اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور

UNIVERSITY OF THE PUNJAB

جلد ۶

(تاء .... الثور)

[illegible]

بار ثانی ۱۴۲۶ھ/۲۰۰۵ء

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر محمد شفیع ایم اے، (کیمبرج)، ڈی او ایل (پنجاب)	رئیس ادارہ (۱)
ڈاکٹر محمد نصر اللہ احسان الٰہی رانا، ایم اے، پی ایچ ڈی، (پنجاب، پی ایچ ڈی (کیمبرج)	معاون رئیس ادارہ (۲)
ڈاکٹر سید عابد احمد علی، ایم اے (علیگ)، ڈی فل (آکسن)	مدیر (۳)
سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	مدیر معاون (۴)
سید اولاد علی گیلانی، ایم اے (الٰہ آباد)	معتمد ادارہ (۵)
نصیر احمد ناصر، ایم اے (پنجاب)	معتمد ادارہ (۶)
عبد المنان عمر، ایم اے (علیگ)	مامور خصوصی (۷)

۱۔ از یکم دسمبر ۱۹۵۰ء

۲۔ از اکتوبر ۱۹۶۲ء

۳۔ از ۹ جون ۱۹۵۸ تا ۳۱ دسمبر ۱۹۵۹ء

۴۔ از ۱۱ جون ۱۹۵۸ تا ۹ فروری ۱۹۶۰ء

۵۔ از ۲۶ جون ۱۹۵۲ تا ۲۳ جنوری ۱۹۶۰ء

۶۔ از ۱۲ اپریل ۱۹۶۰ء

۷۔ از ۱۲ فروری ۱۹۵۸ء

مجلس انتظامیہ

۱۔ شیخ محمد شریف، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳۔ لیفٹیننٹ جنرل ناصر علی خاں، صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور

۴۔ مسٹر ایم۔ احمد، تمغۂ پاکستان، معتمد اعلیٰ، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۵۔ مسٹر اے۔ جی۔ این۔ قاضی، معتمد مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۶۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، صدر شعبہ علوم اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۷۔ مسٹر عبد الرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۸۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل آف پاکستان، لاہور

۹۔ ڈاکٹر محمد شفیع، ستارۂ پاکستان، صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ سید شمشاد حیدر، ایم اے، خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ میاں محمد بشیر، بی۔ ایس سی آنرز (ایڈنبرا)، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

بار اول ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۲ء
بار ثانی۔ دسمبر 2005
زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف صدر شعبہ

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائیڈن.

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI).

ابن الابار = تکملہ = M. Alarcony Palencia - C.A. Gonzalez: *Misc .s, Apendice a la adicion Codera de Tecmila de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابار، جلد اوّل = ابن الابار = تکملۃ الصلۃ، *Texte arabe d'apres un ms. de Fes, tome I, completant les deux vol. edites par F. Codera*، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر یا ۲ یا ۳ یا ۴ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C.J. Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمہ فانیان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d' Ibn Beto coua)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از *C. Defremery* و *B.R. sanguinetti*، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حوقل، کریمرز و ویت = ابن حوقل، ترجمہ J.H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع دخویہ (M.J. de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (*BGA*, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (*Notices et Extraits, XVI-XVIII*).

ابن خلدون: روزنتھال = *The Muqaddimah*، ترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldun*، ترجمہ و حواشی M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (طبع دوم ۱۹۳۴ء).

ابن خلکان = وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، طبع وستنفلٹ (F. Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء.

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionary دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رستہ، ویت Wiet: Les Atours precieux، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G. S. Colin) و لیوی پروونسال (E. Levi provencal)، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J. T. Reinoud) و دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en francias، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، و ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادریسی: المغرب = Description de l' Afrique et de Espagne، طبع دوزی R. Dozy و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d' Edrisi، مترجمہ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن)

۱۳۱۸، ۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (ازستاتیک).

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳ = ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ.

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء.

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schlossinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش.

بیہقی: تتمہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

ت اا = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس: محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/ ۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء، (GMS. XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S. Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ، کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ مینورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلہ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سترینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS. XXIII)۔

خواندامیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدر آباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۰ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS. XX)۔

السمعانی، طبع حیدر آباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خان، ۱۳ جلدیں، حیدر آباد ۱۳۸۲ھ-۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲ء-۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسلی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نین تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A. Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء۔

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش۔

فرہنگ آنند راج = منشی محمد پادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء۔

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۶۰ء۔

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton، Martin Lings: Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum، لنڈن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء۔

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

الکتبی، فوات، طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، بولاق قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ۔

م ا ت = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

مآثر الامراء = شاہ نواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica۔

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ۔

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰، ۱۳۱۱ھ ش۔

المسعودی، مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیے دے مینار (C. Barbier de Meynard) و پاوہ دکورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء۔

المسعودی، التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII)۔

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII)۔

المقری = Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء۔

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ

میر خواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد۔

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء۔

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D. H. Müller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء۔

یاقوت، طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلد، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع افسٹ ۱۹۲۴ء)

یاقوت، ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرگلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء (طبع افسٹ، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء)۔

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ، ۳ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

یعقوبی، بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

یعقوبی، وییت = Wiet = Ya'qubi, Les pays، ترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al Aghani: *Tables*=*Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, rediges par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli, Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari, I. Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt* =R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, t.* Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement banden angepasste Auflage*. Leiden 1943-1949

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter) Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdowsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani. *Annali dell' Islam, Milano* 1905-26

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892

Dorn, *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen. Meeres*. St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth. London 1937.

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le maoyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires* arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally. G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall.:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43

Hammer-Purgstall:*Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*,2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1882-96

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal: Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*. Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer:Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*. Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediri*, Roma 1939-48.

Pakahn=Mehmet Zeki Pakahn: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*. Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iramian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*. Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Golaene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed, Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart: *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*. Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed.by A.U.Pope,Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrsiage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*. Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*, *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* Hanover 1927 (anastatic reprint. Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB = Archives Berbers.

Abh. G. W. Gott–Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K.M.–Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger

AIUON=Annali dell' Insituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And= Al Andalus

Anth=Anthropos.

Anz. Wien =Anzeiger der philos-histor. Kt. d. Ak. der Wiss. Wien

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO= Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI. NIS–the same, New Imperial Series.

ASI. AR=the same, Annual Reports.

AU DTCFD=Ankara Universitesi Dil ve arihcografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Instutut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), Ist ed.

BSE^2=the Same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers deTunisie.

EI^1=Encyclopaedia of Islam, Ist edition.

EI^2=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geogra phical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp.=Hesperis.

IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).

IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes. Tunis.

IC=Islamic Culture.

IFD=Ilahiyat Fakultesi.

IG=Indische Gids.

IHQ=Indian Historical Quarterly.

IQ=The Islamic Quarterly.

IRM=International Review of Missions.

Isl.=Der Islam.

JA=Journal Asiatique.

JAfr. S=Journal of the African Society.

JAOS=Journal of the American Oriental Society.

JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.

JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

JE=Jewish Encyclopaedia.

JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.

JNES=Journal of Near Eastern Studies.

JPak. HS=Journal of the Pakistan Historical Society.

JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.

JQR=Jewish Quarterly Review.

JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.

J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.

J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.

JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.

JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.

JSS=Journal of Semetic studies.

KCA=Korosi Csoma Archivum.

KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).

KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).

LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).

Mash.=Al-Mashrik.

MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.

MDVP = Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.

MEA=Middle Eastern Affairs.

MEJ=Middle East Journal.

MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.

MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.

MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.

MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.

MI=Mir Islama.

MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.

MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.

MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.

MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.

MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.

MO=Le Monde oriental.

MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.

MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).

MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.

MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.

MSOS As.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.

MTM=Mili Taebbuler medjmuast.

MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch agyptischen Gesellschaft.

MW=The Muslim World.

NC=Numismatic Chronicle.

NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.

OA=Orientalisches Archiv.

OC=Oriens Christianus.

OCM=Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD=Oriental College Magazine. Damima, Lahore

OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.

OM=Oriente Moderno.

Or.=Oriens.

PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.

PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.

Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.

PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.

QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.

RAfr.=Revue Africaine.

RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.

REI=Revue des Etudes Islamiques.

REJ=Revue des Etudes Juives.

Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor., stor. e filol.

RHR=Revue de l' Histoire des Religions.

RI=Revue Indigene.

RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.

RMM=Revue du Monde Musulman.

RO=Rocznik Orientalistyczny.

ROC=Revue de l' Orient Chretien.

ROL=Revue de l' Orient Latin.

RRAH=Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid.

RSO=Rivista degli Studi Orientali.

RT=Revue Tunisienne

SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.

SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.

SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.

SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.

SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).

SI=Studai Islamica.

SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).

Stud. Isl.= Studia Islamica.

S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).

SYB=The Statesman's Year Book.

TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

TD=Tarih Dergisi.

TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).

TM=Turkiyat Mecmuasi

TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmu ast.

TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal, Land en Volkenkunde.

Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istority (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI.NS=the same. New Series.

Wiss. Veroff. DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeitschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(ا)

علامات

* مقالہ، ترجمہ از آ، لائیڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.
بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.
دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.
رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.
دیکھیے لغوی مفہوم (قارب یا قابل) = cf.
ق م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a
کسرہ (ـِ) = i
ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (آج کل: āj kal)
ی = ī (سیم: Sīm)
و = ū (ہارون الرشید: Harūn al-Rashīd)
اے = ai (سیر: Sair)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ـٛ = u کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Turkiya)
ـٝ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kol)
ـٚ = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرَدجَب: ärädjäb: رَدجَب (rädjäb)
ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل: bïsmil)

متبادل اردو عربی حروف

b = ب
bh = بھ
p = پ
ph = پھ
t = ت
th = تھ
ṭ = ٹ
ṭh = ٹھ
th = ث
dj = ج
djh = جھ
č = چ
ch = چھ

ḥ = ح
Kh = خ
d = د
dh = دھ
ḋ = ڈ
dh = ذ
dh = ڈھ
r = ر
rh = رھ
ṛ = ڑ
ṛh = ڑھ
z = ز
ž, zh = ژ

s = س
sh·ch = ش
ṣ = ص
ḍ = ض
ṭ = ط
ẓ = ظ
' = ع
gh = غ
f = ف
ḳ = ق
k = ک
kh = کھ

g = گ
gh = گھ
l = ل
lh = لھ
m = م
mh = مھ
n = ن
nh = نھ
w = و
h = ہ
ء = ء
y = ی

ث

ثَاء: عربی حروف تہجی کا تیسرا حرف ۔ حساب جُمّل میں اس کی قیمت ۵۰۰ ہے ۔ قدیم خطوط میں اس حرف کی کتابت کے متعلق جزئیات کے لیے 11 (انگریزی) طبع اول کا مادۂ Arabia، حصۂ ۱، ص ۳۸۲ ب و ۳۸۳ ب، لوحۂ ۱ ملاحظہ ہو۔

تَأَبَّطَ شَرًّا: قبیلۂ فَہم کے قدیم عرب شاعر اور بدوی بہادر ثابت بن جابر بن سفیان کا لقب [پورے نسب کے لیے دیکھیے مُفَضَّلِیات، ص ۱، س ۱۶ ۔ اسے شُعَل بھی کہتے تھے (لسان العرب، ۱۳: ۳۷۷) ۔ ادارہ] ۔ یہ شخص قصوں اور قدیم روایتوں میں بہت مذکور ہے ۔ کتب مصادر میں اس کے لقب کی تشریح مختلف طریقوں سے کی گئی ہے [رک به خزانۃ الادب، ۱: ۶۶، جہاں چار طریق سے اس لقب کی توجیہ کی گئی ہے اور اغانی، ۱۸: ۲۱۶، س ۱۷، جہاں لکھا ہے: "سمی تابط شرا ببیت قاله" (اس نے ایک شعر کہا تھا، جس کی وجہ سے اسے تابط شرا کہنے لگے) ۔ ادارہ] ۔ اغانی ہی میں ہے کہ یہ شخص 'شر' کو اپنی بغل میں دبا لایا یعنی ایک تلوار یا ایک چھرے (جاسة) یا ایک مینڈھے کو جو بعد میں غول بیابانی ثابت ہوا ۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ 'شر' چمڑے کا تھیلا تھا، جس میں زہریلے سانپ بھرے ہوئے تھے (اغانی) ۔ ایک بیان کے مطابق اس کی ماں زنگن تھی (در فرینل Fresnel)، لیکن اغانی میں ہے کہ وہ قبیلۂ فَہم کی عورت تھی اور اس کا نام اُمیمة تھا ۔ اس عورت نے بعد میں ابو کبیر الہُذَلی سے شادی کر لی، جو اپنے سوتیلے بیٹے کی جان لینے کے درپے ہو گیا ۔ تأبط شرا تمام عمر بنو ہُذَیل اور بنو بَجیلۃ کا دشمن بنا رہا اور ہذیل کے خلاف لڑتے ہوئے دیار ہذیل میں مقام نَمار پر مارا گیا ۔ یاقوت نے مشترک، ۱۲۳ اور معجم البلدان، ۴: ۸۱۲ میں نمار کو 'پہاڑ' لکھا ہے [مگر بکری (ص ۴۰۴) نے اسے 'وادی' بتایا ہے ۔ تابط شرا کے مرثیے میں اس کے لاشے کو رَخْمان میں چھوڑنے کا بھی ذکر ہے ۔ ابو عبیدۃ نے ان دو قولوں میں تطبیق کی ہے، دیکھیے بکری، محل مذکور ۔ ادارہ] ۔ ابن قُتَیبۃ کے ایک بیان کے مطابق، جس کا حوالہ باور Baur (دیکھیے مآخذ) نے دیا ہے، تابط شرا نوفل بن معاویۃ النُّفاثی الدُّئلی کا ہمعصر تھا، جو ساٹھ سال تک جاہلیت میں اور ساٹھ سال تک اسلام میں زندہ رہا [رک به اصابۃ، بذیل نوفل] ۔ تابط شرا نے خود بھی نوفل نفاثی، عامر ابوبراء، عامر بن الطفیل وغیرہ کا ذکر ایک قصیدے (اغانی، ۱۸: ۲۱۳) میں کیا ہے ۔ یہ سب لوگ آنحضرتؐ کے معاصر ہیں ۔ تابط شرا کے سوانح حیات میں اور ان اشعار میں جو اس کی طرف منسوب ہیں سربسر قدیم عرب جاہلیت کی روح پائی جاتی ہے ۔ اس کے کردار میں ان تمام روایتی خصوصیات کا خاکہ کھینچ کر رکھ دیا گیا ہے جو جاہلیت میں پیدل لڑنے والے، تیز دو اور دلاور "صعالیک" و "لصوص" عرب میں پائی جاتی تھیں ۔ اس نے اپنے ایک جنگی ساتھی شنفری کا مرثیہ کہا [جس کے لیے دیکھیے اغانی، ۲۱: ۱۳۶ اور الطرائف الادبیة، قاہرة ۱۹۳۷ء، ص ۸۲، جس میں یہ مرثیہ مفصل تر ہے ۔ ادارہ] ۔ اس نے اپنے ایک رشتہ دار کی یاد میں، جو کسی لڑائی میں ہلاک ہو گیا تھا، ایک نظم لکھی، جو اس کی چار طویل نظموں میں سب سے بہتر ہے اور جس سے مشہور و معروف

شاعر گوئٹے نے متأثر ہو کر خود بھی اسی طرز پر ایک نظم لکھی۔ [دیوان تابط شرا مرتبۂ ابن جنّی کے اجزا، اسکوریال میں ہیں، دیوان کا نسخہ بخط قدیم صاحب خزانۃ الأدب (۳ : ۴۰۴ ببعد) کے پاس تھا۔ لسان العرب میں اس شاعر کے تقریباً ستاون متفرق شعر (بحذف مکررات) درج ہیں، دیکھیے فہارس لسان العرب۔ ادارہ]۔

مآخذ: (۱) ابوتمام : حماسہ، ص ۲۲ ببعد و ۳۴۳ ببعد و ۳۸۳ ببعد (در ترجمۂ روکرٹ (Rückert)؛ (۲) أغانی، ۱۸ : ۲۰۹ تا ۲۱۸؛ (۳) قزوینی، طبع وستنفلٹ، ۲ : ۳۱ و ۵۶ تا ۵۸ و ۱۶۶؛ (۴) ابن قتیبۃ : کتاب الشعر، ص ۳۷۱ ببعد و ۲۲۴ ببعد و ۳۷۲؛ [(۵) خزانۃ الأدب، ۱ : ۶۶ و عینی، ۲ : ۱۹۵۔ ادارہ]؛ (۶) الکریزوس[؟] : غوصۃ العرب[؟]، ص ۳۷ ببعد؛ (۷) کتاب شرح اشعار الهذلیین، طبع کوسگارٹن (Kosegarten)، ص ۲۴۷ ببعد؛ (۸) ڈیسی (De Sacy) : Schol. zu Hariri، ص ۱۹۳؛ (۹) Anthol.، ص ۳۴۴؛ (۱۰) فریسٹل : Prem. lettre sur l'histoire des Arabes، ص ۶۹ ببعد؛ (۱۱) فریتاغ (Freytag) : Carmen arab.، مطبوعۂ گوٹنگن ۱۸۱۴ء؛ (۱۲) گوئٹے (Goethe) : Noten zum w.ö. Diwan؛ (۱۳) باسے (Basset) : La poésie arabe، ص ۳۷؛ (۱۴) براکلمان، ۱ : ۲۵ [و تکملہ، ۱ : ۵۳۔ ادارہ]؛ (۱۵) لایل (Lyall) : Four Poems of Ta'abbata Sharra، در J. R. A. S.، ۱۹۱۸ء؛ (۱۶) گوسٹاف باور (Gustav Baur) در Z.D.M.G.، ۱۰ : ۷۳ ببعد۔

(ادارہ و براؤ H.H. BRÄU)

تابع : (عربی) جمع تابعون۔ پیرو، کسی امیر کا پیرو یا چاکر، کسی استاد کا شاگرد، کسی عقیدے کا معتقد۔ باب مفاعلۃ کا فعل تابَعَ ہے؛ مثلاً 'تابع جالینوس' یعنی اس نے (علم طب میں) جالینوس کی پیروی کی۔

یہ کلمہ علم حدیث میں خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان اشخاص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو رسول کریمؐ کے اصحاب کے بعد ہوئے۔ اصحاب وہ لوگ ہیں، جنھوں نے آنحضرتؐ کی زیارت کی اور براہ راست آپؐ سے واقف تھے۔ تابعین وہ لوگ ہیں، جو آنحضرتؐ سے بعد کے طبقے میں سے تھے یا آپؐ کے ہم عصر تھے، لیکن انھیں آپؐ سے ذاتی تعارف حاصل نہ تھا، البتہ کسی صحابی کو جانتے تھے [دیکھیے حاشیہ (۱) در ذیل۔ ادارہ]۔

دوسرے طبقے والے ''تابعو التابعین'' کہلاتے ہیں، جو تابعین میں سے کسی کو جانتے تھے و علیٰ ہذا القیاس۔ احادیث کی قدر و قیمت بیش و کم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ زیادہ مقدم یا کم متقدم طبقے کے واسطے سے پہنچی ہوں اور اس اعتبار سے بھی کہ تابعی، جو حدیث کا پہلا راوی ہے، وہ زیادہ صاحب اعتبار اور مشہور ہے یا کم، اس لیے 'مشہور' حدیث وہی سمجھی جاتی ہے جو پہلے طبقے کے کسی تابعی تک پہنچے اور دوسرے طبقے کے کئی تابعین اور ان کے جانشینوں کے ذریعے سے پہنچ کر روایت ہوئی ہو (دیکھیے مادۂ حدیث) [نیز دیکھیے حاشیہ (۲) در ذیل۔ ادارہ]۔ اس طرح قراءت قرآن اور تصوف کے متعلق احادیث کے رواۃ طبقہ بہ طبقہ چلے گئے ہیں۔ طبقۂ اولٰی کے تابعین کے مشاہیر میں حضرت حسن بصریؒ بھی ہیں [دیکھیے حاشیہ (۳) در ذیل۔ ادارہ]۔

مآخذ: (۱) محدثین، بخاری، مسلم وغیرہ؛ (۲) کارا دُ وو : Les Penseurs de l'Islam، پیرس ۱۹۲۳ء، ۳ : ۱۶۷ و ۲۸۲ ببعد؛ (۳) الهجویری : کشف المحجوب، ترجمہ آر۔ اے۔ نکلسن، لائڈن۔ لنڈن ۱۹۱۱ء۔

(کارا دُ وو B. CARRA DE VAUX)

حواشی از دائرۃ المعارف الاسلامیۃ عربی

ج ۴، عدد ۷ : ص ۳۳۶ و ۳۳۷ :

حاشیہ (۱) : تابعین، صحابہ کے بعد کے یعنی دوسرے طبقے میں شامل ہیں۔ ان میں سے

فرد واحد کو 'تابع' یا 'تابعی' کہتے ہیں۔ ان کے بہت سے درجے ہیں: بعض تو ایسے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلّم کے زمانے میں موجود تھے، لیکن آپؐ کو نہیں، آپؐ کے اصحاب کو دیکھا تھا؛ بعض لوگ آپؐ کے زمانے کے بعد ہوئے، لیکن صحابہ میں سے ایک یا چند سے ملے؛ کچھ ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلّم کی حیات میں پیدا ہوئے اور کم سنی کے باعث براہ راست آپؐ سے روایت کو یاد رکھنے کے قابل نہ تھے: ایسے تابعین کی تمام روایت صحابہ سے ہے۔

حاشیہ (۲) : اس کلام کا نہ تو مطلب واضح ہے نہ یہ محدثین کے علمی قواعد کے مطابق لکھا گیا ہے۔ جو حدیث، تابعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم سے روایت کرے یعنی براہ راست آپؐ سے منسوب کرے اور جس صحابی سے سنی ہے اس کا نام نہ لے، اس حدیث کو ''الحدیث المرسل'' کہتے ہیں۔ اس حدیث کے حجت ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض علماء کا یہ مسلک رہا ہے کہ ایسی حدیث حجت ہو سکتی ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایسی حدیث اس وقت حجت ہوگی، جب یہ تابعی اونچے درجے کے تابعین میں سے ہو جس کی ملاقات صحابہ کی ایک کثیر تعداد سے ثابت ہو اور اسی حدیث کو کسی اور تابعی نے بھی روایت کیا ہو تاکہ اسے قوت حاصل ہو جائے۔ انھیں علماء میں امام شافعیؒ بھی شامل ہیں، چنانچہ آپ نے یہ مسئلہ بہ تفصیل بیان کیا ہے، یہاں اس کے بیان کا موقع نہیں؛ اس کے لیے امام شافعیؒ کی کتاب الرسالۃ کے (جو ہماری تحقیق سے چھپی ہے) فقرات ۱۲۶۳ تا ۱۳۰۸ ملاحظہ کیجیے۔ اکثر علمائے حدیث نے امام شافعیؒ سے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، ان کی قطعی رائے ہے کہ حدیث مرسل کسی حالت میں بھی حجت نہیں۔ اس مسئلے کی توضیح میں نے کتاب الرسالۃ، ص ۴۶۵ کے حاشیے میں کی ہے۔ نیز دیکھیے ابن الصلاح : کتاب علوم الحدیث (مع شرح الحافظ العراقی)، ص ۵۵ تا ۶۶، نیز میری شرح بر ابن کثیر : اختصار علوم الحدیث، ص ۴۷ تا ۵۱، اور ابن حزم : الاحکام لاصول الاحکام (۲ : ۲ تا ۶)، اور اس فن کی دیگر کتابیں۔

حاشیہ (۳) : الحسن البصری مشہور تابعی اور قراء کے اماموں میں سے ہیں۔ اسی طرح حدیث، فقہ اور وعظ کے بھی امام ہیں۔ ۲۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۱۰ھ میں وفات پائی۔ آپ کے حالات ابن سعد : طبقات، ج ۷، قسم ۱ : ص ۱۱۴ تا ۱۲۹؛ ابونعیم : حلیۃ الاولیاء، ۲ : ۱۳۱ تا ۱۶۱؛ ابن الجزری : طبقات القراء، ج ۱ : ۲۳۵ اور التہذیب اور ابن خلّکان وغیرہ میں ملیں گے۔ صوفیہ تصوف کی اسانید بھی انھی تک پہنچاتے ہیں، مگر یہ اسناد علمائے حدیث کے نزدیک حجت نہیں۔

(احمد محمد شاکر)

تات : (تَت) ایک ترکی لفظ ہے جس کے معنی ہیں وہ خارجی عناصر جو ترکی ممالک میں شامل ہیں (ٹامسن Thomsen)۔

۱۔ اس اصطلاح کی تاریخ کچھ پیچیدہ سی ہے۔ یہ لفظ ''اورخون'' (Orkhon) کے کتبوں میں (جو آٹھویں صدی میلادی سے متعلق ہیں) سب سے پہلے وامبیری (Vambéry) کی نظر سے گذرا۔ *Noten zu d. alttürk. Inschriften Mém. Soc. Finno-Ougr*، شمارہ ۱۲ ; (ہلسنگفورز Helsingfors ۱۸۹۹ء)، ص ۸۸ تا ۸۹)۔ ٹامسن (دیکھیے محل مذکور، *Turcica*، XXXVII، ۱۹۱۶ء : ص ۱۵) نے ان الفاظ *on oķ oghlïña tatïña* *tagi* (اون اوق اوغلنا داتیگه تاغی) کا ترجمہ یوں بتاتا ہے: دس تیروں کے بیٹوں (ابناء السِّهام العشرة = اتراک عرب) اور ان کے تات یعنی ان کی غیر ملکی رعایا تک۔ اس لفظ کے اصلی مآخذ کے سلسلے میں ٹامسن اس بات کو نظر انداز کرتا ہے کہ کورش (Korsch) نے تات (*tat*) کو کلمۂ تنگت (*Tangut*) : *Slovo "bahlak" i dolgota v turetskikh yazikakh Zivaya Starina*، ۱۹۰۹ء، کراسہ ۳ و ۴: ۱۵۶ تا ۱۶۱) کی مخفف صورت بتایا ہے۔ تات کی تاریخ کے سلسلے میں تنگت، تنگت، توت (*Taut*) کو شاید ہی اس طرح کی اهمیت حاصل ہو، جو احزاب ووگل (Woguls) اور اوستیاق (Ostiaks) دریاے ارتش کو دیتے ہیں؛ قب مارکوارٹ (Marquart) : *Streifzüge*، ص ۳۹۹۔

دیوان لغة الترک (تالیف ۴۶۶ھ/ ۱۰۷۴ء) [برسم المقتدی بامراللہ ۴۶۷ھ/۱۰۷۵ء تا ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء۔ ادارہ] ۲: ۲۲۴ کے مطابق تمام ترک لفظ "تت" (*tat*) (کذا) سے ایرانی ("الفارسی") مراد لیتے ہیں، خاص کر یغما اور تخسی (*Tukhsi*) قبائل میں یہ اصطلاح اویغور کے لیے مستعمل ہے؛ دونوں صورتوں میں 'تات' اور 'تت' کے معنی میں حقارت کا مفہوم موجود ہے جیسا کہ ان امثال سے واضح ہے: "کانٹے کی جڑ پکڑ اور تت کی آنکھ میں پھونک"، "اگر تت نہ ہوتے، تو ترک بھی نہ ہوتے؛ جیسے سر نہ ہو تو ٹوپی کی بھی ضرورت نہیں (جو اس سر کو ڈھانپے)"۔

اس کے بعد کے زمانے میں ترک فاتحین کی زبان میں لفظ 'تت' مفتوح ایرانیوں کے لیے مخصوص ہو گیا، چنانچہ مولانا جلال الدین رومی بھی اپنے ترکی اشعار میں (گب Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ۱: ۱۵۰) اور بالخصوص مارٹنووچ Martinović : *Zap.*، ۲۳، ۱۹۱۷ء، ص ۲۲) لفظاً (کذا!) اور طعنۃً اصطلاح ایرانیوں اور ان کی زبان کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ایک عجیب و غریب عبارت میں (جس کی طرف خانیکوف بھی توجہ کر چکا ہے)، پیترو دلا والے (Pietro della Valle) (فرانسیسی ترجمہ، ۱۶۶۳ء، ۲: ۳۶۸ تا ۳۶۹) جو صفوی عہد کا روزمرہ استعمال کرتا ہے، قزلباش (ترک بان) سے 'تت' کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "قزلباش تو ایک ایسی نسل کے آدمی ہیں، جو اسمعیل صفوی کے ساتھ ساتھ ... آئی اور 'تت' وہ عوام اور اراذل ہیں، جو نسبتاً قدیم اور حقیقی ایرانیوں کی اولاد ہیں"۔ ترکوں کا قبیلہ قشقائی بھی، جو فارس میں آباد ہے، غیر ترک کے لیے 'تت' (یا تات) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ قب Romaskevič : *Pesni kashkaitsev, Sborn. muzeya Antrop. pri Akademii nauk*، ۵/۲: ص ۵۸۷؛ آذربایجان میں ترکی بولنے والے پیروان مذہب اہل حق بھی لفظ تات کو انہیں معنوں میں استعمال کرتے معلوم ہوتے ہیں، جو ان کے مفروضہ آبا و اجداد یعنی ترکمانان قراقویونلو کے ہاں مروج تھا۔ قب مینورسکی (Minorsky) : *R.M.M.*، ۴۵: ۲۳۲؛ قب مادہ باکو۔

ماوراے بحیرۂ خزر کے ترکمان لفظ تات کو ایرانی تاجیکوں کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس سے پہلے بقول سمویلووچ (Samoilovič) وہ اهل خیوہ کو تت کہا کرتے تھے [کیا یہ خوارزم کی قدیم ایرانی آبادی کی یادگار نہیں ہے؟ قب احمد زکی ولیدی : *Ḫwarezmische Sätze*، در *Islamica*، ج ۲/۳، ۱۹۲۷ء: ص ۱۹۰ تا ۲۱۳]۔

'تت' کی اصطلاح دوسرے مختلف نسلی عناصر کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے۔ شلٹ برگر (Schildberger) (۱۳۹۴ تا ۱۴۲۷) ہمیں بتاتا ہے کہ "تتار" کرک کری (Karckeri) (غالباً قرق یر = چفت قلعہ)،

جو کریمیا کے جنوب مغربی پہاڑوں میں ہے) اس کے باشندوں کو ’تت‘ کہتے ہیں ۔ ایک اور جگہ وہ لکھتا ہے کہ کریمیا کی ایک بولی ’’کوتھیا‘‘ (Kuthia) کہلاتی ہے اور ’’کفار‘‘ اسے ’تت‘ کہتے ہیں (*"die siebent sprauch haisst Kuthia sprauch und die haiden haissents That"*) اس سے ظاہر ہے کہ پندرھویں صدی کے مسلمانان قپچاق طوروس (Taurus) کے گوتھوں یا قوطوں (Goths) کو جن کی سلطنت کو عثمانیوں نے ۱۴۷۵ء میں تباہ کر دیا تھا ’تت‘ کہا کرتے تھے ۔

بعد میں جانی بیگ گرای کے یرلیق یعنی فرمان (محررہ ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۸ء) (قب ولیامی نوف۔ زرنوف (Veliaminov-Zernov) : *Materialï dlia istorii Krim. khantsva*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۳ء، ص ۲۶) سے خوانین کریمیا کے القاب و خطابات میں سرکاری طور پر ’’تات بیله طوغاج تنگ آلغ پادشاهی‘‘ کے الفاظ استعمال ہونا شروع ہوئے ۔ بوداگوف (Budagov) : *Slovar*، ۱ : ۳۲۹ میں ’تات‘ کے معنی ’’اہل جنوا‘‘ (Genoa) بتاتا ہے لیکن اس کے وجوہ بیان نہیں کرتا (اس خطاب میں ’طوغاج‘ کے معنی ابھی تک مبہم ہیں) ۔ آج کل کے زمانے میں بھی نوغائے تاتاری جو شمالی کریمیا میں رہتے ہیں اس جزیرہ نما کے جنوبی ساحل پر رہنے والے کل مسلمانوں کو ’تت‘ ہی کہہ کر پکارتے ہیں ۔ یہ ان مختلف اقوام کے مخلوط لوگ ہیں جو یہاں رہتے رہتے مستترک ہو گئے ہیں یعنی ترک بن گئے ہیں (یہ تصریحات سموئلووچ سے ذاتی طور پر حاصل کردہ معلومات پر مبنی ہیں) ۔ قب نیز راڈلوف (Radloff) : *Versuch eines Wörterbuches*، ۳ : عمود ۸۹۹، بذیل ہ ب ۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ’’یونانیوں‘‘ (یعنی فرقۂ ارتھوڈوکس) کی ایک جماعت بھی جو ۱۷۷۸ء میں ماریوپول میں آ کر آباد ہو گئی تھی، ’تت‘ کہلاتی ہے ۔ یہ ’تت‘ کریمیا کے جنوبی ساحل سے ہجرت کر کے آئے تھے اور یونانی زبان کی ایک بولی بولتے ہیں، تاہم ماریوپول کے ان یونانیوں کو ’تت‘ نہیں کہا جاتا جو ترکی زبان بولتے ہیں (اور جسے وہ یونانی حروف میں لکھتے ہیں) اور جو طوروس کے قوطوں (Goths) کی حقیقی نسل میں سے ہیں ۔ قب گریگوروچ۔ بلاؤ (Grigorowitsch-Blau) : *Über die griechisch-türkische Mischbevölkerung in Mariupol*، در *Z.D.M.G.*، ۲۸ : ۱۸۷۴ء، ص ۵۷۶ تا ۵۸۳ ؛ اور مجلۂ مذکور ص ۵۳۲ تا ۵۷۶ ؛ ٹوماشک (Tomaschek) : *Die Gothen in Taurien*، وی انا ۱۸۸۱ء، ص ۵ و ۳۸ ؛ براؤن (Th. Braun) : *Mariupolskiye Greki, Živaya Starina*، سینٹ پیٹرز برگ، ۱/۲، ۱۸۹۰ء : ص ۷۸ تا ۹۲ ۔

بقول ٹوماشک، بمحل مذکور ص ۵۳، مجری (Magyars) یعنی اہل ہنگری سلوواک قوم کو ’توت‘ Tót (> ?Tat *) کہتے ہیں ۔

لفظ ’تت‘ (غیر ترک، غیر ملکی) کے لغوی معنی شیخ سلیمان افندی کی چغتائی، ترکی لغت (طبع کونوس (Kunos)، ص ۱۸۳) میں یہ ہیں : ’’وہ اقوام جو ترکی حکومت کے زیر فرمان آ گئیں، مثلاً تاجیک (Tăčik)‘‘ [تاہم ص ۱۷۹ پر یہی مصنف لکھتا ہے کہ غیر ملکی نسل کے باشندے جو ترکی زبان بولتے ہیں ’تت‘ کہلاتے ہیں اور جو لوگ فارسی بولتے ہیں تاجیک ۔ اس سلسلے میں زکی ولیدی کا بیان بھی قابل غور ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ ترکستان میں (چودھویں صدی میں؟) ’تت‘ کے لفظ کا اطلاق تمام حضری آبادی پر ہوتا تھا جس میں وہ ترک بھی شامل ہیں جو مغول کے آنے سے پہلے ملک میں آباد تھے] ۔ احمد وفیق :

لہجۂ عثمانی، استانبول ۱۳۰۶ھ)، ص ۲۸۶ میں 'تت' کے معنی یوں لکھتا هے: ''ان صوبوں کے قدیم کردی (کذا!) اور ایرانی باشندے جو ترکی حکومت کے زیر فرمان آ گئے''۔ مگر اس کی یه تشریح دولت عثمانیه کے مقامی حالات سے متاثر معلوم هوتی هے۔ باربیه د مینار (Barbier de Meynard) اپنی لغات میں احمد وفیق هی کے دیے هوے معنی اختیار کرتا هے لیکن اس کے خیال میں ان کا اطلاق ترکستان پر هوتا هے۔

چغتائی زبان کی لغتوں میں 'تت' کے ثانوی معنی بھی دیے هیں؛ مثلاً ''وہ لوگ جنھیں مطیع کیا گیا هو اور شہر کے باهر رهتے هوں'' (؟قب مذکورۂ بالا بیان زکی ولیدی)، ''آوارہ'' وغیرہ۔ قب ولیامی‌نوف ـ زرنوف: *Slovar' djaghatai-turetskii*، [ابشقہ] سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۸ء؛ پاوہ د کورتی (Pavet de Courteille): *Dictionnaire turc oriental*، ۱۸۷۰ء، ص ۳۰۹؛ رادلوف: *Versuch*، ۳: عمود ۸۹۹، بذیل مادہ ج ر د اور ملیورنسکی (d. Melioransky) نے جس نے لفظ 'تت' کا خاص مطالعہ کیا هے، *Zap.*، ج ۱۲، ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۸ میں یه ثابت کیا هے کہ ان معنوں کی مثالیں، جو میر علی شیرنوائی کی تصانیف سے ماخوذ هیں، بہت مشکوک هیں۔

۲۔ ایک خاص (اور بظاهر ثانوی) معنوں میں 'تت' کی اصطلاح بعض ان ایرانیوں کے لیے استعمال هوتی هے جنھیں خود ایرانی بھی اپنے آپ سے الگ بتاتے هیں۔ ایسے تات عناصر ایران اور ماوراے قفقاز میں ملتے هیں۔

(الف) شمالی ایران میں لوگوں کی کچھ ایسی الگ تھلگ آبادیاں هیں جن کی اپنی اپنی بولیاں هیں۔ فارس کی ''جنوبی'' بولیوں کو ایرانی لوگ تاجیکی کہتے هیں [فارس میں صرف قشقائی ترک هی 'تات' کا لفظ استعمال کرتے هیں۔ قب سطور بالا]؛ اگر لفظ 'تات' کا اطلاق ان لوگوں پر هو جو شمالی بولیاں بولتے هیں تب بھی فارسی زبان میں 'تت' کے لفظ کا اطلاق صرف شمال مغربی کی بعض بولیوں هی پر هوتا هے؛ مثلاً کاشان کے علاقے میں اس کا استعمال اب تک کہیں دریافت نہیں هوا۔

'تات' کا نہایت اهم عنصر قزوین کے مغرب اور جنوب مغرب میں پایا جاتا هے۔ تات لوگ ذیل کے دیہات میں آباد هیں: اشتهارد، چال [شال در نزهة۔ ادارہ]، اسپورین، اسفیورین، شادمان، سگزی‌آباد [سگز آباد، در نزهة۔ ادارہ]، ابراهیم آباد، خیارک، دنیس فان اور سیادیهون [سیادهن در مسعود کیهان: ۲: ۱۷۳۔ ادارہ] سیادیهون قزوین سے همدان اور زنجان کو جانے والی سڑکوں کے سنگم پر واقع هے اور کوئی دو هزار گھروں کا گاؤں هے۔ قزوین کے نواح میں 'تات' لوگ علاقے کے دوسرے کسانوں سے بظاهر ممیز نہیں هو سکتے۔ تاتی بولیاں جو ایران میں بولی جاتی هیں تقریباً غیر معروف هیں۔ کاشان اور اصفہان کی زبانوں کی طرح سیادیهون کی مقامی زبان کا مطالعہ ژکووسکی (Žukovsky) اور مان (O. Mann) نے کیا هے۔ یہاں هم چند مخصوص الفاظ لکھتے هیں: ''اسپه'' (*äspä*) بمعنی کتا، ''بار'' (*bär*) بمعنی پھاٹک، ''سو'' (*sū*) بمعنی تین؛ ''از میزنه'' (*äz mizūnä*) بمعنی میں جانتا هوں، ''اما میزانو'' (*ämä mizūnū*) بمعنی هم جانتے هیں، ''او آدمین هاما میزانده'' (*ū ādamīn hāmä mizūnindä*) بمعنی یه سب آدمی جانتے هیں، ''بشکس'' (*bishkas*) بمعنی دیکھو!، ''تا منگو کا شی'' (*tä mngo kā shī*) بمعنی تم کہاں جانا چاهتے هو؟ ژکووسکی: (*Mater. dlia Izuč. pers. narečii*، ۱ : ۹) اشتهارد

(یہ اشتہارد) زبان کے چند فرہنگ کلمات بھی دیتا ہے۔ کوشکہ (جو طہران سے ہمدان جانے والی سڑک پر ہے) کی بولی کے متعلق قب نیز بروگش Drugsch: Reise، ۱ : ۲۳۷ کے تعلقات۔ یہ ممکن ہے کہ ان تمام بولیوں کا اس نام نہاد "پہلوی سرہ" سے تعلق ہو جو بقول صاحب نزہۃالقلوب، ص ۶۲، چودھویں صدی میں زنجان میں بولی جاتی تھی۔

رابنو (Rabino) (*Le Guilân, R.M.M.*، ۳۲ : ۲۰۲ میں) لکھتا ہے کہ رستم آباد کے علاقہ میں تاتی بولی جاتی ہے، جو سفید رود کے بائیں کنارے پر واقع ہے اور جہاں 'تالشی' اور 'کردی' بھی بولی جاتی ہے۔ یہی مصنف اپنی تالیف *Māzandarān and Astarābād* در *G.M.S.*، ۱۹۲۸ء، ص ۴۳ اور ۷۰ میں لکھتا ہے کہ اشرف اور سدن رستاق میں 'تات' موجود ہیں مگر ان کی بولی کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ آذربایجان میں مرند اور جلفا کے درمیان 'تات' کی ایک چھوٹی سی بستی ہے جس کے چاروں طرف دوسری زبانیں بولی جاتی ہیں۔ لیمان۔ ہاوپت (Lehmann-Haupt): *Armenien*، ۱ : ۱۸۶ تا ۱۸۷ میں گلن قیا (Gälin-kaya) کی بولی کے یہ لفظ دیتا ہے: "دی": دو، "ہرہ": تین، "اسبہ": کتا، "اوسبہ بندور": گھوڑے جوڑ دیے گئے ہیں۔ (حسب اطلاع محمد خان قزوینی) ہرزن کے گاؤں کی بولی کا نمونہ یہ ہے: "ایزی": یہاں، "امرو": آج، "زمر": کل گذشتہ، "انجمنونی": انجمنیں۔ ایسی ترکیبیں مثلاً "آمیرے"، "بیرند"، "شیربندو"، جو فارسی کے آمدہ، بودند اور شدند کے مرادف اور متبادل الصوت 'د' (ذ) کی 'ر' سے باقاعدہ تبدیلی کے باعث خاص طور پر دلچسپ ہیں (جیسا کہ آگے ذکر آئے گا)۔ ہرزن کی بولی بیادیہوں کی 'تاتی' سے بالکل مختلف ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آذربایجان [illegible] تاتی بستیاں اور بھی موجود ہوں۔ "جپسیوں یا کولیوں [قب لولی] پر الاب انستاس (Father Anastase) نے جو مقالہ لکھا ہے اس میں وہ مبہم طریق سے یہ ذکر کرتا ہے کہ "اُسکی" (Uski) کے پہاڑوں میں 'تات' کا ایک قبیلہ رہتا ہے (اُسکی کے بجائے اُسکو پڑھیے؛ اُسکویہ تبریز کے جنوب میں واقع ہے)۔ ممکن ہے کہ کلید کی (جو دریائے ارس کے بائیں کنارے پر 'اوردوباد' کے نزدیک واقع ہے) بولی بھی، جو اب معدوم ہو چکی ہے، آذربایجان کی تاتی بولیوں سے تعلق رکھتی ہو (قب پس خلوف (Paskhalov): *Kilit* در *Sborn. mater. dlia opisaniya Kavkaza*، تفلیس ۱۳، ۱۸۹۲ء : ص ۳۳۳ تا ۳۴۳)۔

(ب) قفقاز میں 'تت' کی اصطلاح ان ایرانی مسلمانوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جو 'تاتی' زبان بولتے ہیں۔ یہ خاص بولی دوسری متعدد قوموں کے لوگ بھی بولتے ہیں؛ مثلاً یہودی اور ارمنی۔ ان تین بڑی قسموں کے علاوہ اس بولی کی اور بھی کئی قسمیں ہیں جن کے درمیان ابھی تک واضح طور پر تمیز نہیں ہو سکی۔

قفقاز کی تاتی بولی کا علم ہمیں بیشتر ملر (Vsevolod F. Miller) کی تصانیف سے حاصل ہوا ہے۔ اس بولی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں "زارات" یعنی ابدال بہ ر (rhotacism) بہت نمایاں ہے (برن = فارسی بودن، یار = فارسی یاد)، اس بارے میں مذکورۂ بالا سطور بھی دیکھیے۔ ذیل کی جدول سے تاتی زبان کی بعض دوسری خصوصیات ظاہر ہوتی ہیں:

تاتی	فارسی	شمالی بولیاں
دانْ۔ (جاننا)	دانْ۔	(کردی) زان
کول (پھول)	گُل	(سمنانی) وال (vāl)
ورف/وھر (برف)	برف	(کردی) وفر

تاتی میں اضافت بہت کم آتی ہے، اس کی جگہ اکثر اوقات ایک ترکیب مستعمل ہے: خوبہ خنہ =

(فارسی) ''خانۂ خوب'' وغیرہ۔ اس بولی میں حروف ملحقہ (post-position) کی کثرت ہے (—رواز (rāvāz) = مع، ساتھ) اور اسی طرح اسم مصدر سے بنائے ہوئے اسم صفت (Gerundials) بھی کثرت سے ہیں (چنین بیرانی (činin bā-birāni) = چنین بودنی)۔ ترکی زبان کے دخیل الفاظ بھی بہت ہیں۔ ایران کی دوسری مقامی بولیوں کی طرح تاتی کی خصوصیات میں بھی باقاعدگی بہت زیادہ نہیں ہے۔ عام طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ فارسی زبان اور بحیرۂ خزر کی مختلف بولیوں کے درمیان یہ زبان ایک کڑی کی حیثیت رکھتی ہے (خزری بولیوں میں بھی کہیں کہیں راءات rhotacism پائی جاتی ہے، یعنی اور حرفوں کو راء میں بدل دیا جاتا ہے)۔

مسلم تات جنھیں تاتی زبان بولنے والے لوگوں میں اکثریت حاصل ہے باکو [رک بان]، قبہ [رک بان]، شماخی اور گوک چاے کے علاقوں میں رہتے ہیں۔ ان میں سے بعض گنجہ اور جنوبی داغستان (اضلاع قیتق و تبسران جو دربند کے مغرب میں اس کے بالکل متصل ہیں قب کزبسکی Kozubsky : *Pamiat. Knižka Dagestan. oblasti*، تمرخان شورا، ۱۸۹۵ء، ص ۳۱۳) میں بھی آباد ہیں۔

'تات' کی زیادہ تعداد کوہ قفقاز کے انتہائی مشرقی حصے کی ڈھلانوں پر آباد ہے اور جزیرہ نماے 'آبشاران' Apsheron میں بھی، باستثناے جنوب مشرق حصہ، ان کی کثرت ہے۔ رتخ (Ritlich) (قبل از ۱۸۷۷ء) نے قفقاز کی مختلف نسلوں کا جو نقشہ تیار کیا ہے اس میں 'تات' کی مجموعی تعداد ۶۳،۶۵۶ بتائی ہے۔ کندراتنکو (Kondratenko) کے نقشے میں جو *Zapiski Kawk. Otd. Russ. Geogr. Orshě* کی اٹھارھویں جلد کے ساتھ بطور ضمیمہ شامل ہے، باکو کے علاقے میں ۱۸۸۶ء میں 'تات' کی تعداد ۵۸،۳۲۲ دکھائی گئی ہے۔ *The Great Russian Encyclopaedia*، ج ۳۲/۲، ۱۹۰۱ء میں ان کی مجموعی آبادی ایک لاکھ ستتیس ہزار بتائی گئی ہے۔ سوویٹ حکومت کی ۱۹۲۶ء کی مردم شماری کے مطابق ان کی تعداد بلحاظ زبان ۹۸،۰۲۰ ہے اور بلحاظ قومیت ۲۸،۷۰۵؛ پہلی قسم میں ماوراے خزر کے ۹۷۰ 'تات' بھی شامل ہیں (یعنی تاجیک جنھیں ترکمان 'تات' کہتے ہیں)۔ اس کے علاوہ آذربایجان کی سوویٹ جمہوریہ میں گیارہ ہزار افراد فارسی زبان بولتے ہیں، جن میں کچھ 'تات' بھی ضرور شامل ہونگے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ نوے ہزار آدمی ایسے ہونگے جو 'تاتی' زبان بولتے ہیں۔ تات کی تعداد میں کمی کی وجہ یہ ہے کہ وہ رفتہ رفتہ ترک بن رہے ہیں۔

وہ یہودی جو تاتی زبان بولتے ہیں (''پہاڑی یہودی''؛ ترکی: داغ چفوتی) ۱۸۸۶ء میں ان کی تعداد اکیس ہزار تھی یعنی دس ہزار دیہات میں اور گیارہ ہزار شہروں میں؛ ان کی سب سے بڑی نو آبادیاں قبہ (۶۲۸۰)، دربند، تمرخان شورا، گروزنی اور نالچک (قبار طاے Ḳabarda کے علاقہ کے ایک چرکسی ضلع) میں ہیں۔ یہ لوگ قبان Kubān کے اطراف [رک بان] میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ان یہودیوں کی بولی حروف حلقیہ کے لیے مشہور ہے۔ اس میں ہمیں 'حا' 'عین' 'طا' اور 'ضاد' کا استعمال خالص ایرانی الفاظ میں بھی ملتا ہے (حفد = سات، اسپ (= عسب؟) = گھوڑا، ضسندہ = جان، طر = تر)۔ ملر ''یہودی تاتی'' کی خصوصیات یوں بیان کرتا ہے: ''یہ ایک ایرانی بولی ہے، جس کا لب و لہجہ سامی ہے، جس کی اصوات، اوزان و ابنیہ (جزوی طور پر) ترکی نمونے پر ڈھالی گئی ہیں''۔ لب و لہجے کے متعلق صرف یہی بات کافی ہے کہ یہ یہودی پہلے عربی بولا کرتے تھے یا زیادہ سادہ طریق سے یوں کہا

جا سکتا ہے کہ داغستان کے لوگوں کے قرب کی وجہ سے ان کا لب و لہجہ ایسا ہے۔ اہل داغستان نہ صرف "ع" اور "ح" کی آوازوں سے آشنا ہیں، بلکہ ہمیشہ عربی ادب سے بھی بہرہ مند ہوتے رہے ہیں اور ماضی قریب تک ان کی خط و کتابت بھی عربی زبان ہی میں ہوتی رہی ہے۔ اس کے علاوہ مسلمان تاتیوں کے ہاں بھی "ع" اور "ح" کی آوازیں موجود ہیں۔ تاتی زبان پر ترکی زبان کے اثرات کو زیادہ مبالغے کے ساتھ بیان نہیں کرنا چاہیے۔ ملّر نے تکوین و ترکیب کلمات کے مظاہر اور ایک ہی لفظ کے مقاطع میں جو صوتی ہم آہنگی کا اثر assimilation دریافت کیا ہے اس کی نظیریں خالص فارسی الفاظ میں بھی ملتی ہیں۔ ایرانی اثر ان یہودیوں کی صرف زبان ہی پر نہیں پڑا، بلکہ ان کے شعبی اساطیر (فوک لور) میں بھی اس کا عکس پایا جاتا ہے؛ مثلاً (سرآوی = جل پری، اژدہاے مار۔ اژدہا وغیرہ)۔

ارمینیہ (مترسی [مدرسہ] کے چھوٹے قصبے، کلوال وغیرہ) کی تاتی زبان کی خصوصیت یہ ہے کہ حروف مدہ کی آوازوں کو زیادہ سادہ یعنی مقصور بنا دیا جاتا ہے۔ (آ > ا) اور بعض حروف صحیحہ کے آخر میں ہای مخلوط کی آواز بڑھا دی جاتی ہے۔

قفقاز کے تات آج کل چاروں طرف سے ترکوں اور داغستانیوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ ان کا موجودہ وطن اور مقام اور ایرانیوں کی آبادی کا بڑا حصہ ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہا ہوگا۔ قفقاز کے مشرقی سلسلۂ کوہ کے ساتھ ساتھ اور دربند کی جانب کو نکلتی ہوئی ان کی آبادی کی موجودگی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے جغرافیائی محل وقوع سے مقصود یہ ہوگا کہ کوہستان کے قدرتی خط دفاع کو شمالی حملہ آوروں کی روک تھام کے لیے ایرانی نوآبادیوں کے ذریعے سے مزید مضبوط و مستحکم بنایا جائے۔ ایک دلآویز گمان یہ ہے کہ یہ تات لوگ ان قدیم نوآبادیوں کے اخلاف ہیں جنہیں ساسانی بادشاہوں نے دربند کے استحکام کے لیے داغستان میں لا بسایا تھا۔ بقول بلاذری، ص ۱۹۴، انوشیروان (۵۳۱ء تا ۵۷۹ء) نے دربند تا شابران (قب شیروان) کے علاقوں میں سیسکان (Sisakan) کے باشندوں (السیاسیجین) کو لا کر آباد کیا تھا۔ سیسکان کا صوبہ دریاے ارس کے بائیں کنارے پر آذربایجان کے عین شمال میں واقع تھا اور عملی طور پر نخچوان اور اس کے گرد و نواح کے پہاڑی علاقے پر مشتمل تھا۔ سیسکان کے باشندے عیسائی تھے لیکن سیاسی اور لسانی لحاظ سے سلطنت ارمینیہ میں ایک خاص مقام رکھتے تھے۔ ۵۷۱ء میں انہوں نے ساسانی بادشاہ سے درخواست کی کہ ان کے علاقے کو ارمینیہ سے علحدہ کرکے آذربایجان میں شامل کر دیا جائے، قب مارکوارٹ (Marquart): *Erānšahr*، ص ۱۲۰ تا ۱۲۲؛ Hübschmann: *Die altarmen. Ortsnamen*, *Indog. Forschungen*, XVI., ۱۹۰۴ء: ص ۲۶۳ تا ۲۶۶ و ۳۴۷ تا ۳۴۹۔ ایک متاخر تالیف دربند نامہ مرتبہ کاظم بیگ *Mém. présentés à l'Académie des sciences par divers savants*, VI., سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۱ء: ص ۴۶۳ میں لکھا ہے کہ "انوشروان نے دربند کے گرد و نواح میں آذربایجان اور فارس کے آدمی آباد کیے (شابران، مشکور کا علاقہ؛ قب لفظ قبہ) اور دربند کے جنوبی شہروں میں عراق اور فارس کے باشندوں کو لا کر بسایا۔ مگر اسی مصنف کے قول کے مطابق (ص ۵۳۰) دربند کے گرد و نواح کے قلعے عباسی خلیفہ المنصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء) کے زمانے میں از سر نو تعمیر ہوے اور اس موقع پر موصل اور شام کے عربوں کو ان میں آباد کیا گیا۔ جو مقامات بطور خاص مستحکم کیے گئے ان میں مطاعی اور کماخی وغیرہ خاص

طور پر قابل ذکر ہیں جن میں آج کل 'تات' آباد ہیں۔ ان حالات سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ مطاعی وغیرہ میں 'تات' کی موجودگی آٹھویں صدی سے بعد کے انتقال آبادی پر دلالت کرتی ہے، لیکن دربندنامہ کا متن، جس کا فارسی اصل ابھی تک دستیاب نہیں ہو سکا (قب بارٹولڈ (Barthold): Irān، ج ۱، لینن گراڈ ۱۹۲۶ء: ص ۳۲ تا ۸۵)، یقینی نہیں (کلاپروٹ (Klaproth) کے ترجمے کے مطابق تین سو خاندان، جو مطاعی میں آ کر آباد ہوئے، تبسرن (Tabasaran) سے آئے تھے!) ۔ غرض تاریخی ماخذ جو ہمیں دستیاب ہو سکے ہیں ان سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ دربند کی نوآبادیاں نسلی اعتبار سے بہت کچھ مخلوط ہیں۔ اس کے برعکس تاتی اپنی عام خصوصیات کے لحاظ سے موجودہ زمانے کی زبان معلوم ہوتی ہے جس میں (سوائے حرف ر کے غلبے کے) قدامت کے خاص آثار کچھ نہیں پائے جاتے، حالانکہ ایسی زبان کے لیے، جو مدت سے متروک ہو چکی ہو، یہ آثار ضروری ہیں۔ یہودیوں کی تاتی بولی کا سوال ضمنی سا ہے، کیونکہ اگر وہ داغستان میں تات کے آنے سے پہلے (قب میلر: Introduction، ۱۸۹۲ء) بھی آباد ہوئے ہوں تو بھی یہ ممکن ہے کہ انہوں نے اپنی پرانی زبان (عبری؟) کی جگہ یہی زبان اختیار کر لی ہو۔

باقی رہا تاتی زبان کے عام تعلقات کا سوال، سو آذربایجان کی کئی ایرانی آبادیوں میں آج تک تاتی بولیوں کے مطابق حرف ر کے غلبے کی مثالیں ملتی ہیں اور اردبیل کے علاقے میں تو ایسی مثالیں چودھویں صدی سے موجود ہیں (احمد کسروی: آذری، زبان باستان آذربایجان، طہران ۱۳۰۳ھ/ ۱۹۲۴ء)۔ اسی طرح ارمنی زبان میں ایرانی کے جو دخیل الفاظ قدیم زمانے سے موجود ہیں (Mōĝa > Mai؛ spāŝpat > rappset)، ان سے بھی یہ ظاہر ہے کہ ارمنیوں کے ہمسائے ایرانیوں میں یہ خصوصیت بڑے قدیم زمانے سے موجود تھی (مارکوارٹ: Erānšahr، ص ۱۴۳، حاشیہ ۲؛ Bartholomae: Indogerm. Forsch.، ضمیمہ جلد ۱۹، ۱۹۰۶ء؛ ص ۳۳، حاشیہ ۱)۔ دوسری عجیب و غریب خصوصیت لاہیج شہر کا نام ہے، جس میں تات (کوک چای کے منبع پر) آباد ہیں اور شاید گرجستانی تاریخ میں بروسہ (Brosset: ۱: ۹۳۳) ۱۱۲۰ء کے تحت اسی شہر کا ذکر ہے (Laidik یا Lidatha)۔ وہاں کے باشندوں کا اپنا خیال یہ ہے کہ وہ لاہیجان (رکّ بان) سے آئے تھے۔ میلر نے ۱۹۲۸ء میں موقع پر تحقیقات کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ لاہج کی زبان کی اپنی ہی چند خصوصیات ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ تات کی کچھ نوآبادیاں دوسروں کی نسبت ذرا بعد کے زمانے میں علاقۂ ماورائے قفقاز میں قائم ہوئی ہوں اور زیادہ تعداد والے گروہ کی زبان نے آس پاس کے علاقے کی بولیوں کو ہموار کر دیا ہو (باقی خانوف کی گلستان ارم، باکو ۱۹۲۸ء، ص ۱۳ کے مطابق مسکینجہ (Miskinja) کے باشندوں کے اسلاف علاقۂ شمور میں شاہ طہماسپ اول کے عہد میں استرآباد سے آئے تھے)۔

مآخذ: (۱) بیریزین (Berézine): Recherches sur les dial. persans، قازان ۱۸۵۳ء، ص ۰ تا ۲۳ (تاتی زبان کی صرف و نحو)؛ (۲) ڈورن (Dorn) کے مواد کے لیے دیکھیے اس کی Caspii، روسی طبعات، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۴۵ء، ص lxii، ۲۰۰، ۳۵۳، ۳۹۳ اور خاص کر میلر: ۱۹۰۰ء (مذکورۂ ذیل)؛ (۳) میلر Vsevolod F. Miller: Materiali dlia izučeniya yevreisko-tatskago yazika، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۲ء (ماخذ [۳ مقالے روسی زبان میں]؛ تمہید، متن [۵ تاریخی کتابیں]، مفردات)؛ (۴) Arminano-tatskiye teksti, Sbornik materialov dlia opisaniya Kawkaza، تفلیس ۱۸۹۳ء، ج ۲/۱؛ ص ۲۵ تا ۳۲؛ (۵) نابیگر

(Geiger): Die Kaspischen Dialecte، در Grund. d. iran. Phil.، ج ۱/۲: ص ۳۴۴ تا ۳۴۷ (بمواضع کثیرہ؛ مواد بہت کم)؛ (۶) ملّر: Očerk fonetiki yewr. tat. narečiya, Trudi po vostok. Lazar. Instituta، کراسہ ۲۴، ماسکو ۱۹۰۰ء؛ (۷) ایضاً: Očerk morfologii yewr.-tat. narečiya، محل مذکور، کراسہ ۲۷، ۱۹۰۰ء؛ (۸) ایضاً: Tatskiye etiüdi، حصہ ۱، محل مذکور، کراسہ ۳۲، ۱۹۰۵ء (ص ۱ تا ۹۲: لاہج کے تات مسلمانوں کی بولی میں گیارہ تاریخیں؛ ص ۹۳ تا ۹۷: تاتی روسی فرہنگ)؛ حصہ ۲، محل مذکور، کراسہ ۲۴، ۱۹۰۷ء (صرف ونحو)؛ (۹) ایضاً: Yewr.-tat. ma'ali, Zap.، ج ۱۶، ۱۹۰۴ء، کراسہ ۴: ۰۱۷ تا ۰۲۹؛ (۱۰) کورش (Korsch): Sledi dialect. č v srednepe s. yazike, Drevnosti vostoč. Ilhatacizma v، ج ۳/۲، ماسکو ۱۹۰۳ء: ص ۱ تا ۱۰؛ (۱۱) قفقاز کے تاتوں کے متعلق قب: اریکرٹ (Erckert): Der Kaukasus und seine Völker، لیزگ ۱۸۸۷ء، ص ۲۲۰؛ (۱۲) کوولوسکی (Kowalewski): O yuridičeskom bïte tatov, Izvestiya Obšč. Liubit. Yestestvoznaniya، ماسکو ۱۸۸۸ء، ۵۸، کراسہ ۲: ص ۳۴ تا ۳۹؛ (۱۳) لاہج پر قب محمد حسن افندی Mamed-Hasan Efendiew: در Sborn. mater.، ج ۲۹، تفلیس؛ (۱۴) پہاڑی یہودیوں کے متعلق قب مآخذ کے ماخذ اور قب H. Rosenthal در Jewish Encyclop.، ج ۴، ۱۹۰۲ء: ص ۸۲۲ تا ۸۲۹؛ (۱۵) کردوف (Kurdov): Gorskiye yewrei Dagestana, Russ. antropol. journal، ماسکو ۱۹۰۵ء، کراسہ ۳ و ۴: ص ۵۷ تا ۸۸؛ (۱۶) ایضاً: Gorsk. yewrei Shemakh. uyezda، محل مذکور، ۱۹۱۲ء، کراسہ ۲ اور ۳: ص ۸۷ تا ۱۰۰؛ (۱۷) ایضاً: Tati Daghestana، محل مذکور، ۱۹۰۷ء، کراسہ ۳ و ۴: ص ۶۹ تا ۹۶ (مصنف یہ ثابت کرتا ہے کہ نسلی نقطۂ نظر سے دربند کے مغرب کے سات گانووں کے تات باکو کے تاتوں اور ایرانی تاتوں سے بالکل الگ ہیں اور ترکوں سے ان کا تعلق زیادہ معلوم ہوتا ہے)۔

(V. MINORSKY مینورسکی)

تاتار: تتار اور تتر بھی لکھا جاتا ہے، ایک قوم کا نام مگر اس نام کا مفہوم مختلف زمانوں میں مختلف رہا ہے۔ آٹھویں صدی میلادی کے 'اورخونی' (Orkhon) کتبوں میں جو ترکی زبان میں ہیں 'تیس تاتاروں' اور 'نو تاتاروں' کا ذکر آتا ہے، جیسا کہ ٹامسن (Thomsen: Inscriptions de l'Orkhon، ہلسنگفورز ۱۸۹۶ء، ص ۱۴۰) کا خیال ہے اس نام کا اطلاق اس وقت بھی مغولوں یا کسی مغولی شعبے پر ہو رہا تھا لیکن ترکوں کے لیے یہ اصطلاح اس وقت بھی مروج نہ تھی۔ بقول ٹامسن تاتاری بیکال کے جنوب مغرب میں بستے تھے اور تقریباً کیرولین (Kerulen) تک پھیلے ہوئے تھے۔ قتائیوں [رک بہ قرہ ختای] کی سلطنت قائم ہو جانے کے بعد ترکوں کو موجودہ منگولیا سے نکال دیا گیا اور مغول قبائل نے ان کی جگہ لے لی۔ علاقۂ اُتوکان (Ütükän) جس کا ذکر کتبات 'اورخون' میں ترکوں کے مسکن کی حیثیت سے بار بار آیا ہے، بقول محمود کاشغری (۱: ۱۲۳) اس کے اپنے زمانے (یعنی پانچویں صدی ہجری = گیارھویں صدی میلادی کے دوسرے نصف) میں تاتاریوں کے ملک میں شامل تھا ["اسم موضع بقباق تتار" - ادارہ]۔ یہ امر کہ تاتاریوں کی زبان ترکی زبان سے مختلف تھی، محمود کاشغری پر بھی روشن تھا (کتاب مذکور، ۱: ۳۰)۔ تاتاریوں کے کئی دستے ترکوں کے ساتھ شامل ہو کر کچھ اور مغرب کی طرف چلے گئے۔ حدود العالم میں (قب Zap.، ۱۰: ۱۲۱ ببعد) جس کا مصنف نامعلوم ہے، تاتاریوں کو تغزغز (Tughuzghuz) [قب مادۂ غز] (قب بارتولڈ: Otčet o poezdk'e v Srednyuyu Aziyu، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۷ء، ص ۴۳) کا جزو بتایا ہے اور گردیزی (کتاب مذکور ص ۸۲ ببعد) نے قوم کیماک (Kimäk) [رک بان] کا جو دریائے ارتش [رک بان] پر آباد ہے۔ کتاب مجمل التواریخ (حدود

۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء) [طہران ۱۳۱۸ شمسی - ادارہ] میں جس کا مصنف معلوم نہیں (ص ۱۲۴ ب) پادشاہان مشرق کے القاب کی فہرست میں (مذکور در بارٹولڈ : ترکستان، ۱ : ۲۰) ایک تاتاری بادشاہ کے لقب بیغون بیوی حیار (یا شیغون بیغوی جبار؟) کا ذکر ہے لیکن کسی اور جگہ یہ لقب نہیں ملتا۔ سلطان محمد بن تکش (دیکھیے مادۂ خوارزم شاہ) نے قبچاق [رک بآں] کے خلاف جو حملے کیے ان میں سے ایک سنہ ۶۱۵ھ (۱۲۱۸ء تا ۱۲۱۹ء) میں قدر خان بن یوسف تاتاری (طبقات ناصری، ترجمۂ ریورٹی (Raverty)، ۱۸۸۱ء، ۱ : ۲۶۷) کے خلاف بھی تھی۔

ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) کی مغول فتوحات کے زمانے میں تمام دنیا (چین، اسلامی دنیا، روس اور مغربی یورپ) میں ہر جگہ فاتحین کو تتر کہتے تھے (چینی: تاتا (Ta-ta))۔ یہی نام ابن الأثیر (طبع تورن برگ، ۱۲ : ۱۷۸ ببعد ۲۳۶ ببعد) [ملاحظہ ہو طبع قاہرۃ ۱۳۱۳، ج ۱۲ : ص ۱۳۷ ببعد و ۱۹۳ ببعد۔ ادارہ] میں چنگیز خان کے پیشروؤں کے لیے استعمال ہوا ہے، یعنی قبیلۂ نایمان (Naiman) کے لیے جن کا سردار کوچلوک (Küčlük) تھا (دیکھیے مادۂ قرہ ختای)؛ بقول ابن الأثیر (کتاب مذکور ص ۲۳۷) [طبع قاہرۃ ۱۳۱۳، ۱۲ : ۱۳۰۔ ادارہ]) یہ 'پہلے تاتار' (التتر الأولی) تھے۔ رشید الدین جو بظاہر عہد مغول سے قبل لفظ تتر کے استعمال اور اس کے شیوع عام سے بالکل ناآشنا ہے تاتاریوں کا ذکر اس طرح سے کرتا ہے گویا وہ مغول سے بالکل علحدہ ہیں، جن کا خاص مرکز کبھی بوئر نور (Buir or Buyer Nor) (کیرولین کے جنوب مشرق) کا ملحقہ علاقہ تھا۔ بقول رشید الدین "چنگیز خان کی فتوحات کے بعد بہت سے لوگ جنھوں نے اس کی اطاعت قبول کر لی تھی اپنے آپ کو "مغول" (Mongol) کہنے لگے۔ ان سے پہلے کے زمانے میں تاتاری بھی بڑے طاقتور تھے اور بہت سی قومیں اسی نام سے موسوم تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ بلاد ختای، ہندوستان، چین، ماچین میں، قرغزوں کے درمیان، کلار (پولینڈ)، باشقرد (ہنگری)، دشت قبچاق اور بدووں کے شمالی ملکوں اور شام، مصر، مغرب میں، غرض ہر جگہ ترکوں کو آج تک 'تاتار' ہی کہتے ہیں" (متن در *Trudi. Vost. Otd. Arkh. Obshč.*، ۷ : ۶۳ ب)۔

جو شعوب نسل اور زبان کے اعتبار سے مغل ہیں بظاہر وہ اپنے آپ کو ہمیشہ تاتار کہتے رہے تھے مگر چنگیز خان کے عہد کے بعد منگولیا (مغولستان) اور وسط ایشیا میں تاتار کا لفظ کاملاً متروک ہو گیا اور اس کی جگہ 'منگول' نے لے لی، جسے چنگیز خان نے سرکاری طور پر جاری کیا۔ (اسلامی مخطوطات میں یہ کلمہ مُغُول یا مُغُل ہے، افغانستان کے ان باشندوں کے روزمرہ میں جو مغولی الاصل ہیں اور جنھوں نے اپنی زبان کو آج تک برقرار رکھا ہے اس کا تلفظ مُغُول (Moghol) ہے) مغول سلطنت کے انتہائی مغربی حصوں میں کلمۂ مغل کو کبھی فوقیت حاصل نہ ہو سکی، گو وہاں بھی جیسا کہ یورپین سیاحوں نے لکھا ہے یہ لفظ سرکاری طور پر جاری کیا گیا تھا (John of Pian de Carpini اور William of Rubruck؛ *Hakl. Soc.*، ۱۹۰۵ء، اشاریہ، بذیل مادہ Mongol اور Tartar)۔ آلتون اردو (Golden Horde) (دیکھیے مادہ ہائے باتو خان و برکہ (Berke)) کی سلطنت اور بعد میں اس علاقے کی دوسری چھوٹی حکومتوں کے لوگوں کو ہمیشہ 'تاتار' کہتے تھے۔ کریمیا کے ترکی بولنے والے لوگوں کو نہ صرف عثمانی (اور روسی) 'تاتار' کہا کرتے تھے بلکہ وہ اپنے آپ کو خود بھی 'تاتار' ہی کہتے تھے یہ بات ان کثیر التعداد تحریروں سے واضح ہوتی ہے جو لینن گراڈ کی پبلک لائبریری میں محفوظ ہیں،

فتوحات کے زمانے میں ایک مغل لشکر کو ایشیاے کوچک میں بھیج دیا گیا۔ اُن کی اولاد کو (جو بلاشبہ سب کے سب ترک بن گئے) قرہ تاتار (کالے تاتاری) کہا کرتے تھے۔ تیمور کے حملے کے زمانے میں یہ لوگ اماسیہ [رَكّ بآن] اور قیصریہ [رَكّ بآن] کے درمیان خانہ‌بدوشوں کی زندگی بسر کیا کرتے تھے۔ ان کی مجموعی تعداد تقریباً تیس چالیس ہزار ''خانہوار'' (کنبے) تھی (ظفر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۸ء، ۲: ۵۰۲ ببعد)۔ تیمور نے ان تاتاریوں کو بقول ابن عرب شاہ (طبع Manger، ۲: ۳۳۸) سلطان بایزید کے مشورے سے وسط ایشیا میں (خانہ کوچ) بھیج دیا اور علاقۂ کاشغر کے ایک جزیرے میں جو بحیرۂ ایسیک کول [رَكّ بآن، ایسیغ کول در تاریخ رشیدی - طی] میں تھا (اور اب ناپید ہو گیا ہے)، نیز خوارزم میں انھیں رہنے کے لیے مکان دیے گئے۔ ان میں سے ایک شعبہ بلاد آلتون اردو کی طرف نکل جانے میں کامیاب ہو گیا۔ تیمور کی موت کے بعد قرہ تاتار ایشیاے کوچک میں واپس آ گئے۔ ۱۴۱۹ء میں انھیں (یا ان کے ایک حصے کو) بلقان میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں وہ فلبہ (Philippopolis) کے مغرب میں جا کر آباد ہو گئے۔ شہر 'تاتار بازارجغی' (Tatar-Pazardjik) انھیں کے نام کی یادگار ہے۔ (ہامر J. von Hammer: *GOR*، طبع دوم، پسٹ ۱۸۳۴ء، ۱: ۲۹۲)۔

بعد کے زمانے میں روس اور مغربی یورپ میں ہم اکثر اوقات یہ دیکھتے ہیں کہ تاتار کا لفظ عثمانیوں کے سوا تمام ترکی الاصل اُمم کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے۔ اس لفظ کا یہ استعمال راڈلوف کی کتاب *Aus Sibirien*، لیپزگ ۱۸۸۴ء، میں اب بھی جا بجا ہوا ہے۔ اہل چین کی مثال کی پیروی میں یہ نام مغول کے لیے بھی استعمال ہونے لگا؛ خاص کر مانچوؤں کے لیے (قب پیکن کا ''تاتار شہر'')۔

کسی قوم کے مخصوص نام کی حیثیت سے (اب) کلمۂ تاتار دریاے والگا کے طاس میں ترکی بولنے والے لوگوں کے لیے خاص ہو گیا ہے جو قازان، استراخان، کریمیا (یا قریم) اور سائبیریا کے ایک حصے میں آباد ہیں، اسی لیے اتحاد سوویٹ کی مشمولہ اقوام کی فہرست (*spisok*) بابت ۱۹۲۷ء میں تتارِ کریمیا، تتارِ والگا، تتارِ قاسموف [رَكّ بآن]، اور تتارِ توبولسک (Tobolsk) کو علحدہ اقوام مانا گیا ہے۔ سفید روس کے وہ تاتار اِنکے علاوہ ہیں جن کے آبا و اجداد کریمیا کے قیدیوں کی حیثیت سے پولینڈ کو جلاوطن کیے گئے تھے۔ انھوں نے سفید روس کی زبان تو اختیار کر لی لیکن مذہب اسلام پر قائم رہے۔ کریمیا میں اب لوگ تاتار کا نام قبول نہیں کرتے۔ استراخان کے ترکی بولنے والے باشندوں کے متعلق حال ہی میں یہ محقق ہو چکا ہے کہ وہ نوغاے نسل سے ہیں۔ والگا کے درمیانی حصے میں بھی تاتاریوں کے عیسائی ہم‌وطن (یعنی ''Kryashen'' (از روسی *kreščeniy* ''بپتسمہ دیا ہوا'') (راڈلوف: *Wörterbuch*، ۳: ۱۰۱ ببعد) انھیں تاتار ہی کہتے ہیں۔ یہ لوگ اس بات کو زیادہ پسند کرتے ہیں کہ انھیں 'تاتار' کے بجاے 'مسلمان' کہا جائے، کیونکہ لفظ تاتار ان کے کافر آبا و اجداد کے لیے زیادہ موزوں تھا۔ اسی طرح مدت سے عثمانی بھی اسی بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ انھیں 'ترک' نہ کہا جائے۔ انقلاب سے ایک سال پہلے تک، جب کہ قومیت کا اصول جالب توجہ ہو چکا تھا، اس سوال پر بڑی بحث ہوتی رہی کہ انھیں ترک کہا جائے یا تاتار (*M.I.*، ج ۱، ۱۹۱۲ء: ص ۲۷۰ ببعد)۔ اس زمانے میں لفظ 'تاتار' ہی غالب آیا ہے اور ۱۹۲۰ء سے ایک خود مختار اشتراکی (سوشلسٹ) سوویٹ جمہوریہ قائم ہو چکی ہے، جس کا صدر مقام قازان [رَكّ بآن] ہے۔ اس کی آبادی ستائیس لاکھ

اسی ہزار (۲۷,۸۰,۰۰۰) نفوس پر مشتمل ہے، جن میں سے نصف سے کچھ کم یعنی تیرہ لاکھ چھ ہزار دو سو بانوے (۱۳,۰۶,۲۹۲) تاتار ہیں۔ قب اجناس اسم کا جائزہ (اوچرک *očerk*) مصنفۂ پروفیسر ڈی۔ زولوتارف (Zolotarev) در سفر نامۂ موسوم بہ *Povolžye*، ۱۹۲۶ء، ص ۹۹ ببعد (اعداد و شمار سفرنامے کے ص ۱۲۳ و ۱۲۶ پر دیے گئے ہیں)۔

ماخذ مقالے میں آ چکے ہیں۔

(بارتولڈ W. BARTHOLD)

تاج: فارسی زبان کا لفظ ہے جو عربی میں مستعار لیا گیا ہے۔ اس کی اصل قدیم فارسی لفظ تگ *Tag* ہے، قب ارمنی: (*Tag*)، آرامی: تاگا۔ عربی میں تاج کی جمع مکسّر تیجان آتی ہے اور اس سے باب تفعیل تتویج (تاج پہنانا) اور باب تفعل 'تتوّج' (تاج پہننا) بنتا ہے اور 'تائج' بمعنی 'تاجور' یا 'تاجدار' ہے (ہورن (Horn): *Grundriss der neupersischen Etymologie*، سٹریسبرگ ۱۸۹۳ء، ص ۸۱؛ صدّیقی: *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*، گوٹنگن ۱۹۱۹ء، ص ۷۴ و ۸۳؛ فرینکل (Fraenkel): *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۶۲)۔ اپنے نام کی طرح تاج بذات خود قدیم ایران سے آیا ہے۔ قدیم ایرانی بادشاہوں کے تاجوں کی وضع قطع سے جس کا پتا ہمیں ان کے سکوں سے بطریق احسن چلتا ہے عربی علم ادب بھی ناآشنا نہ تھا۔ مثال کے طور پر مسعودی ہمیں بتاتا ہے کہ اس نے رنگین تصویروں کی ایک پرانی کتاب دیکھی تھی جس میں قدیم ایرانی بادشاہ تاج پہنے ہوئے دکھائے گئے تھے۔ اس کتاب کا ترجمہ عربی زبان میں ہشام بن عبدالملک بن مروان اموی کے لیے ہوا (کتاب التنبیہ و الاشراف، مطبوعۂ لائیڈن ۱۸۹۴ء، ص ۱۰۶)۔ اس قسم کی کتابوں کا ایک سلسلہ جن کے نام کتاب سیر الملوک، کتاب التاج وغیرہ تھے، بظاہر اسی مضمون پر ہوگا لیکن یہ کتابیں اب ناپید ہو چکیں۔ کتاب التاج پر قب زکی پاشا کا دیباچہ جو اس نے جاحظ کی کتاب التاج پر لکھا (قاہرۃ ۱۳۳۲ھ/[۱۹۱۴ء])۔ ہمارا گمان ہے کہ حمزۂ اصفہانی کی کتاب تاریخ سِنی ملوک الارض و الانبیاء (برلن، کاویانی پریس، ص ۱۷ و ۲۳ ببعد، ۳۲ و ۳۵ ببعد) میں ایرانی تاج کے متعلق جو بیانات درج ہیں، وہ اسی قسم کے مصادر پر مبنی ہونگے۔ یہی حال مجمل التواریخ کا ہے جس میں حمزہ کا مواد استعمال ہوا ہے اور طبری کے بیانات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ (ان کتابوں کے ماخذ کے باہمی تعلق کے متعلق قب نولڈیکہ (Nöldeke): *Geschichte der Perser und Araber*، لائیڈن ۱۸۷۹ء، تمہید؛ ایرانیوں کے ہاں تاج کے رواج کے متعلق ملاحظہ ہو بالخصوص ص ۹۵ و ۲۲۱ و ۳۰۴ و ۳۸۵ و ۳۵۲؛ A. Christensen: *L'Empire des Sasanides*، کوپن ہاگن ۱۹۰۷ء، ص ۱۴ و ۸۹ ببعد و ۱۰۶؛ ایضاً: *Le Règne du Roi Kawadh I et le Communisme mazdakite*، کوپن ہاگن ۱۹۲۵ء، ص ۲۲ ببعد)۔ عربی زبان میں اوائل کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ سب سے پہلے ضحّاک نے تاج پہنا (دیکھیے قلقشندی: صُبح الاعشٰی، قاہرۃ ۱۳۳۱ھ/[۱۹۱۳ء]، ۱: ۴۱۵)۔

اسلامی زمانے کے مخطوطات کی نقاشی (miniatures) میں جو قدیم ایرانی بادشاہ دکھائے گئے ہیں وہ باقاعدہ تاج پہنے ہوئے ہیں، لیکن ان تاجوں کی شکل و صورت کو کسی طرح بھی مستند نہیں سمجھا جا سکتا۔ ایسی تصویروں میں فرشتوں نے بھی تاج پہن رکھے ہیں، بالخصوص معراج کی فرضی تصویروں میں براق کے سر پر بھی تاج دکھایا گیا ہے۔ (دیکھیے اویغوری زبان کا

معراج نامہ، طبع پاوہ د کورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۸۲ء)۔

عربوں کو تاجوں کی واقفیت پہلے پہل زمانۂ جاہلیت میں ہوئی، کیونکہ ایرانی بادشاہ کبھی کبھی اپنے باجگذار عرب بادشاہوں کو ان کے رتبے کی علامت کے طور پر تاج دیا کرتے تھے؛ مثلاً انہوں نے امرؤالقیس لخمی (م ۳۲۸ء) کو تاج دیا۔ (قب Clermont-Ganneau کی Recueil d' Archéol Or، ۶ : ۳۰۷: Le roi de "tous les Arabes" اور ۷ : ۱۷۶ ببعد: Le Tâdj-dâr Imrou 'l-Qais et la royauté générale des Arabes؛ لڈزبرسکی (Lidzbarski): Ephemeris، ۲ : ۳۵ و ۳۷۵۔ اکلیل اور تاج کے باہمی فرق کی بابت بھی دیکھیے کتاب مذکور۔ مؤخرالذکر یعنی تاج سے بظاہر سر پر پہننے کا سیدھا سادا زرین حلقہ مراد ہے)۔ اسی طرح انہوں نے نعمان ثالث لخمی کو تاج دیا (روتھ شٹائن (Rothstein): Die Dynastie der Lahmiden in al-Ḥîra، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۱۲۸) اور ذوتاج ھوذۃ بن علی کو جو رسول [مقبول ؐ] کے زمانے میں یمامہ کا عیسائی حاکم تھا اور روایت ہے کہ اسے آنحضرتؐ نے اسلام قبول کرنے کی دعوت بھی دی تھی (ابن ہشام: طبع وسٹنفلٹ، ص ۹۷۱؛ قلقشندی: ۶ : ۳۷۹؛ فرینکل: ص ۶۲؛ طبری: ۱ : ۹۸۵؛ نولڈیکہ: Geschichte d. Perser u. Araber، ص ۲۵۸)۔ تاج اور تاجداروں کی شان و شکوہ کا ذکر شعراء نے اکثر کیا ہے (دیکھیے صدیقی: ص ۸۳؛ مبرّد: کامل، ص ۲۳۹ ببعد جس میں تاج کو یمن کی خصوصیت بتایا گیا ہے۔ ممکن ہے یمن اور اہل حبشہ کے پرانے تعلقات کی یاد اس میں مضمر ہو۔ اہل حبشہ کے تاج کے متعلق قب نولڈیکہ: Geschichte، ص ۲۲۵ و ۲۳۳)۔

خسرو ثانی کا مشہور تاج اس مال غنیمت میں شامل تھا، جسے عربوں نے طیسفون سے حاصل کیا (کرسٹن سن: L'Empire، ص ۹۰)، لیکن تاج عربوں میں کچھ غیر ملکی اور نادر و غریب شی سا رہا۔ حدیث میں آیا ہے ''العمائم تیجان العرب'' ''عمامے عربوں کے تاج ہیں'' یعنی لسان العرب [۱۵ : ۳۲۰] وغیرہ کی عام تشریح کے مطابق ''عمامے بھی عربوں کے لیے ایسے ہیں جیسے بادشاہوں کے لیے تاج،'' کیونکہ عام طور پر بدوی ننگے سر ہوتے ہیں یا قلانس (ٹوپیاں قب مادۂ قلنسوۃ) پہنتے ہیں؛ عمامے ان کے ہاں کم مستعمل ہیں۔

اسلام میں کسی طرح کا باقاعدہ شاہی تاج یا رسم تاجپوشی نہیں ہے جسے اہل مغرب کی طرح شاہی اقتدار کی علامت سمجھا جاتا ہو۔ جب تاجوں کا کہیں ذکر آتا ہے تو مراد غیر ملکی بادشاہوں مثلاً اکاسرہ یا قیاصرہ وغیرہ ہی سے ہوا کرتی ہے۔ 'تاجُ البابا' سے پوپ کی مثلث کلاہ مراد ہے۔ 'تاجُ الاسقف' بشپ یا لاٹ پادری کی بُرطُل یعنی وہ ٹوپی جس کی چوٹی پر گہرا کٹاؤ ہوتا ہے، البتہ صرف 'تاجُ الخلافۃ' سے ہمارا ذہن بادی الرأے میں کسی مسلم بادشاہ کے تاج کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ خلیفہ کا یہ تاج جو 'الآلاتُ الملوکیۃ' یعنی بادشاہت کی علامات میں شامل سمجھا جاتا ہے، اس کا ذکر عباسی دور سے پہلے کہیں نہیں ملتا اور کہا گیا ہے کہ اس خاندان نے قصداً خلفاے راشدین[رض] اور بنو امیہ کے معمول کے خلاف ایرانی روایات کی تقلید کی (نولڈکہ: Geschichte، ص ۴۰۳)۔ خلیفہ یہ تاج اعیاد کے مواکب میں پہنا کرتا تھا۔ قلقشندی (۳ : ۴۷۲ و ۴۸۳۔ وسٹنفلٹ، Calcaschandi، ص ۱۷۲ و ۱۸۲) مصر کے فاطمی خلیفہ کے تاج کا حال بیان کرتا ہے، اس کے بیان سے ظاہر ہے کہ یہ باقاعدہ تاج نہ تھا، بلکہ ایک عمّامہ تھا جس میں افراط سے جواہرات ٹنکے ہوئے تھے۔ ان جواہرات میں سے ایک بہت ہی بڑا تھا جسے 'الیتیمۃ' کہتے تھے، اس کا وزن سات درہم تھا۔

عمامے کا رنگ فاطمیوں کے شعار کے مطابق سفید تھا اور اس کی صحیح بندش (''شدّ التاج الشریف'') کے لیے ایک خاص عہدہ دار ('شادّ' بعد کے زمانے میں 'لفّاف') کو مقرر کرتے تھے (قب Inostrancev: *The ceremonial procession of the Fātimid Caliphs*، بزبان روسی، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۵ء، ص ۶۳؛ ابن الصّیرفی: قانون دیوان الرسائل، طبع بہجۃ، ص ۲۷، س ۱)۔ حفصی سلطان بھی اپنے 'سواکب' کے موقع پر تاج پہنا کرتا تھا (قب ابن فضل اللہ: مسالک الأبصار، اقتباس: وصف أفریقیه و الأندلس، طبع حسن حسنی عبدالوہاب، تونس (حدود ۱۹۲۲ء)، ص ۲۲، عدد ۲).

جیسا کہ اکثر اوقات صراحۃً مذکور ہے ان خلعت ہائے فاخرہ میں جو خلیفہ یا سلطان والیوں اور سفیروں وغیرہ کو بھیجا کرتے تھے، عام طور پر ایک 'تاج' بھی شامل ہوا کرتا تھا، چنانچہ قلقشندی (ج ۸: ص ۳۷۵ ببعد) لکھتا ہے کہ تخت نشینی کے موقع پر خلیفہ نے خلعت، تلوار وغیرہ کے ساتھ ایک تاج مذہّب (''التاج المرصّع''، قب نیز وستنفلٹ: *Statthalter*، ۳ : ۲۸) امیر الامراء کو بھجوایا۔ عہد مملوک کے امیروں کے شعاروں (نشانہائے خانوادگی arms) پر اس قسم کا تاج بھی امتیازی نشان کے طور پر ملتا ہے۔

سلاطین عثمانیہ کے لباس سر کو بھی تاج ہی کہا کرتے تھے، یہاں تک کہ عثمان اول کے متعلق بھی مشہور ہے کہ اس نے 'تاج خراسانی' زیب سر کیا (ڈوساں (d'Ohsson)، ۲ : ۱۳۵)۔ فاتح قسطنطنیہ کی جو تصاویر بلینی (Bellini) نے بنائیں ان سے ہمیں یقینی طور پر اس کے لباس سر کا پتہ چلتا ہے۔ وہ ایک بڑا عمامہ اور تاج پہنے ہوتا ہے، اس عمامے کی اندرونی کلاہ مقطوع الرأس مخروطہ ہے جس کا رنگ عموماً سرخ ہے اور جو موج دار (بخیہ دوز؟) ہے۔ اس کلاہ کے گرد باریک کپڑے کا اصل عمامہ (''صاریق'') لپٹا ہوتا ہے۔ فاتح کے عمامے کا نمونہ جو اس کی تصویروں میں ہے تمغوں پر بھی کندہ ہے۔ جب ہم ایک تمغے کی پشت پر تین رسمی تاج دیکھتے ہیں جن کے بارے میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان سے ولایت ہائے ایشیا، یونان اور طرابزون مراد ہیں جو متحدہ طور پر حکومت عثمانیہ کے زیرنگین تھیں، تو یہ بات غالباً واضح ہوتی ہے کہ اس تمغے کی تجویز و تکمیل کسی یورپی ماہر فن ہی نے کی ہوگی (قب ہل (G. F. Hill) در *Numismatic Chronicle*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۸۷ تا ۲۹۸ اور لوحہ xiv)۔ کاراباسک (Karabacek) سلاطین عثمانیہ کے تاجوں کے متعلق پوری تفصیل دیتا ہے۔ اس کے نزدیک ایرانی ترکی تاج عربی بولنے والے ملکوں کے طُرطُور سے ملتا ہے جو ایک اونچی ٹوپی ہے جس کی تصویر بہت ہی ابتدائی زمانے یعنی ساتویں صدی میلادی کے ایک ورق بردی پر ملتی ہے اور جس کی وضع قطع مرور زمانہ سے بدلتی رہی۔ انھیں ان زنانی ٹوپیوں ''ہِنین'' (hen [n] in) سے بہت مشابہت ہے جو چودھویں صدی سے لے کر سولھویں صدی تک فرانس اور ہسپانیہ کی خواتین استعمال کرتی رہیں۔ کاراباسک کا خیال ہے کہ یہ ٹوپی (اپنے عربی نام حُنینی سمیت) براہ راست مشرق سے آئی۔ اس لباس سر کے خاص خاص نمونے آج بھی عورتوں میں مروج ہیں؛ مثلاً لبنان کے دُرزیوں (Druses) کے ہاں اور الجزائر اور تونس میں۔ موجودہ زمانے کے مصر میں 'قُرص' کا استعمال عورتوں کے لباس سر کی حیثیت سے جو وجود میں آیا ہے، وہ بھی اسی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ قرص رکابی کی شکل کی آرائشی چیز ہے جو سونے اور جواہرات سے بنائی جاتی ہے، اسے اونچی سی ٹوپی کے چندوے پر سی دیتے ہیں اور بعض اوقات اس کا وزن خاصہ ہوتا ہے۔ یہ قرص عورت کے جنازے کے 'شاہد' یا بالائی حصے پر

رکھ دیا جاتا ہے، جیسے مرد کی میت پر عمامہ (قب لین (Lane): *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، ضمیمۂ الف؛ لین: *Arabian Society in the Middle Ages*، ص ۲۱۸ و ۲۳۳)۔ دونوں کے لیے ایک خاص قسم کے تاج کا استعمال جو دنیا بھر میں رائج ہے، کبھی کبھی کہیں کہیں عالم اسلام میں بھی پایا جاتا ہے۔ (لین: *The Thousand and One Nights*، ۱: ۳۲۳؛ لاگارڈ (Lagarde): ...... *Nachrichten, Arabes mitrati*، Göttingen ۱۸۹۱ء، ص ۱۶۰ ببعد؛ اور مشہور کتاب تاج العروس کا نام بھی اسی پر شاہد ہے، مشرق ترکستان کے لیے قب براکلمان در *Asia Major*، ۲: ۱۲۲)۔

درویشوں میں لباس سر کی حیثیت سے 'تاج' کو خاص مذہبی اہمیت دی گئی ہے۔ تاج کا پہننا "شدّ" [بذیل مادہ] کا ایک ضروری جزء قرار دیا گیا ہے۔ درویشوں کے ہر طریقے کا تاج امتیازی نمونے اور رنگ کا ہوتا ہے۔ اس میں اکثر اوقات بارہ اماموں کی نسبت سے بارہ قطعے (ترک) ہوتے ہیں، بعض میں نو، سات وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ ان کے بیشمار نام اور بہت سی کنائی تعبیریں ہیں (دیکھیے احمد رفعت: مرآة المقاصد، استانبول ۱۲۹۳ء، ص ۲۱۲ تا ۲۱۵؛ براؤن: *The Dervishes*، ص ۱۲۸ ببعد؛ تصاویر در دوسان، ۲: ۲۹۷؛ ایک بڑا رنگین نقشہ بھی ہے جس میں چودہ نہایت اہم درویشی طریقوں کی تفصیل دی گئی ہے۔ اس میں ان کے تاجوں کی تصاویر اور ان کے بانیوں کے سلسلے بھی درج ہیں۔ یہ نقشہ استانبول میں محمود بک کے پریس میں چھپا اور ضیاء بک کے "صنائع نفیسہ رسیم خانہ سی" کی طرف سے ۱۵ شعبان ۱۳۱۳ھ کو شائع ہوا)۔ ایران میں شیخ حیدر (بذیل مادہ، 'تاج حیدری' اسی سے ماخوذ ہے) اور شاہ اسمٰعیل [رک بآں] کے عہد میں ہمیں صوفی 'تاج' کا ذکر ملتا ہے، جو بادشاہ، درباریوں، فوج اور دیگر عہدہ داران سرکار کا لباس سر تھا اور جو خاص رسوم کے ساتھ عطا ہوا کرتا تھا، لیکن غالباً اس کا رواج ان دونوں کے زمانے سے پہلے بھی تھا۔ (دیکھیے کارابسک: کتاب مذکور، ص ۸۲؛ بابنگر (Babinger): *Islam*، ۱۱: ۸۳، ۱ سطر؛ قزلباش کے موضوع پر)۔

'تاج' کا لفظ مجازاً بھی کئی طرح استعمال ہوا ہے۔ متأخر دوروں میں اس لفظ کا استعمال القاب میں بہت عام ہے۔ اس قسم کے القاب جس قدر عہد ممالیک میں مقبول تھے، غالباً اور کسی دور میں نہ تھے۔ اول اول تو معمولی سادہ لقب پر اکتفا کیا جاتا تھا، جیسے سپاہیوں کے لیے "تاج الدین" (قلقشندی، ۵: ۳۸۸)، یا عیسائی کاتبوں کے لیے "تاج الدولہ" (قلقشندی، ۵: ۳۸۷)، پھر دھرے القاب شروع ہوئے؛ مثلاً "عضد الدولة و تاج الملّة" (۵: ۳۹۲)، "تاج العلماء و الحکّام" قاضیوں کے لیے (۶: ۳۱ ببعد) وغیرہ وغیرہ۔ غیر مسلم بادشاہوں کے لیے "بقیة ابناء التُخوت و التیجان" (۶: ۸۰)، "مُخَوّل التُخوت و التیجان" (۶: ۱۷۵) اور "وارث الأسرّة و التیجان" (۶: ۱۷۷) کی طرح کے القاب استعمال ہوتے تھے۔ کتابوں کے ناموں میں تاج کا لفظ مضاف الیہ کے ساتھ استعمال کرنے کی رسم جس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ شاید انھیں القاب کی تقلید میں شروع ہوئی۔

علم ہیئت میں "تاج سعدان" سے مراد زحل ہے اور "تاج الجبّار" سے ایک ستارہ جو کوکبة الجبّار کے قریب ہے، "تاج عمود" سرستون کو کہتے ہیں (دیکھیے زارے و ہیرتس فیلٹ (Sarre-Herzfeld): *Archaeol. Reise*، ۲: ۱۸۵)۔ مرغ اور اسی قسم کے دوسرے پرندوں کی کلغی کو بھی تاج کہتے ہیں۔ عربی زبان میں دریاے Tagus کا نام تاج ہے [کذا]۔ مگر معجم البلدان اور نفح الطیب میں دریا کا نام "تاجُه" دیا ہے، البتہ

سامی بک: قاموس الأعلام میں تاج ہے۔ ادارہ]۔ خلفائے بغداد کے ایک مشہور محل کا نام 'قصر التاج' تھا۔ یہ محل خلفائے معتضد و مکتفی کے زمانے میں [قصر کامل اور۔ ادارہ] مدائن کے قصر ['یعنی کسروی۔ ادارہ] کے بقایا سے تیار ہوا تھا اور دنیا کے سات عجائبات میں سے شمار ہوتا تھا، المقتفی کے زمانے میں بجلی گرنے سے جل گیا (۵۴۹ھ)، اسی کے عہد میں دوبارہ تعمیر ہوا لیکن پایۂ تکمیل کو نہ پہنچا اور المستضیء کے زمانے میں بالکل تباہ کر دیا گیا (۵۷۴ھ)۔ [اور اس کے مسالے سے ایک نیا محل تعمیر کیا گیا، جسے یاقوت کے زمانے میں التاج کہتے تھے۔ ادارہ] (یاقوت، ۱ : ۸۰۶ تا ۸۰۹ ترجمہ در Z.D.M.G.، ۱۸ : ۴۰۳ تا ۴۰۶)؛ ساسی (Sacy) : Chrestomathie، ۱ : ۷۴؛ کریمر (v. Kremer) : Kulturgeschichte، ۲ : ۴۵ (زارے و ہیرتس فلٹ : ۱ : ۹۲؛ ۲ : ۶۳ و ۱۴۸)۔ قاہرہ میں خلفاء کے تفرج خانوں '(مناظر)' میں سے ایک کا نام 'منظرۃ التاج' تھا، جسے بدر الجمالی [رک بآن] نے تعمیر کیا، مگر مقریزی کے زمانے میں برباد ہو چکا تھا۔ (المقریزی، ۱ : ۴۸۱، ۲ : ۱۲۹؛ یاقوت، ملحق، ۵ : ۱۵؛ ساسی : Chrestomathie، ۱ : ۲۲۴ و ۲۲۸)۔

مآخذ: متن میں خاص حوالہ جات کا ذکر آیا ہے ان کے علاوہ بہ طور عام دیکھیے (۱) ڈوزی (Dozy) : Dictionnaire des vêtements، بذیل کلمۂ تاج؛ (۲) ہیسٹنگز (Hastings) : Encyclopaedia of Religion and Ethics بذیل مادّہ 'Crown' : (۳) کاراباسک : Abendländische Künstler in Konstantinopel im 15. u. 16. Jahrhundert, I. Italienische Künstler am Hofe Muhammeds II. des Eroberers 1451—1481, Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss. Wien, Ixii، جلد ۱، ۱۹۱۸ء۔

(W. BJÖRKMA

تاج الدولہ: رک بہ تُتُش۔

تاج الدین: رک بہ السُّبکی۔

تاج الدین بن زکریا بن سلطان العثمانی (الترکی) العبشمی النقشبندی الحنفی السنبھلی مہاجر مکہ۔ آپ شہر سنبھل (ضلع مراد آباد، علاقۂ روہیل کھنڈ) میں پیدا ہوئے، وہیں آپ کی نشو و نما ہوئی، وہیں تعلیم حاصل کی، پھر شیخ طریقت کی تلاش میں بہت سے شہروں مثلاً اجمیر (مزار حضرت خواجہؒ پر) اور ناگور (مزار شیخ حمید الدین ناگوریؒ [الصوفی، السوالی م ۶۷۳ھ] پر) اور دیگر مقامات پر گئے اور وہیں مدت تک ذکر میں مشغول رہے۔ اس کے بعد پھر طلب شیخ کامل میں نکل کھڑے ہوئے، بالآخر شیخ اللہ بخش شطاری گڈھ مکتیسریؒ کی خدمت میں پہنچے۔

جناب شیخ کا یہ دستور تھا کہ تعلیم طریقت دینے سے پہلے خدمات و ریاضات شاقہ سے آزما لیتے تھے اور ایسی خدمت لیتے تھے جس سے نفس کو شکستگی اور تزکیہ حاصل ہو جائے، چنانچہ شیخ تاج الدین کے سپرد یہ کام کیا گیا کہ وہ باورچی خانے کے لیے لکڑی لائیں اور پانی بھرا کریں۔ تین مہینے کے بعد حضرت گڈھ مکتیسریؒ نے ان کو طریقۂ عشقیہ (شطاریہ) کی تلقین کی۔ یہ مرشد کے پاس رہ کر اس طریقے کے اشغال میں مشغول رہے، حتی کہ درجۂ تکمیل کو پہنچ گئے اور مرشد نے انھیں عشقیہ، قادریہ، چشتیہ اور مداریہ طریقے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ تاج الدین دس سال تک شیخ اللہ بخشؒ کی خدمت اقدس میں رہے [اسی طرح شیخ نجم الدین کبریؒ کی روحانیت سے انھیں طریقۂ کبرویہ کی اجازت ملی۔ نزہۃ۔ ادارہ]۔

حضرت خواجہ محمد باقیؒ دہلوی جب ابتدائے سلوک میں پہلی مرتبہ ہندوستان آئے تھے، اس وقت

شیخ تاج‌الدینؒ کی ملاقات ان سے ہو گئی تھی۔

جب خواجہ صاحب دوسری مرتبہ لاہور آئے تو شیخ اللہ بخش گڈھ مکتیسریؒ کا انتقال ہو چکا تھا۔ خواجہ صاحب نے شیخ تاج‌الدین کو بلوا کر تین دن میں سلسلۂ نقشبندیہ کا تمام سلوک طے کرا دیا اور مرید کرنے کی اجازت بھی اپنی طرف سے مرحمت فرما دی۔ آپ دس سال تک حضرت خواجہؒ کی صحبت میں رہے۔

۱۰۱۲ھ میں خواجہؒ کی وفات کے بعد جناب شیخ نے بلاد ہند، عراق اور عرب کی سیاحت کی، آخر میں مکۂ معظمہ میں اقامت گزین ہو گئے۔

ابن فضل‌اللہ محمد المحبّی نے خلاصة الأثر، قاهرة ۱۲۸۴ھ، (۱ : ۴۶۴) میں آپ کے ترجمے میں بعض اکابر وقت کے نام لکھے ہیں، جنہوں نے آپ سے فیض حاصل کیا ہے۔

آپ سے فیض پانے والے ہزاروں مریدوں میں سے چند کے اسماء یہ ہیں: (۱) استاد احمد ابوالوفاء، (۲) شیخ محمد مرزا بن محمد المعروف المروجی الدمشقی، (۳) امیر یحیی بن علی پاشا، (۴) شیخ عبدالباقی بن الزجاجی الزبیدی، (۵) شیخ عبداللہ بن شیخ عبدالرحمٰن الحضرمی العیدروسی، (۶) شیخ محمد علّان، (۷) شیخ ابراہیم بن حسن الحنفی الأحسائی، (۸) شیخ ابوبکر بن سعید بن ابی بکر الحضرمی، (۹) شیخ عبیداللہ بن محمد باقی الدهلوی (المعروف بہ خواجۂ خُرد)، (۱۰) سید محمود بن اشرف الحسینی الامروہی (آپ کے مرید اور داماد) جنہوں نے آپ کے سوانح حیات قلمبند کیے۔

جناب شیخ کی تالیفات محبّی کی رو سے حسب ذیل ہیں:

(۱) نفحات‌الأنس جامی کا عربی ترجمہ [دیکھیے کشف‌الظنون، طبع اول، استانبول، ۲ : ۹۰۹؛ کتاب کے نسخوں کے لیے دیکھیے تکملہ برا کلمان، ۱ : ۲۸۶، ایک نسخہ کتاب خانۂ رام پور میں بھی ہے۔ ادارہ]؛ (۲) تعریب رشحات عین الحیاة از علی بن حسین الواعظ الکاشفی (رشحات کا عربی ترجمہ)؛ (۳) رسالۂ طریقۂ نقشبندیہ، اس میں حضرت خواجہ عبدالخالق غجدوانی کے کلمات مشہورہ کی بہترین شرح کی ہے؛ (۴) الصراط المستقیم؛ (۵) النفحات الالٰہیہ فی موعظة النفس الزکیة؛ (۶) جامع الفوائد؛ (۷) ایک رسالہ جس میں رنگ برنگ کے کھانے پکانے کی ترکیبیں ہیں؛ (۸) ایک رسالہ جس میں درختوں کے نصب کرنے کا طریقہ دیا ہے؛ (۹) رسالہ در باب انواع طب؛ [(۱۰) رسالة فی بیان سلوک النکیروية، (محبی، ۱ : ۴۶۹؛ نزهة ۵ : ۹۹)؛ ایک رسالہ جس کا نام تکملۂ براکلمان ۲ : ۶۱۸ میں رسالة فی سلوک خاصة السادة دیا ہے، شاید مذکورۂ بالا رسالوں ہی میں سے کوئی ہو۔ ادارہ]؛ (۱۱) [آداب المریدین، تکملۂ براکلمان محل مذکور۔ ادارہ]۔

شیخ تاج‌الدین سنبھلیؒ اپنے وقت کے شیخ حرم تھے۔ حجاز میں کثیر التعداد اشخاص آپ کی صحبت میں رہ کر نسبت نقشبندیہ سے مستفیض ہوئے۔ آپ صاحب تصانیف عالیہ تھے۔ آپ نے چہارشنبے کے دن مغرب سے کچھ پہلے ۱۸ جمادی الأولٰی ۱۰۵۰ھ کو انتقال فرمایا [خلاصة الأثر، ۱ : ۴۷۰۔ ادارہ] اور جمعرات کے دن ۱۹ جمادی الأولٰی کو، حرم مکۂ معظمہ میں اس رباط کے اندر جسے خود بنایا تھا، مدفون ہوئے، مگر شیخ کے ہموطن مصنف اسراریة نے سال وفات ۱۰۵۱ھ دیا ہے۔ یہ قبر جبل قُعَیقعان کے پاس ہے، شاہ ولی اللہؒ نے آپ کی قبر کی زیارت کی (مکتوبات مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیة، مطبع احمدی دہلی، ص ۳۰)؛

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنے چند مکتوبات میں آپ کا ذکر کیا ہے۔ ایک میں فرماتے ہیں کہ شیخ تاج الدین سنبھلیؒ حضرت خواجہ محمد باقیؒ کے پہلے خلیفہ تھے، آخر میں [اپنے پیر کے وصال کے بعد] مکۂ معظمہ میں مقیم ہو گئے تھے اور وہیں سپرد خاک ہوئے۔ میں نے اہل مکہ کو متاخرین مشایخ ہند میں کسی کا اتنا معتقد نہیں پایا جتنے وہ شیخ تاج الدینؒ کے معتقد ہیں؛ مکے والے ان کی بہت سی کرامات بیان کرتے ہیں۔ (ترجمۂ اقتباس از مکتوب شاہ ولی اللہؒ در رود کوثر مؤلفۂ شیخ محمد اکرام، طبع کراچی، بدون تاریخ طباعت، ص۱۳۵)۔

ایک دوسرے مکتوب میں ہے: شیخ تاج الدین سنبھلی الوطن اور عثمانی النسب ہیں، شیخ احمد سرہندیؒ کے پیر بھائی اور خواجہ محمد باقی دہلویؒ کے خلفاء میں سے ہیں۔ اذکار نقشبندیہ جو شیخ علیہ الرحمۃ نے لکھے ہیں میں نے اپنے والد ماجد (حضرت شاہ عبدالرحیم فاروقی دہلویؒ) سے پڑھے، انہوں نے خواجہ خُردؒ سے اور خواجہ خُردؒ نے انہیں براہ راست شیخ تاج الدینؒ سے اخذ کیا۔ سلطان روم نے غائبانہ اُن سے حسن عقیدت کا اظہار کیا [مکتوبات مع مناقب بخاری، محل مذکور]۔

الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ (احمدی، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۳۳) میں بھی حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے آپ کا ذکر کیا ہے اور آپ کا ایک پورا رسالہ (جو تصوف میں ہے اور جسے حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے والد ماجد سے سبقاً سبقاً پڑھا ہے) من و عن درج کر دیا ہے۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات میں ایک مکتوب شیخ تاج الدینؒ کے نام بھی ہے (مکتوبات امام ربانی، ۱؍۳۶، مطبع احمدی، دہلی)۔

علامہ سید مرتضیٰ البلگرامی ثم الزبیدی شارح قاموس نے النفحۃ القدوسیۃ میں شیخ تاج الدین سنبھلیؒ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ نے بصرے، یمن، احساء، نجد اور حجاز میں طریقۂ نقشبندیہ کو پھیلایا اور ان علاقوں میں ان کے مریدوں کی بہت بڑی تعداد تھی (رود کوثر، کراچی، ص۱۳۴)۔

مولانا کشمیؒ نے اپنے ایک دوست صالح شامی کی زبانی بیان کیا ہے کہ اس نے ۱۰۳۷ھ کے حج میں عرفات کے میدان میں شیخ تاج الدینؒ کی زیارت کی تھی۔ ان کا حال یہ تھا کہ زیادہ عرصہ ہو جانے کی وجہ سے احرام نہایت میلا تھا، چہرہ غبار آلود تھا، بالوں میں ژولیدگی نمودار تھی، ڈاڑھی سفید تھی، آنکھیں سفر کی مشقت بلکہ بادۂ معرفت کی سرشاری کی وجہ سے سرخ ہو رہی تھیں۔ میں انہیں دیکھ کر بہت متاثر ہوا (خواجہ محمد ہاشم کشمی: المقامات، ص۱۸۷، مطبوعۂ محمود پریس، لکھنؤ)۔

ایک روایت کے مطابق شاہجہان بادشاہ نے شیخ تاج الدینؒ کو لکھا کہ مکۂ معظمہ سے آ کر اپنے دیدار سے مشرف فرمائیے۔ شیخ نے جواب میں لکھا کہ بادشاہوں کا دستور ہے کہ بیت اللہ شریف میں اپنے وکلاء مقرر کرتے ہیں، میں آپ کی طرف سے یہاں وکیل کی حیثیت سے رہوں گا۔

آپ کے صاحبزادے کا نام محمد حارث تھا جنہوں نے ۱۰۵۱ھ میں باپ سے پانچ روز پہلے مکۂ معظمہ میں انتقال کیا۔ دوسرے صاحبزادے کا نام محمد معاذ تھا۔ یہ ۱۰۶۰ھ میں ہندوستان آئے اور شاہجہان کی خدمت میں تبرکات مکہ پیش کیے۔ بادشاہ بہت خوش ہوا (اسراریۃ، ورق ۲۱۳ ب و ۲۱۴ الف، نسخۂ خطی رام پور)۔

مآخذ: [علاوہ مندرجۂ متن کتابوں کے ملاحظہ ہوں: (۱) سید محمود بن اشرف الحسنی الامروہی: تحفۃ السالکین فی ذکر تاج العارفین (شیخ کا مفرد ترجمہ جو اب نہایت کمیاب ہے)؛ (۲) حکیم عبدالحی: نزھۃ الخواطر، طبع حیدر آباد دکن، ج ۵ (۱۳۷۵ھ): ۹۹؛ (۳) براکلمان: G.A L.، ۲: ۵۰۲؛ تکملۂ براکلمان ۲: ۶۱۸ و ۲۸۶؛ (۴) ستوری: ص ۹۰۶ و ۹۶۵؛ سید محمد کمال بن سید محمد لعل سنبھلی: اسراریہ، قلمی نسخہ کتاب خانۂ رامپور میں ہے۔ مطبوعہ فہرست میں درج نہیں۔ اس پر سنہ تالیف ۱۰۹۸ھ و ۱۰۶۹ھ درج ہے مگر اس میں ۱۰۷۰ھ تک کے واقعات ہیں۔ اقتباسات، جو غالباً اسراریہ کے اسی نسخے سے لیے گئے ہیں، مقالہ نگار کے پاس ہیں جن میں امروہے کے بزرگوں کا حال دیا ہے۔ ادارہ].

(نسیم احمد فریدی امروہی)

تاج محل: شہنشاہ شاهجہان [رک بآن] نے اپنی چہیتی بیوی ارجمند بانو بیگم کے لیے یہ خوبصورت مقبرہ آگرے کے مقام پر بنوایا تھا۔ 'تاج محل' بیگم کے لقب 'ممتاز محل' کی تحریف ہے۔ وہ ملکۂ نور جہاں [رک بآن] کے بھائی آصف خان کی بیٹی تھی۔ [تقریباً بیس] برس کی عمر میں اس کی شادی [۹ ربیع الاول ۱۰۲۱ھ/] ۱۰ مئی ۱۶۱۲ء کو شاهجہان سے ہوئی۔ اس سے چودہ اولادیں ہوئیں۔ ایک لڑکی کی پیدائش کے بعد حالت زچگی میں [۱۷ ذیقعدہ ۱۰۴۰ھ] جون ۱۶۳۱ء کو برہان پور میں فوت ہو گئی۔ [باغ] زین آباد نواح برہان پور میں اسے امانۃً دفن کر دیا گیا، لیکن شاهجہان نے جسے اس کی موت سے شدید قلق ہوا یہ عہد کیا کہ وہ اس کی شان کے مطابق مقبرہ تیار کرا کے باہمی محبت کی یاد کو زندۂ جاوید کر دے گا، اس لیے اس کی میت آگرے میں لائی گئی۔ جہاں راجہ جے سنگھ سے ایک قطعۂ زمین حاصل کر کے اسے دوبارہ امانۃً دفن کیا گیا اور اسی موقع پر مقبرۂ تاج [بصرف پنجاہ لک روپیہ۔ عمل صالح] تعمیر ہوا۔ اس مقبرے کی تعمیر اپنی ملحقہ عمارتوں کے ساتھ بائیس برس سے زیادہ مدت [قب عمل صالح، ۱: ۳۰۲] تک جاری رہی۔ اگرچہ اس مدت میں بیس ہزار کاریگر لگاتار کام کرتے رہے۔ ملک بھر کے بہترین مہندسان معماری اور ماہرین عمارت کی ایک مجلس منعقد ہوئی جس میں نقشے پیش ہوئے، جو نقشہ بالآخر منظور ہوا وہ استاد عیسیٰ کا تھا، جو ترکی یا شیراز کا باشندہ تھا۔ اطالوی آبائے اغسطینیہ (Augustinian Father) کے ایک فرد آب منریق (Manrique) کی اس روایت کی تصدیق کہ اس کا میر عمارت شہر وینس کا ایک باشندہ جیرونیمو ویرونیو (Geronimo Veroneo) نامی تھا، نہ تو مقامی تاریخوں سے ہوتی ہے، نہ اس کا ذکر تاورنیہ (Tavernier) برنیہ (Bernier) تیونو (Thévenot) کے سفر ناموں میں ہے۔ ان سیاحوں کی رائے میں یہ عمارت خالصۃً مشرقی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات کچھ قرین قیاس بھی معلوم نہیں ہوتی۔ مقبرہ جو جودھ پوری سنگ مرمر سے تیار ہوا، ایک اونچے چبوترے پر قائم ہے جو ۱۸ فٹ اونچا اور ۳۱۳ فٹ مربع ہے اور اس کی روکار بھی سنگ مرمر کی ہے۔ اس کے ہر کونے پر ایک نہایت خوبصورت تناسب کا منار ہے جو ۱۳۳ فٹ بلند ہے اور جس کے اردگرد تین چھجے ہیں اور چوٹی پر ایک کھلی قبہ دار چھتری۔ اس چبوترے کے عین وسط میں مقبرہ ہے "جو ۱۸۶ فٹ مربع ہے جس کے کونے ۳۳ فٹ ۹ انچ کی گہرائی تک تراش دیے گئے ہیں۔ عمارت مقبرے کی روکار کی بلندی چبوترے سے ۹۲ فٹ ۳ انچ تک پہنچی ہے۔ مقبرے کے وسط میں سب سے بڑا گنبد ہے جس کا قطر ۵۸ فٹ ہے اور جو چھت سے ۷۳ فٹ یعنی چبوترے سے ۱۹۱ فٹ بلند ہے"۔ عمارت کے ہر رخ (واجہہ) پر بلند محرابدار رواق ہے اور ہر رخ پر ایک چھوٹا سا دو منزلہ نشیمن ہے، جس پر قبہ دار چھتری ہے اور ہر

رواق میں باہر والے تین رخوں میں جھجے محراب دار طاق ہیں، جو دو منزلوں میں منقسم ہیں اور جن سے جالی دار کھڑکیوں میں روشنی آتی ہے ۔ ان طاقوں اور بڑے رواقوں پر محرابی چھتیں ہیں ۔ گنبد کے نیچے عین وسط میں ممتاز محل کی قبر کا تعویذ ہے اور اس کے پہلو میں شاہجہان کی قبر کا ۔ دونوں تعویذ کتبوں سے مزین ہیں ۔ ان کے عین نیچے تہخانے میں، جو زمین کی سطح کے برابر ہے، اصلی قبریں ہیں جن پر نقش و نگار تعویذوں کی نسبت کم ہیں؛ تعویذوں والے مرقدوں کے ارد گرد سفید سنگ مرمر کا باریک جالی دار پردہ (مُحَجَّر) ہے ''جو ہندی فن کاری کا لطیف ترین شاہکار ہے'' ۔ رواقوں کے ارد گرد عربی خط کے آرائشی کتبے ہیں اور ساری عمارت کی خوبصورتی کو پچی کاری کی مفرط اور دلآویز آرائش سے چار چاند لگ گئے ہیں۔ تمام منبوسکوں (spandrels)، زاویوں اور اہم تعمیری جزئیات کو قیمتی پتھروں مثلاً سنگ یمانی (agate)، یشب، مرجان، حجرالدم اور عقیق سلیمانی (cornelian) وغیرہ سے مرصع کیا گیا ہے اور ان قیمتی پتھروں کو باہم ترکیب دے کر ایسے سہرے، پیچکیں اور کنگریاں بنائی گئی ہیں جن کا نقشہ ایسا ہی لاجواب ہے جیسے ان کے رنگ دلفریب ہیں ۔ روشنی ''صرف سفید سنگ مرمر کے دھرے باریک جالی دار پردوں'' کے ذریعے اندر آتی ہے ۔ ''جالی کا کام بے حد نازک اور نفیس شکل کا ہے ۔ ایک جالی دیوار کے بیرونی اور ایک اندرونی طرف ہے''۔ مقبرے اور اس کے چبوترے سے پرے دائیں اور بائیں بازو کی عمارتیں ہیں جن میں سے ایک نہایت خوبصورت مسجد ہے ۔ ''ان عمارتوں کے مجموعے سے باغ کے صحن کا ایک پہلو ترکیب پاتا ہے ۔ یہ صحن ۸۸۰ فٹ مربع ہے اور اس سے پرے بیرونی صحن ہے جس کی چوڑائی تو اتنی ہی ہے، لیکن اس کی لمبائی (depth) اس سے نصف کے قریب ہے''۔ فنون لطیفہ کے بعض مدعیوں نے تاج محل کی عمارت کو یونانی اور قوطی فن معماری کے اصول کی رو سے جانچنے کی کوشش کی ہے، مگر حقیقت میں انہوں نے فن کا منہ چڑایا ہے ۔ فرگوسن (Fergusson) نے سچ کہا ہے کہ ''اتنے محاسن کے اجتماع نے اور اس اسلوب کامل نے، جس سے ایک خوبی کو دوسری خوبی کے تابع رکھا گیا ہے، ایسی مکمل چیز پیدا کر دی ہے جس کا جواب دنیا میں نہیں مل سکتا''۔

مآخذ: (۱) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۲ء [۱/۱ : ۳۸۳، عمل صالح ۱ : ۳۳۵] ؛ (۲) E.B. Havell : *A Handbook to Agra and the Taj*، لندن ۱۹۱۲ء ؛ (۳) محمد معین الدین : *The History of the Taj*، آگرہ ۱۹۰۵ء ؛ (۴) جیمس فرگوسن (James Fergusson) : *History of Indian and Eastern Architecture*، طبع James Burgess اور R. Phené Spiers، لندن ۱۹۱۰ء ؛ (۵) یول (H. Yule) اور برنیل (A. C. Burnell) : *Hobson-Jobson*، طبع ولیم کروک (W. Crooke)، لندن ۱۹۰۳ء [بذیل 'تاج']؛ (۶) محمد عبداللہ چغتائی : *Le Tadj Mahal d'Agra* (مقالۂ درجۂ ڈاکٹری)، برسلز ۱۹۳۸ء ۔ ادارہ].

(T. W. HAIG ہیگ)

تاج الملوک : رَكَ بہ بوری.

تاجُه : عربی وادی تاجُه، لاطینی : *Tagus*، ہسپانوی : *Tajo*، پرتگیزی (*Tejo*) ۔ آئبیریا کے جزیرہ نما (مشتمل بر ہسپانیہ و پرتگال) کا سب سے لمبا دریا جو کورۂ کونکہ کے پہاڑوں (Serrania de Cuenca) میں سے تقریباً ۶,۰۰۰ فٹ کی بلندی سے نکلتا ہے اور لزبن (لشبونہ) کے پاس بڑا سا دہانہ (خور) بنا کر سمندر میں گرتا ہے، وہاں تک اس کی کل لمبائی کوئی ۵۵۰ میل ہے (جس میں سے ۱۹۰ میل کی لمبائی پرتگال کے علاقے میں ہے

[مگر قب اینسائکلوپیڈیا بریٹانیکا، ۱۹۰۰ء، ۲۱ : ۵۰۳]) اس کے کنارے پر دریا کے بہاؤ کے رخ چلیں تو ذیل کے قابل ذکر مقامات ہیں : اَرَنْیِتْس (Aranjuez)، الگُدر (Algodor)، طُلَیْطُلَه (Toledo) اور طَلَبِیرَة الملکة (Talavera de la Reina) ہسپانیہ میں، اَبْرَانْتیس (Abrantès)، شَنْتَرِین (Santarem) اور لزبن پرتگال میں۔

عرب جغرافیہ‌دان تاجہ (ٹیگس) کو ایک اہم دریا قرار دیتے ہیں اور طلیطلہ اور لزبن کے بیان میں اس کا ذکر خاص طور پر کرتے ہیں۔ وہ سنگ‌تارا کے مشہور رومن پل ['الداموس' - ادارہ] کا ذکر بھی کرتے ہیں، جو ۱۰۵ء میں قیصر ٹریجان (Trajan) یا ترایان نے القَنْطَرَة کے مقام پر، جسے عرب 'قَنْطَرَةُ السَّیْف' کہا کرتے تھے، تعمیر کرایا تھا قب مادۂ القنطرة؛ نیز دیکھیے مادۂ لزبن و طلیطلہ۔

مآخذ : (۱) الادریسی : صِفَةُ الأندَلُس، متن ص ۱۸۷ و ترجمہ ص ۲۲۸؛ (۲) فانیان (E. Fagnan) : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۳ء، اشاریہ۔

(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

تاجیک : پرانا تلفظ 'تاژیک' و تاژیک (محمود کاشغری، ۱ : ۳۲۳ تژلك)، ایک قوم کا نام، اس کلمے سے ابتداء میں 'عرب' مراد تھے (بعد میں اس معنی کے لیے کلمۂ 'تازی' مخصوص ہو گیا) اس کے بعد اس کا مفہوم 'ایرانی' بمقابلۂ 'ترک' ہو گیا۔ یہ لفظ عرب قبیلۂ طَیّ کے نام سے ماخوذ ہے۔ ایرانیوں سے نزدیک ترین عرب قبیلہ بنو طیّ کا تھا، اس لیے اس قبیلے کا نام تمام عربوں کے لیے استعمال ہونے لگا۔ طائیوں کو "تیسری صدی کے آغاز میں ایک الرُّهاوی (Edessene) نے دیگر شرقیین (Saracens) کے ساتھ تمام بدووں کا نمائندہ لکھا ہے" (Cureton : *Spicil. Syr.* ص ۱۶ سطر آخر در نولڈیکہ : *Z.D.M.G.*، ۶۹ : ۴۱۲)۔ عرب کے معنی میں اس کا مترادف لفظ پہلوی زبان میں تاچیک ہے۔ اوستی میں تچک (Tačik) (قب *Grundr. d. iran. Phil*، ۱ : ۲ و ۱۸۷) اور چینی میں تشی۔ معلوم ہوتا ہے کہ وسط ایشیا کے ایرانی لوگ بھی مسلمان فاتحین کو تازیک کہہ کر پکارا کرتے تھے۔ چونکہ یہ خیال اس وقت عام طور پر غالب تھا کہ اگر کوئی ایرانی اسلام قبول کر لیتا تو وہ بھی عرب بن جاتا (قب طبری، ۲ : ۱۵۰۸، سطر ۱۳)، اس لیے ترکوں کو یہ لفظ پہنچا تو اس کے معنے تھے "مسلمان" یا "دارالاسلام سے آنے والا"۔ چونکہ غیر ترک مسلمانوں میں، جن سے ترک واقف تھے، ایرانیوں کی کثرت تھی، اس لیے ترکی میں تجیک کے معنی ایرانی کے ہو گئے۔ محمود کاشغری (کتاب مذکور) لفظ 'تژیک' کی تشریح 'الفارسی' سے کرتا ہے۔ قوتدغو بلک (خاص کر ص ۸ سطر ۱) میں جو اسی زمانے میں لکھی گئی 'تجیک کو' عربوں سے متمیز کر کے، فارسی تصور کیا گیا ہے قب راڈلوف : *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*، ۳ : ۱۰۹۶)۔ اس زمانے میں خود ایرانی بھی اپنے آپ کو ترکی امراء کے مقابلے میں "تازیک" کہنے لگے تھے، قب مثلاً بیہقی، طبع مورلے، ص ۶۳۷ س ۲؛ ترک اور تاجیک کے درمیان جو فرق ہے اس پر اکثر زور دیا گیا ہے، چنانچہ یہ کہا گیا کہ ترک اور تاجیک کے باہمی تعلقات کا انجام ہمیشہ خراب رہا اور کوئی تاجیک کسی ترک پر کبھی اعتماد نہیں کر سکتا (ظہیرالدین مرعشی، طبع ڈورن، ص ۲۸۸ ["تازیک را ہرگز با ترک اعتماد نبود" - ادارہ] اور ۲۰۳ ببعد ["میان ترک و تازیک مسالک تاریک و مہالک باریک درمیان است و ہمیشہ دوستی و خویشی بعداوت و ناخوشی انجامیده است" - ادارہ]۔ لفظ

تاجیک کا لفظ 'سارت' سے کیا تعلق ہے۔ اس کے لیے قب مادۂ 'سارت'۔ ان دو لفظوں کے استعمال سے ایرانی قوم کی تاجرانہ اہمیت ظاہر ہے۔ 'سارت' کا لفظ ترکی زبان میں اول اول ایسے اسم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، جس کے معنے سوداگر کے ہیں، بعد میں یہ کلمہ ایرانیوں کا نسلی نام ہو گیا جو زیادہ‌تر تاجروں کی قوم سمجھے جاتے تھے۔ اس کے برعکس بعد میں لفظ تاجیک (تیزک) کم از کم تاتاریوں کے ہاں، جو دریاے وانگا (اتیل) کے کنارے آباد تھے "سوداگر" کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ ۱۵۵۲ء میں روسیوں نے قازان فتح کیا تو اس فتح کے حالات کے ایک اصلی مأخذ (شہزادہ کربسکی کے بیان) کے مطابق قازان کے قلعے کے گرد "تازیکوں کی خندق" ("tezickiy" or "tesiiickiy" rov) محیط تھی اور تیزک کے لفظ کے معنے "سوداگر" بتاتے ہیں (قب Karamzin : *Ist. gos. Ross.*، ۸ : ۱۱۰؛ Zarenskiy : *Očork. drevney Kazani*، ۱۸۷۷ء، ص ۸)۔

موجودہ زمانے میں 'تاجیک' کا لفظ کبھی کبھی خالص فارسیوں کے مقابلے میں مشرقی ایرانیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ وہ علاقہ جو استرآباد [رک بآں] اور یزد کے درمیان ہے، تاجیکوں کے مساکن کی مغربی حد سمجھی جاتی ہے۔ ترکستان میں، خصوصاً ازبکوں کے عہد میں، 'تاجیک' بتدریج میدانوں سے بے دخل کر کے پہاڑوں کی طرف نکال دیے گئے ہیں۔ اہل روس ترکستان کے تمام ایرانیوں کو تاجیکوں کے ذیل میں شامل کرتے ہیں یعنی نہ صرف تاجیکی زبان والے خالص تاجیکوں کو، بلکہ پنج (قب آمودریا) کے اور بالائی زرافشان کے کوہستانیوں کو بھی، جنھیں زبان کے لحاظ سے ایک خاص حیثیت حاصل ہے۔ کلمۂ 'تاجیک' کے اس استعمال کے مطابق ۱۹۲۴ء میں تاجیکستان کی خود مختار جمہوریت قائم ہوئی، جس کا پایۂ تخت دوشنبہ ہے (جو بالائی کافر نہاں میں واقع ہے)۔ اسی سال کی مردم شماری کے مطابق تاجیکوں کی تعداد ۸،۲،۱۵۳۲ تھی۔ خود تاجیک لوگ 'تاجیک' کا لفظ مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں؛ متعدد کوہستانی اضلاع مثلاً شغنان اور روشن کے باشندے اپنے آپ کو 'تاجیک' کہتے ہیں اور اپنے ہمسایہ درواز کے باشندوں کو جو تاجیکی زبان بولتے ہیں 'پارسی گوے' کہتے ہیں۔ اس کے برعکس بالائی زرافشان کے لوگ جو فارسی زبان کی ایک بولی بولتے ہیں اپنے آپ کو 'تاجیک' کہتے ہیں اور دریاے یغنوب کے کناروں پر بسنے والوں کو، جو ایک خالص بولی بولتے ہیں، 'غلچہ' کہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ غلچہ بھی اپنی 'یغنوبی' کو تاجیکوں کی زبان سے الگ سمجھتے ہیں۔

'تاجیک' کے نژادی نام کا پرانا اشتقاق (جو اب تک *Grundr.*، ۲ : ۳۰۲ میں موجود ہے اور) جس کی رو سے کلمۂ تاجیک سر کے لباس یعنی تاج سے نکلا ہے، لسانی اور تاریخی وجوہات کی بنا پر قطعی طور پر مسترد کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) خانیکوف (N. de Khanikof) : *Mémoire sur l'ethnographie de la Perse*، پیرس ۱۸۶۶ء (*Recueil de voyages et de mémoires, viii*)؛ (۲) A. Shishov : *Tadžiki. Etnografičeskoye i antropologičeskoye issledovaniye*، تاشکند ۱۹۱۱ء (*Srednyaya Aziya, God ii*)؛ (۳) بارتولڈ : *Tadžiki. Istoričeskiy Očerk* (*Tadžikistan*، تاشکند ۱۹۲۵ء، ص ۹۳ تا ۱۱۲)؛ (۴) M. Andreyev : *Po ethnografii tadžikov. Nekotorїye svedeniya* (وہی کتاب، ص ۱۵۱ تا ۱۷۸)۔

(بارتولڈ W. BARTHOLD)

تاجیکی: تاجیکوں کی زبان [رَكَ بہ تاجیک]۔ ادبی زبان کی حیثیت سے "تاجیکی زبان موجودہ فارسی زبان سے اپنے لکھنے یا بولنے والے کی قابلیت اور تعلیمی معیار کی نسبت سے کم یا زیادہ دور ھوتی ھے"۔ چنانچہ اس قسم کی تاجیکی زبان (جسے ایرانی ادیبوں کی فصاحت و بلاغت تو ملحوظ رہتی تھی مگر وہ "مقامی بولی کے رنگ سے بھی عاری نہ تھی") ازبکان بخارا [رَكَ بآں] کے عہد حکومت میں سرکاری اور کاروباری زبان تھی اور ۱۹۲۰ء کے انقلاب کے بعد تک اس کی یہی کیفیت رہی، مگر ۱۹۲۴ء سے تاجیکی اس خودمختار جمہوریہ کی حدود تک محدود ھوگئی، جو اسی سال وھاں قائم ھوئی تھی۔ پچھلی چند صدیوں میں اس علاقے کے ایک حصے میں، جس میں تاجیکی بولی جاتی تھی، ترکی زبان نے اس کی جگہ لے لی ھے۔ اس کے برعکس کوھستانی علاقوں میں اس نے دوسری بولیوں (مثلاً یغنوبی) کو بیدخل کر کے اپنے رقبے کو اور وسعت دے دی ھے۔ تاجیکی کی لسانی حیثیت اور دوسری خصوصیات کے لیے قب *Grundr. d. ir. Phil.*، ج ۲/۱ : ص ۳۰۷ ببعد اور اس پر فرائی مان (A. Freiman) کے ملاحظات جو اس نے M. Andreyev کی بحث بر *Tadžikistan*، تاشکنت ۱۹۲۵ء، ص ۱۶۳ میں پیش کیے ھیں۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ)

تَادْلَا: (یا تَادِلَا) جسے الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus) نے "تدلہ" *Tedle* لکھا ھے۔ مراکو کا ایک ضلع جو نہ صرف ان سطوح مرتفع پر مشتمل ھے جو مغرب کی طرف اُمّ الرَّبیع کی بلند وادی تک پھیلی ھوئی ھیں، بلکہ وادی العبید سے منابع مُلْوِیّۃ Moluya تک وسطی اطلس کی مغربی ڈھلانیں بھی اس میں شامل ھیں۔ تادلا سے قدیم فصیح اسم نسبت تادْلی ھے، مگر وہ اب شرفائے علاقہ کے لیے تو مستعمل ھے ورنہ متروک ھے اور بجائے اس کے مقبول عام اسم نسبت تادْلَاوی ھے۔

سطوح مرتفع کے علاقہ میں چھوٹے عربی الاصل نیم خانہ بدوش قبیلے آباد ھیں۔ اَرْدِبْغہ، بنی خَیران، بنی زِمُور، سَماعلۃ، بنی عامر اور بنی موسی جن کے مرکزی مقامات وادِ زِم، بجاد (= بجعد بجائے قدیم فصیح نام اَبوالجعد کے) اور دار الدّ (ولد) زِیدوح ھیں۔

بلند وادی ام الربیع (پرانی وادی وانسیفن) کے وسطی حصے میں وہ قوم آباد ھے جسے آیت ربوع کہتے ھیں۔ اس میں ایسے قبیلے شامل ھیں جو قریب قریب تمام خانہ نشین ھیں اور عربوں اور بربروں کی مخلوط نسل سے ھیں۔ ان کے نام گُطایہ (Gṭāya)، سِمگت (Semget)، بنی مادان اور بنی ملال ھیں۔ ان قبائل کے دو بڑے مرکز قصبۂ تادلا اور قصبۂ بنی ملال ھیں۔

وسطی اطلس کی مغربی ڈھلانوں پر شمال سے جنوب کو آئیں تو ھمیں یہ بربر قبیلے ملتے ھیں۔ آیت سِری، آیت عطّا، آیت بوزید، آیت عیّاط اور آیت عتاب۔

کوھستان کے بربری لوگ زناگہ گروہ (= صنہاجہ) سے تعلق رکھتے ھیں۔ میدانوں میں پہلے پہل زَناتہ آباد تھے یعنی وہ بربر جو مِکناس اور ام الربیع کے درمیان خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کیا کرتے تھے اور لُواتۃ (زَنَارۃ)۔ یہاں کے قدیم ترین عرب قبائل جُشَم (بنو جابر و زرارۃ) تھے، ان کے بعد خُلْط آئے، یہ بنو سَعد تھے جنھوں نے قوم مَعْقِل کے قبائل کو ملک میں داخل کیا۔

ایسا معلوم ھوتا ھے کہ قدیم زمانے میں تادلا میں ایسے لوگ آباد تھے جو مذھباً کم و بیش عیسائی یا یہودی تھے۔ جب ادریس ثانی نے یہ علاقہ ۱۷۲ھ (۷۸۹ء) میں فتح کر لیا تو رَوض القرطاس کے مصنف کے بیان کے مطابق ایسے

یہاں مسلمان بہت کم ملے اور عیسائی اور یہودی بہت زیادہ۔ لیو افریقی (الحسن بن محمد الوزّان الزیاتی) جو سولھویں صدی میلادی کے شروع میں تادلا میں موجود تھا وہاں کی بڑی بڑی یہودی نوآبادیوں کا ذکر کرتا ہے۔ تافزۃ میں، جو اس زمانے میں یہاں کا پایۂ تخت تھا، کوئی دو سو گھر یہودیوں کے تھے جو سب کے سب سوداگر اور مالدار صنعت کار تھے۔ موجودہ زمانے میں بھی بجعد اور قصبۂ بنی ملّال میں بہت سے یہودی آباد ہیں۔ قصبۂ بنی ملّال کا محل وقوع وہی ہے جو زمانۂ قدیم کے 'مدینۃ اُدای' کا تھا۔ مدینۃ اُدای عربی بربری مخلوط نام ہے جس کے معنی ''مدینۃ الیہود'' کے معلوم ہوتے ہیں۔ تادلا ان اضلاع میں سے تھا، جنھیں ادریس ثانی کے بیٹوں نے آپس میں تقسیم کر لیا۔ روض القرطاس کے مصنف کے قول کے مطابق یہ شہر احمد کے حصے میں آیا، لیکن البکری کہتا ہے کہ 'دای' (Dāi) جو اس علاقے کا پایۂ تخت تھا یحیی کے قبضے میں تھا۔

تادلا کچھ عرصے کے بعد شالہ [رک بآن] کے بنویفرن (Banu Yafran) (دسویں صدی میلادی سے گیارھویں صدی میلادی تک) کی مملکت میں شامل ہو گیا۔ ۴۴۹ھ (۱۰۵۷-۱۰۵۸ء) میں جب مرابطین نے اغمات پر قبضہ کر لیا تو وہاں کا حاکم لقوط (Laqqūt) بن یوسف مغراوی بچ کر نکل گیا اور اس نے تادلا کے بنویفرن کے ہاں جا کر پناہ لی۔ عبداللہ بن یاسین، جو مرابطین کا سردار تھا، اس کے تعاقب میں وہاں پہنچا اور یہ صوبہ بھی فتح کر لیا۔ ایک مقامی روایت ہے کہ شہر دای مرابطین کے سلطان یوسف بن تاشفین نے منہدم کروا کر اس کی جگہ شہر تاگرارت تعمیر کرایا، جس کے کھنڈرات اب تک اس کے قریبی نواح میں دکھائی دیتے ہیں۔ یہ واقعہ، جس کا تاریخ میں کہیں ذکر نہیں ملتا، شاید یوسف بن تاشفین کے عہد میں ہوا ہو جس نے فزاز کے (جو تادلا کے شمال میں ایک متصلہ علاقہ ہے) قلعوں پر حملہ کیا تھا۔

۵۲۶ھ (۱۱۳۱-۱۱۳۲ء) میں سلطان عبدالمؤمن الموحدی نے تادلا پر قبضہ کر لیا اور اس وقت سے یہ صوبہ، جو فاس اور مرّاکش کی درمیانی شاہراہ پر عین وسط میں واقع تھا، رقیب خاندانوں کا میدان جنگ بن گیا۔ اس شہر کی تاریخ عبارت ہے ان خاندانوں کی باہمی آویزش اور متواتر فتنوں کی تاریخ سے، جو وہاں کے رہنے والے عرب اور بربر قبائل برپا کرتے رہے۔

۶۶۰ھ (۱۲۶۱-۱۲۶۲ء) میں مرینی خاندان کا سردار یعقوب بن عبدالحق مراکش پر حملہ کرنے آیا تو خاندان موحدین کے سلطان المرتضی نے اپنے عمزاد بھائی ابودبوس کو اس کے مقابلے کے لیے بھیجا۔ مرینی فوج نے، جو وادی ام الربیع کے کنارے پر صف آرا تھی، اُمّ الرِّجلین کے مقام پر شکست کھائی۔ شاید یہ دریا وہی گھاٹ ہو جسے آج کل اُمّ الرُّجیلات کہتے ہیں۔

۶۶۶ھ (۱۲۶۷-۱۲۶۸ء) میں مرینی سلطان یعقوب نے تادلا پر حملہ کر کے اسے تاخت و تاراج کر ڈالا۔ اس نے خُلط پر بھی چڑھائی کی جو قبیلۂ بنو جُشَم کی ایک شاخ تھی، یہ لوگ موحدین کے حلیف تھے، لہٰذا موحدین ان کی مدد کو آئے، لیکن انھیں شکست ہو گئی، کیونکہ عین لڑائی کے وقت ان کے عرب حلیف بنو جابر ان کا ساتھ چھوڑ گئے۔ ۷۶۱ھ (۱۳۵۹-۱۳۶۰ء) میں وزیر الحسن ابن عمر نے، جو مرینی سلطان سالم ابراہیم کی طرف سے مرّاکش کا والی تھا، اپنے آقا کے خلاف بغاوت کی اور تادلا میں جا کر پناہ لی، جہاں بنو جابر نے اس کی آؤ بھگت کی، لیکن جب مرینی افواج نے دباؤ ڈالا تو وہ بھاگ کر کوہستان میں

زناگہ کے ہاں جا پہنچا، جنھوں نے آخرکار اسے اس کے تعاقب کرنے والوں کے سپرد کر دیا۔

بنوسعد کی آمد پر ایک بار پھر تادلا میں وادی العبید کے گھاٹ ابوعقبۃ پر فیصلہ کن جنگ ہوئی، جہاں ماہ صفر ۹۴۳ھ (جولائی ۱۵۳۶ء) میں بنی مرین کے پاؤں اکھڑ گئے۔ سترھویں صدی میلادی میں المنصور کے عہد میں اس سلطان کا بیٹا زیدان تادلا پر حکمران تھا۔ اسی صدی کے وسط میں تادلا نے بنوسعد کے تسلط کا جوا اتار پھینکا اور زاویۂ دلاء کے زناگہ بربروں کی مملکت کا ایک صوبہ بن گیا۔ ان میں سے ایک امیر محمد بن الحاج نے سعدیہ خاندان کے سلطان محمد الشیخ کو ابوعقبۃ کے گھاٹ پر ۱۰۵۰ھ (۱۶۴۰-۱۶۴۱ء) میں شکست دی۔ دلائیوں کی بادشاہی اس علاقے پر قائم رہی، تاآنکہ علوی سلطان الرشید نے ان کا زاویہ ۱۰۷۹ھ (۱۶۶۸-۱۶۶۹ء) میں تباہ کر دیا۔ ۱۰۸۳ھ (۱۶۷۲-۱۶۷۳ء) میں علوی سلطان اسمٰعیل نے ابوعقبہ پر اپنے بھتیجے احمد بن محرز کو، جس نے اس کے خلاف بغاوت کی تھی، شکست دی۔

۱۰۸۸ھ (۱۶۷۷-۱۶۷۸ء) میں مولاے اسمٰعیل کو تادلا کے زناگہ کی ایک بہت بڑی شورش دبانا پڑی۔ انھوں نے احمد بن عبداللہ دلائی کی انگیخت پر بغاوت کی تھی۔ ۱۰۹۹ھ (۱۶۸۷-۱۶۸۸ء) میں اسے ایک اور مہم پر جانا پڑا اور اس کے نتیجے کے طور پر اس نے آدخسان (نزد خنیفرۃ)، تادلا اور دلاء کے مقامات پر نئے 'قصبے' تعمیر کیے۔ ۱۱۱۱ھ (۱۶۹۹-۱۷۰۰ء) میں مراکش کے صوبے تقسیم ہوئے تو تادلا مولاے اسمٰعیل کے بیٹے مولاے احمد کے حصے میں آیا، جو اپنے باپ کے تعمیر کردہ 'قصبے' میں رہا کرتا تھا، جسے "قصبۃ تادلا علی ام الربیع" کہا کرتے تھے۔

۱۱۴۲ھ (۱۷۲۹-۱۷۳۰ء) میں سلطان مولاے عبداللہ کو تادلا میں پھر آیت یمور کے خلاف جنگ کرنا پڑی اور انھیں تتر بتر کر دیا گیا۔ ۱۱۷۹ھ (۱۷۶۵-۱۷۶۶ء) میں سلطان سیدی محمد بن عبداللہ کو مجبور ہو کر انھیں کچھ مدت کے لیے فاس کے قریب جبل سلفاط میں جلا وطن کرنا پڑا، ان کی جگہ عارضی طور پر گطایہ (Gitaya)، سمکت اور مجاط کے قبیلوں کو آباد کیا جنھیں بعد میں الغرب کی طرف واپس بھیج دیا گیا۔ ۱۱۹۹ھ (۱۷۸۴-۱۷۸۵ء) میں اسی بادشاہ کو بجعد کے زاویے کو تباہ اور سردار زاویہ محمد العربی الشرقاوی کو قید کرنا پڑا۔ ۱۲۲۲ھ (۱۸۰۷-۱۸۰۸ء) میں سلطان مولاے سلیمان نے بنی موسٰی، آیت عتّاب، زناتۃ اور بنی عیّاط کے خلاف ایک تعزیری مہم بھیجی۔ ۱۲۲۴ھ (۱۸۰۹-۱۸۱۰ء) میں ایک اور فوج کشی ہوئی جو بربران تادلا (آیت سری) کے خلاف تھی۔ اسی طرح اُردیغہ عربوں کے خلاف بھی ایک مہم بھیجی گئی۔ مولاے سلیمان ہی نے بجعد کی مسجد اور ام الربیع کا پل تعمیر کرایا تھا۔

۱۲۶۹ھ (۱۸۵۲-۱۸۵۳ء) میں سلطان عبدالرحمٰن بن ہشام نے بنی موسٰی سے، جنھوں نے اپنے والی احمد بن زبدوح کو قتل کر ڈالا تھا، بدلہ لیا۔ ۱۲۸۹ھ (۱۸۷۲-۱۸۷۳ء) میں سلطان سیدی محمد بن عبدالرحمٰن نے تادلا کے عرب قبائل اور بنی موسٰی کے خلاف فوج کشی کی جنھوں نے اپنے والی کے خلاف بغاوت کی تھی (سماعلۃ، بنی زمور، بنی عمیر)۔

۱۲۹۵ھ (۱۸۷۸-۱۸۷۹ء) میں سلطان مولاے الحسن نے علاقے میں سکون پیدا کرنے کی غرض سے بنی موسٰی اور بنی عمیر پر حملہ کیا۔ اگلے سال وہ آیت عتّاب کو سزا دینے کے لیے دوبارہ آیا۔

تادلا علی امّ الرّبیع ہی میں ۱۳۱۱ھ (جون ۱۸۹۴ء) میں فوت ہو گیا۔

ضلعے کا بڑا مذہبی مرکز بُجعد کا زاویہ ہے جس کی بناء محمد الشّرقی نے بنی زمور کے درمیان سولھویں صدی میں رکھی تھی۔ مرابطین شرقاوۃ [رک بآں] کی اہم جماعت اس کی اولاد ہیں۔

مآخذ: (۱) الحسن بن محمد الوزّان الزّیاتی (Leo Africanus): Description de l'Afrique، طبع شیفر (Schefer)، ج ۱/۵ : ص ۲۸۹ تا ۳۰۰؛ (۲) Capt. Peyronnet: Tadla، در Bull. Soc. Géogr. Alger، ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۳ء؛ (۳) J. Cimetière: Notice sur Bou Djad، در R.M.M.، ۱۹۱۳ء، ج ۲۳: ص ۲۷۷ تا ۲۸۹؛ (۴) E. F. Gautier: Médinat-Ou-Dai، در Hespéris، ج ۶ (۱۹۲۶ء): ص ۵ تا ۲۰۔

(G. S. Colin کولن)

تارِم: (Tarim) مقامی (ترکی) تلفّظ تریم۔ موجودہ چینی ترکستان کا سب سے بڑا دریا (تقریباً بارہ سو میل لمبا) ہے۔ غالباً یہ وہی دریا ہے جسے بطلیموس (۶: ۱۶) نے اوئخارذیس (Oikhardēs) لکھا ہے۔ پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی میلادی) میں اس دریا کا ذکر چینی زائر ہیوان چوانگ Hiou n-Thsang: Mémoires، ترجمہ از Stan Julien، ۲: ۲۲۰) نے کیا ہے جو اس کا نام سیتو (سنسکرت سیتا) لکھتا ہے۔ پانچویں (گیارھویں میلادی) صدی میں محمود کاشغری (۱: ۱۱۶) دریائے اُسمی تُرم کا ذکر کرتا ہے جو "بلادالاسلام سے نکل کر (بلاد) اُیغر میں چلا جاتا ہے اور وہاں ریت میں جذب ہو جاتا ہے"۔ اسی مآخذ سے (کتاب مذکور، ص ۳۳۲) یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ 'اُسمی تَرم' کُچا کے قریب "اُیغُر" کی سرحد پر ایک مقام ہے جس کے پاس سے یہ دریا بہتا ہے۔ اس زمانہ میں آج کل کی طرح تارم کا نام اس دریا کے نیچے کے حصے کے لیے استعمال ہوتا تھا، اوپر والے حصے کو، بلکہ اکثر پورے دریا کو بھی اس کے دہانے تک، چینی ترکستان کے پایۂ تخت یارقند کے نام پر یارقند دریا کہتے ہیں۔ یارقند دریا کا منبع رسکم دریا ہے جو ہندوستان کی سرحد پر کوہستان قرہ قورم میں واقع ہے۔ تیمور کی تاریخ (ظفر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۷-۱۸۸۸ء، ۲: ۱۹) میں ایک مقام پر تارم کا ذکر آتا ہے جو یایلا [ییلاق۔ ادارہ] اور کوشن (کُچا) [قشلاق۔ ادارہ] سے کچھ زیادہ دور نہیں۔ محمد حیدر کی تاریخ رشیدی (ترجمہ ای۔ ڈی۔ راس، ص ۶۷) میں بھی تارم مذکور ہے۔ اس کتاب میں تارم کا ذکر تورفان، لوب اور کتک کے ساتھ ایک علاقے کے نام کی حیثیت سے آیا لیکن ان مآخذ میں دریا کا ذکر کہیں نہیں آیا۔ بقول صاحب تاریخ رشیدی (کتاب مذکور، ص ۱۱) شہر 'لوب۔ کتک' (یا لوب اور کتک کے شہر) آٹھویں (چودھویں) صدی میں ریت کے طوفان میں تباہ ہو گیا (یا ہو گئے)۔ سوین ہیڈن (Through Asia، لندن ۱۸۹۸ء، ص ۸۰۵) نے تحقیق کیا کہ اس شہر (شہر کتیک (Köttek) یا شہر کتک) کی بربادی کی داستانیں اب تک سننے میں آتی ہیں، گو کسی نے اس شہر کے کھنڈر دیکھے نہیں ہیں۔ تارم کی ایک شاخ کو، جو دریا کے نیچے کے حصے میں ہے، کتیک تَرم کہتے ہیں (کارنیلو Kornilow): Kashgariya، تاشکنت ۱۹۰۳ء، ص ۱۹۳)۔ محمود کاشغری کے وقت میں اسلام ظاہراً ابھی تارم کے نیچے کے حصے تک نہیں پھیلا تھا۔ اس کے برعکس مارکو پولو (باب ۵۷) شہر لُوب اور صحرائے لوب کے باشندوں کو مسلمان لکھتا ہے۔

دریائے یارقند پہاڑوں سے نکل کر جب قرچون کے گاؤں کے قریب میدان میں پہنچتا ہے تو اس کے بائیں کنارے پر 'قزیل سُو' یا 'کاشغر دریا' 'آقسو' یا 'آقسو دریا' 'مزرت' یا 'شاہ یار دریا' اور 'کونچہ دریا' اس سے آ ملتے ہیں، اسی طرح

دائیں کنارے پر 'ترنب'، 'ختن دریا' اور 'کریا دریا' آ ملتے ہیں۔ دائیں طرف کے معاون صرف اس وقت تارم تک پہنچتے ہیں جب ان میں سیلاب ہو۔ آقسو کے دھانے کے قریب تارم کا پاٹ کوئی چار سو گز کے قریب ہے۔ اس علاقے میں اس کی کئی شاخیں ہو جاتی ہیں، سب سے بڑی شاخ 'اُکن دریا' ترک کے مقام پر کوئی ۷۰ گز چوڑا ہے اور اسی جگہ سے سون ہیڈن نے اسے عبور کیا تھا (*Through Asia*، ص ۸۴۷)۔ مختلف شاخیں لوب یا لوب نور (لوب بزبان مغولی = جھیل) کے طاس میں جا کر ختم ہو جاتی ہیں اور اسی میں چرچن دریا بھی آ گرتا ہے اور سولیہو (Su-li ho) بھی مشرق کی جانب سے آ کر یہیں گرتا ہے۔ بقول سون ہیڈن (*Through Asia*، ص ۸۷۱) آج کل لوب (یا لوب) اس سارے علاقے کا نام ہے جو شمال میں 'اُکن دریا' اور تارم کے دھانے سے شروع ہو کر جنوب میں چرخ لِق کے گاؤں تک (جو 'چرچن دریا' کے جنوب میں ہے) پھیلا ہوا ہے۔ پیلیو (Pelliot) (*Journ. As.*، عدد سلسلہ ۱۱، جلد ۷ : ۱۱۹) کی رائے ہے کہ اسی لفظ لوپ کو سنہ میلادی کے شروع میں چینی زبان میں Leou-lan سے تعبیر کرتے تھے۔ 'لوپ نور' اور 'تارم گول' (گول بزبان مغولی = دریا؛ J. Klaproth کے ۱۸۲۹ء کے نقشے پر 'تارم گول' ہی لکھا گیا ہے) کی اصطلاحات سے ظاہر ہے کہ جھیل کے طاس اور تارم کے نیچے کے حصے کے قدیم ترین حالات علمائے فرنگ کو مغولی (یا قلماقی Kalmük) ماخذ سے حاصل ہوئے۔ بالکل حال ہی میں تارم کے نیچے کے حصے کے جغرافیائی حالات اور آثار قدیمہ کی تحقیق بے شمار مہموں کے ذریعے سے کی گئی ہے اور بہت سعی کی گئی ہے کہ موجودہ مقامات کو ان مقامات سے تطبیق دی جائے جن کا ذکر ادبی بالخصوص چینی ماخذ میں آیا ہے۔ سر آرل سٹائن کی تحقیق کے مطابق جو قریب ترین زمانے کی بات ہے (یعنی ۱۹۱۴ء کی؛ قب *Geogr. Journ.*، اگست و ستمبر ۱۹۱۶ء) جہاں اب لوب کی خشک قرارگاہ ہے وہاں غالباً ایک بہت بڑا ڈیلٹا تھا لیکن تاریخی زمانے میں اس مقام پر کسی بڑی جھیل کا وجود نہ تھا۔

گو تارم کا محل وقوع جنوبی ہے تاہم اس کی آب و ہوا میں اقلیمی شدت (continental climate) ہے اور وہ سال بھر میں تین مہینے برف سے ڈھکا رہتا ہے۔ تارم کے نیچے کی گذرگاہ میں مقامی باشندے (لوپ لق) مخصوص ساخت کی کشتیوں میں بیٹھ کر مچھلی پکڑتے ہیں۔ سون ہیڈن نے ایک اسی قسم کی کشتی میں بیٹھ کر لوب نور کے علاقے میں اکتشافی گردش کی تھی۔ تارم پر صحیح معنوں میں کبھی بھی کشتی رانی نہیں ہوئی۔ محمود کاشغری کے زمانے کی طرح یہ دریا جھیل کے مقر تک پہنچنے سے پہلے ہی صحرا میں خشک ہو جاتا تھا، اس لیے ماہی گیروں کے گاؤں 'کوم چپ غن' کا ہیڈن (کتاب مذکورہ، ص ۸۸۴) نے ''تارم کی قبر کا مدخل'' نام رکھا ہے۔

مآخذ:- اہم ترین ماخذ کا خصوصی مکمل ذکر کارنیلو کی تصنیف *Kashgariya*، تاشکنت ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۷ ببعد میں ہے جو اس کی ذاتی تحقیق و تفتیش اور Przewalski، ہیڈن، Pievtzow اور کوزلو Kozlow وغیرہ کے بیانات پر مبنی ہے۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ)

تارَم: (Tārom or Tārum) (۱) قزیل اوزن Kizil-Uzün پر ایک کورہ یا ولایت (قب سفید رود)۔ نام: عرب اسے طَرم، طُرم (متنبّی)، طیرم (Tīrm: *B.G.A.*، ۴ : ۴۰۴ و ۴۰۸) کہتے ہیں۔ یاقوت اس کا دو جگہ یعنی بذیل طُرم اور تارم ذکر کرتا ہے۔ مستوفی اس کا عربی تثنیہ طارمین استعمال کرتا ہے یعنی دو طارم۔ موجودہ فارسی تلفظ تاروم (Tärom) ہے۔ تاروم (Tärom) 'بلوک' (علاقے) کا نام ہے، لیکن اس نام کا ایک قصبہ بھی دریاے زنجان

اوزن کے دائیں کنارے پر آباد ہے (وِنی سرا اور کَلْج کے درمیان)، ایک اور گاؤں تاریم (د تاروم) کے نام کا اَرْدَبِیل سے مِیانہ کی سیدھی سڑک کی دائیں جانب بلوک تارم سے باہر واقع ہے۔

بلوک تارُم اپنے ملحقہ علاقے خلخال کی طرح ابھی تک پوری طرح دیکھا بھالا نہیں جا سکا۔ میانہ [رک بآں] سے نیچے قزِل اوزن، بُرْدَلِیس کے پل کے قریب اپنے انتہائی شمالی نقطے پر پہنچ جاتا ہے، وہاں سے چل کر اس مقام تک جہاں یہ شاہ رود کلاں [رک بآں] سے مل جاتا ہے قزِل اوزن کوئی سو میل تک بہتا ہوا چلا جاتا ہے اور اس کے بہاؤ کا عمومی رخ شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب ہے۔ تارُم کا علاقہ اس دریا کے تقریباً درمیانی حصے میں پڑتا ہے۔

جنوب میں چِلّہ خانہ وغیرہ کے پہاڑ تارُم کو زنجان [رک بآں] سے جدا کرتے ہیں۔ مشرق کی طرف تارم کی آخری حد اس مقام پر ختم ہوتی ہے جہاں قزیل اوزن کلاں شاہ رود سے منجِیل کے پل سے اوپر آ ملتا ہے۔ شمال مشرق میں گیلان کے پہاڑ قزیل اوزن کے طاس کو ماسُولہ (گیلان) سے جدا کرتے ہیں۔ شمال اور شمال مغرب میں تارم خلخال سے متصل ہے۔ جنوب مغرب میں اس کی سرحد پر وہ علاقے ہیں جو زنجان کے توابع میں سے ہیں (بالخصوص کاغذ کُنان کا قدیم بلوک)۔

قزیل اوزن نے اپنے شمالی موڑ میں ایک ناقابل گذر گھاٹی کو کاٹ کاٹ کر اپنا راستہ بنایا ہے۔ اس گھاٹی کی گہرائی ۲,۲۰۰ فٹ سے ۲,۷۰۰ فٹ تک ہے۔ اس تنگنائے کے پہلوؤں کے اوپر کے مرتفع میدانوں میں (بلندی ۵,۲۰۰ تا ۶,۰۰۰ فٹ) خلخال کے گاؤں اور قابل کشت زمینیں واقع ہیں۔ یہ گہری آب کند میان سرا تک یعنی کوئی ۶۰ میل تک چلی جاتی ہے جہاں قزیل اوزن کا اتصال شاہ رود خرد سے ہو جاتا ہے (شاہ رود کلاں جو طالقان سے آتا اور دائیں کنارے پر منجِیل کے مغرب میں قزیل اوزن میں مل جاتا ہے، ایک الگ دریا ہے)۔ مذکورہ آب کند سے نیچے قزیل اوزن کی وادی کوئی ساٹھ میل کے طول تک کشادہ ہو گئی ہے اور اس کے دونوں کناروں پر کئی گاؤں آباد ہیں۔ دربند کے قریب چٹانیں پانی کی گذرگاہ کو تنگ کر دیتی ہیں، لیکن اس کے بعد وادی پھر وسیع ہو جاتی ہے اور (بارہ یا تیرہ میل کے طول میں) منجیل سے بالکل ادھر تک یہی کیفیت رہتی ہے۔

تارُم خاص کا علاقہ اس مقام سے شروع ہوتا ہے جہاں سے دریاے قزِیل اوزن گہری گذرگاہ کو چھوڑتا ہے اور دربند کی تنگنائے اسے دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ ان میں سے ایک بالائی حصہ ہے اور ایک زیریں۔ بلوک تارم کا مفصل حال نُزْہَۃُ القلوب (۲۲۰) میں موجود ہے لیکن قلمی نسخوں میں مواضعات کے نام مسخ ہو گئے ہیں۔

(الف) بالائی حصے میں مفصلۂ ذیل بلوک ہیں: ۱۔ دِز آباد سُفلٰی جس میں پچیس مواضع ہیں۔ اس کی حدود نَسْہِل، گُلْچین اور کَلاسَر (کَلْبار، ?Klhār) کے مواضع سے واضح ہوتی ہے جو تنگنائے کے دہانے اور قزیل اوزن کے دونوں کناروں پر آباد ہیں۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس بلوک کا بالائی حصہ (دز آباد علیا، نزہۃ، ص ۶۶) پہلے شہر کاغذ کُنان (خُونَج قدیم) کے تابع تھا، لیکن اس شہر کے صحیح محل وقوع کا پتہ نہیں چل سکا۔ ۲۔ بلوک طارم علیا (جو یک صد دہات پر مشتمل ہے) صحیح معنوں میں قزیل اوزن کے دونوں کناروں پر واقع ہے۔ اس کے حدود کی تعیین قلات (قب یاقوت: قلاط) کے ان مواضع سے

ہو سکتی ہے جو (اب تک موجود ہیں اور) قزل اوزن کے دائیں کنارے پر اور اس سڑک کے، جو بائیں کنارے پر زنجان سے آغ کُدُوک (Akh-Güdük) اور درام ہوتی ہوئی آتی ہے، دائیں طرف واقع ہیں۔ ۳۔تیسرے بلوک یعنی پشبار (؟) پریادون (؟) کے حدود واضح نہیں ہیں؛ سوائے اس صورت کے کہ پہلے نام سے پشبار (؟) مراد ہو جو روسی نقشے میں بائیں کنارے پر اس اوبر کے نزدیک دکھایا گیا ہے جس کا ذکر رالنسن (Rawlinson) نے کیا ہے۔ رالنسن کی رائے میں بالائی تارم میں (جسے تارم خلخال کہنا چاہیے؟) صرف وہی پتلا سا قطعۂ زمین شامل ہے جو دائیں کنارے پر واقع ہے، اس کے مقابل کے بائیں کنارے کو 'پشت کوہ' کہتے ہیں (سمت کوہ یعنی بلحاظ گیلان!)۔ مگر نزہۃ القلوب اور فورٹسکیو (Fortescue) کی شہادت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تارم کے کچھ گاؤں قزل اوزن کے دونوں کناروں پر آباد ہیں۔ اس کے برعکس دریا کے دائیں کنارے والا تنگ قطعۂ زمین کچھ ایسا بہت تنگ بھی نہیں اور بہت سے نالے ان پہاڑوں سے، جو تارم کو زنجان سے جدا کرتے ہیں، اترتے ہیں اور قزل اوزن تک پہنچنے سے پہلے ہی آبپاشی کی نہروں میں تقسیم ہو کر غائب ہو جاتے ہیں۔

(ب) طارم سفلی کے بلوک یہ ہیں: ۴۔وہ بلوک (۵۰ گاؤں) جو قلعۂ شمیران کے توابع میں سے ہے اور دریا کے دونوں کناروں پر آباد ہے (دائیں کنارے پر موضع کَلج جس کا ذکر نزہۃ میں ہے اب بھی موجود ہے۔ 'الون' ضرور التین کش ہی ہوگا جو دائیں طرف دریا کی ایک چھوٹی سی معاون ندی پر آباد ہے۔ قب مرآۃ البلدان اور روسی نقشہ)۔ ۵۔بلوک مشتمل بر توابع قلعۂ فردوس (۲۰ گاؤں)، اس کا موقع قریۂ سِردان سے ظاہر ہے جو التین کش ہے اور ایک معاون ندی کے دائیں کنارے پر واقع ہے۔ نزہۃ القلوب میں ایک اور مقام (ص ۲۰۷) پر لکھا ہے کہ ۶۔ بلوک بزہ بھی جہاں شاہرود کلاں قزل اوزن سے دوبارہ آ ملتا ہے، تارم ہی کے علاقے میں تھا۔ عالم آرا (ص ۳۳۵) کی ایک عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عہد صفوی میں منجیل اور خرزویل بھی، جو شاہرود کے مشرق میں ہیں، تارم کے توابع میں شمار ہوتے تھے۔ آج کل منجیل کا اہم شہر، جو شاید قدیم زمانے کا 'ہرزام' (یاقوت، ۴ : ۹۶۳) ہو، صوبۂ گیلان میں شامل ہے (ربینو Rabino : *R.M.M.*، ۳۲ : ۲۰۹)؛ وادی سفیدرود کے راستے سے گیلان میں داخل ہوں تو یہ شہر دہانۂ وادی پر مشرف ہے۔ آخر میں بقول نزہۃ القلوب، ص ۶۲، بلوکات ۷۔بیرک (برکات غیر یقینی)، ۸۔جمنان (بدون ضبط) اور ۹۔ اَندجن (قب یاقوت بذیل اَندجن) کے محاصل (حقوق دیوانی) تارم اور قزوین کے درمیان تقسیم ہو جاتے تھے۔ یہ بلوک بوزباشی چای (ملا علی کی نشکنے) کے منبع پر واقع ہونگے جو بائیں کنارے سے شاہ رود میں آملتا ہے۔ [روسی نقشے میں یہاں منجی اور اَندہ کا محل وقوع دکھایا گیا ہے]۔

خلخال: تارم کی ان سرحدات کا حال، جو خلخال کی طرف ہیں، بہت کم معلوم ہے۔ تارم کا علاقہ عام طور پر عراق عجم (قب Schwarz، ۷۳۶، اور نزہۃ، ص ۶۵ ببعد) کے توابع میں شمار کیا جاتا تھا۔ باقی رہا خلخال، وہ آذربایجان (صحیح تر یہ کہ آذربایجان کی تومان اردبیل) کا حصہ سمجھا جاتا تھا (نزہۃ، ص ۸۱)۔ یاقوت (۲ : ۴۵۹) سے پہلے خلخال کے نام کا کہیں ذکر نہیں آتا۔

آذربایجان کے خلخال کا نام ماورائے قفقاز کے صوبۂ اوتی کے قدیم شہر خلخال سے وابستہ

ہوگا [قب شِکی] جس کے متعلق دوسری اور پانچویں صدی کے درمیان یونانی اور ارمنی مصنفین لکھتے ہیں کہ وہ شاہان ارمینیہ اور ان کے بعد شاہان البانیہ (اران) کی سرمائی قیام گاہ تھی، قب مارکوارٹ (Marquart): *Ērānšahr*، ص ۱۱۶ ـ ممکن ہے کہ عہد اسلامیہ کی پہلی صدیوں میں اس تمام خطۂ ملک کا نام جو اردبیل اور قزیل اوزن کے درمیان واقع ہے البَبر ہو (البَبر کی قراءت پورے طور پر منضبط نہیں؛ نولڈیکہ: *Geschichte*، ص ۱۸۴) ـ یہ پرانی اصطلاح اکثر اوقات طَیلسان = تالش (قب بلاذری: ص ۱۳۸، ۳۲۲، ۳۲۷؛ ابن خُرداذبہ: ص ۷۵، ۱۱۹؛ قدامۃ: ص ۲۴۵، ۲۶۱؛ دینوری: ص ۱۹۷؛ مسعودی: مروج، ۱: ۲۸۷) کے ہمراہ [یعنی ''البَبر و الطَیلسان'' کی شکل میں] استعمال ہوتی ہے ـ قزیل اوزن مواصلات کے راستے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے، اسی لیے وہ آذربایجان اور عراق عجم کے درمیان مناسب اداری حد فاصل کا کام دیتا ہے ـ خلخال کے نام کا ماخذ اسی نام کا ایک شہر تھا جو پرانے صدر مقام فیروزان (حالیہ 'فیخ') کے معدوم ہو جانے کے بعد صدر مقام بنا ـ خلخال کا نام عملی طور پر ٹھیک اس معاون وادی پر منطبق ہوتا ہے جو قزیل اوزن کے بائیں کنارے میں آکر ملتی ہے ـ اس دریا کا ایک دھارا شمال کی جانب سے آتا ہے (یعنی درۂ قزِل یوقوش سے جو 'اردبیل – پردلیس' والی سڑک پر ہے) اور سنجاوا کے گاؤں کے پاس سے ہو کر گزرتا ہے (یاقوت، ۳: ۱۶۰؛ سنجبذ یا سنجاباذ؛ نزھۃ، طبع لیسٹرینج، ص ۱۸۰، ۲۲۳: سنجیدہ وغیرہ؛ Olearius [۱۶۶۳ء]، ص ۷۰۲: Sengoa) ـ دریا کے دوسرے دھارے کا منبع شمال مشرق کی طرف کوہ تالش کی مغربی ڈھلانوں میں ہے (موجودہ خلخال کے مرکز ھِرو – ھراباد [مسعود کیہان ۱۶۸: ھرو آباد (ھراب آباد)] کے قریب) ـ اس دھارے کا نام دہ کونی کے نام پر ہے (نزھۃ، طبع لیسٹرینج ص ۲۲۳: کدیو، لندنو، لیکن ص ۸۴ پر کونی) ـ دونوں دھارے موضع فیخ کے قریب آکر مل جاتے ہیں اور آخر میں اس دریا کے بائیں کنارے پر پرانے شہر خلخال کی ندی بھی اس میں آگرتی ہے (اب خلخال نام کے کئی گاؤں اس وادی میں آباد ہیں) اور پھر یہ بردلیس (قب نزھۃ القلوب [و ترجمہ] ص ۸۱: بردلیز، Bardūlis، ص ۱۸۰: برولز (Barūlāz)) کے پل سے ذرا نیچے قزیل اوزن میں جا ملتی ہے ـ دریائے کونی مشرق سے مغرب کو ایک بڑی سی قوس بناتا ہے ـ ھرو کے جنوب میں آغ داغ کا بلند اور کنجان پہاڑ ہے جس کی شاخیں کونی کی وادی کو تارم کے علاقے سے جدا کرتی ہیں ـ درۂ مجرہ (یا برندق) کے جنوبی رخ سے ھرو کے ٹھیک جنوب میں 'شاہ رود' خرد آتی ہے (نزھۃ القلوب، ص ۲۲۳ میں اسے اب 'شال رود' کہا ہے جس نے موضع شال سے، جو ابھی تک موجود ہے، یہ نام پایا) جو میانہ سرائے کے قریب بائیں طرف سے دریائے قزیل اوزن میں آ گرتی ہے (اس جگہ قزیل اوزن گھری تنگنائے سے باہر نکلتا ہے) ـ نزھۃ، ص ۸۲ میں توابع اردبیل میں شاہرود خرد کی وادی (بیس گاؤں) کا اور دارمرزین کے بڑے ضلع (۱۰۰ گاؤں) کا بھی ذکر آتا ہے ـ دارمرزین کا علاقہ مشخص نہیں ہو سکا ـ بہر حال خلخال، دارمرزین اور شاہرود کے ہوتے ہوئے بہت کم گنجائش رہ جاتی ہے کہ قزیل اوزن کے بائیں کنارے پر بھی تارم کے کچھ توابع ہوں۔

رسل و رسائل و ارتفاعات: اردبیل اور زنجان کے درمیان بڑا راستہ (پردلیس کے پل کی راہ سے جو قزیل اوزن کی تنگنائے کے وسط میں ہے) خلخال سے ہوتا ہوا تارم کے مغرب سے گزرتا ہے ـ قافلے تارم سے ایک چھوٹا رستہ (اردبیل – ھرو – برندق –

تلات‌داغ‌کدوک‌زنجان) اختیار کرتے ہیں لیکن انھیں قزل اوزن کو عبور کرنے کے لیے کشتیاں (کلک *kalak*) استعمال کرنا پڑتی ہیں۔ اردبیل اور زنجان کی دریائی آمد و رفت اہم نہیں ہے۔ پہلوی حکومت کی یہ تجویز ہے کہ قزوین (واقع گیلان) کو زنجان کے ساتھ ایک سڑک کے ذریعے ملا دیا جائے جو تارم سے ہو کر گذرے۔

بقول یاقوت تارم سخت پہاڑی علاقہ ہونے کے باوجود حاصل خیز ہے (مَعَ ذٰلِکَ مُخْصِبَةٌ یعنی کبا نالک ہے)۔ اعلیٰ قسم کی کپاس جس کا نام بقول یاقوت تارم کے نام کے ساتھ وابستہ تھا باوک دز آباد سے آتی ہوگی، کیونکہ کاغذ کنان (“وہ جگہ جہاں کاغذ بنتا ہے”) کے کارخانے کپاس کے بغیر جاری نہیں ہو سکتے تھے۔ خلخال کے اونچے میدان تیرھویں انیسویں صدی کے آغاز تک بھی اناج گھر تھے جن سے عباس مرزا گندم کے ذخائر حاصل کیا کرتا تھا۔ رالنسن (Rawlinson) نے ۱۹۲۱ء میں وہاں میوے کے باغ بھی دیکھے تھے، لیکن فورٹسکیو (Fortescue) کو تو یہ علاقہ کچھ اچھا معلوم نہ ہوا۔ مرآۃ البلدان کے قول کے مطابق تارم میں سیسے، تانبے اور زاج (vitriol) کی کانیں بھی ہیں۔

تقسیمات اور گاؤں: نزهة، ص ۶۵، کے مطابق تارم کا صدر مقام پہلے فیروزآباد تھا (علاقۂ زیرین میں؛ یہ فیروز آباد خلخال سے بالکل علاحدہ مقام ہے)۔ زمانۂ مغول میں صدر مقام اس کی جگہ اَنْدَر (؟ بالائی حصے میں) بنا۔ بقول رالنسن، وینیسارد (Wenīsard)، (روسی نقشہ: وِنی سرا [وِنی سر در جغرافیۂ مفصل ایران، ۲: نقشہ مقابل ص ۳۷۳ ۔ ادارہ] جو دائیں کنارے پر ہے، تارم کا مرکزی مقام تھا مگر فورٹسکیو کے نزدیک یہ مرکزی حیثیت ہِتری کو حاصل ہے (جو بائیں کنارے پر ہے)۔ یہ ٹیلے سرا کو اردبیل-میرو-زنجان کی سڑک کی طرف جھکتے نظر آتے ہیں۔

قلعۂ سمیران (شمیران) کو زیادہ اہمیت حاصل ہے جہاں مِسْعَر بن مُہَلْہِل، ناصر خسرو اور یاقوت بھی آئے۔ شمیران کا اصلی محل وقوع تو معلوم نہیں ہو سکا، لیکن ناصر خسرو کے سفرنامے سے اس کا خاصا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہ سیاح قزوین کی جانب سے خرزویل پہنچا (جو منجیل سے نیچے ہے)، وہاں سے تین فرسخ کی اترائی کے بعد وہ برزالخیر (Brzalkhyr) (تلفظ معلوم نہیں) میں جو تارم کے مضافات میں تھا آیا، پھر وہ قریۂ خندان میں پہنچا جو شاہرود پر اس کے دہانے کے قریب آباد تھا۔ خندان میں امیر تارم کے لیے دریا عبور کرنے کا محصول (باج) وصول کیا جاتا تھا۔ یہاں سے وہ شمیران گیا اور اس کے نزدیک یہ فاصلہ کوئی تین فرسخ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ خرزویل سے شاہرود بخط مستقیم پانچ میل سے زیادہ نہیں۔ شاہرود کے مغرب میں جہاں علاقہ زیادہ کھلا ہوا ہے، تین فرسخ کا فاصلہ زیادہ میلوں کے برابر ہوگا۔ یاقوت کہتا ہے کہ سمیران ایک بڑے دریا کے کنارے پر واقع تھا۔ اِن تمام تفصیلات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شمیران دربند کے نزدیک تھا۔ فی الواقع رالنسن بھی لکھتا ہے کہ یہاں ایک “بڑے اور بہت مضبوط قلعے کے” کھنڈر موجود ہیں (گلوان سے تین میل نیچے) اور روسی نقشے میں “قلعے کے آثار” بائیں کنارے کی ایک ایسی چٹان پر دکھائے ہیں جس کی ڈھلان عمودی تھی (شاہرود کے دہانے کے تقریباً سات میل اوپر)۔ جنگی لحاظ سے شمیران کی اہمیت یہ تھی کہ وہ قزیل اوزن کی وادی کی جانب سے تارم میں داخل ہونے کی راہ کی حفاظت اس

کے تنگ‌ترین حصے میں کرتا تھا، اسی طرح قلعۂ قلات، زنجان کی جانب کے مدخل کا محافظ تھا۔

تاریخ: ہمیں اس کے متعلق کچھ علم نہیں کہ علاقۂ تارم کے اصلی باشندے کون تھے۔ رالنسن نے قزیل اوزن کے اس حصے میں قدیم زمانے کے قادوسیہ (Cadusii) باشندوں کا پتہ لگایا ہے [جو ساحل بحر خزر کی ایک جنگجو قوم تھی۔ ادارہ] اور اس دعوے کے ثبوت میں جیہانی (اشکال العالم ؟) کی سند پیش کرتا ہے جو (گیارھویں صدی میلادی؟ میں) اس تمام علاقے کو قادوستان (؟) ہی کہتا ہے۔ تارم اور خلخال کے وحشت ناک اور دورافتادہ علاقے نے صرف (بنو) مسافر [رک بان] کے زمانے میں تاریخی اہمیت حاصل کی، جب شمیران اس علاقے کا صدر مقام تھا اور ان کی حکومت آذربایجان، اران، گیلان اور رے کے علاقے تک پھیلی ہوئی تھی۔ چوتھی صدی کے عشرۂ ثانی ہی میں یعنی ۳۱۶ھ (۹۲۸ء) میں ہم دیکھتے ہیں کہ سلار بن اسوار شمیران کا والی ہے۔ قب ابن الاثیر: ۸: ۱۳۲۔ یاقوت نے [بذیل سمیران ۳: ۱۳۸۔ ادارہ] مسعر بن مہلہل (نواح ۳۳۰ھ) کا بیان نقل کیا ہے کہ سمیران میں ۲,۸۵۰ سے کچھ اوپر چھوٹی بڑی عمارتیں تھیں۔ اسی نے آل بویہ کے وزیر صاحب ابن عباد طالقانی کا ایک دلچسپ خط نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تارم پہلے قزوین کے تابع تھا، پھر محمد بن مسافر نے اسے علحدہ کر لیا، کیونکہ یہاں کا قلعہ دیکھ کر اسے اس علاقے کے متعلق لالچ پیدا ہو گیا۔ الصاحب قلعۂ شمیران کی اہمیت کا بیحد معترف ہے اور اسے ''قلعۃ الموت کی بہن'' کہتا ہے۔ مقدسی ص ۳۶۰ پر سمیروم (کذا!) کے قلعے کی آرایش و زیبایش کا ذکر کرتے ہوے لکھتا ہے کہ اس پر سونے کے شیر، چاند اور سورج بنے ہوے ہیں۔ ۳۷۹ھ میں آل بویہ کو ایک شادی کے سلسلے میں یہ قلعہ مل گیا، لیکن فخرالدولہ کے انتقال کے بعد بنو مسافر کے حکمران ابراہیم نے زنجان، ابہر، سرجہان (ابہر کے شمال میں صائن قلعہ = قہود قدیم کے نزدیک ایک ضلع) اور ''شہر زور'' (قراءت مشتبہ، لیکن یہ جگہ وہی ہوگی جسے نزہۃ القلوب، ص ۶۵ میں ''شرزورلرد'' یا ''شروزلر'' کے نام سے طارم سفلی کے توابع میں شمار کیا ہے) فتح کر لیا۔ شمیران کو واضح طور پر ان علاقوں میں شمار نہیں کیا گیا، لیکن ۴۳۸ھ (۱۰۴۶ء) میں ناصر خسرو نے شمیران (سمیران) میں ایک ہزار قلعہ گیر فوج اور بنو مسافر کا ایک شہزادہ موجود پایا [مگر قب سفرنامہ پیرس ۱۸۸۱ء؛ ص ۵]۔ یہ سیاح کہتا ہے کہ قلعہ ایک ایسی چٹان پر واقع تھا جس کی ڈھلان عمودی تھی؛ یہ چٹان قصبے پر مشرف تھی، اس کے گرد تین دیواریں تھیں، ایک زمین دوز راستہ ('کاریز') دریا تک جاتا تھا جس سے پانی مہیا ہوتا تھا۔ یاقوت کہتا ہے [۳: ۱۵۶۔ ادارہ] کہ یہ قلعہ صاحب الموت نے ویران کر دیا تھا، مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس کے اس اقدام کا سبب کیا تھا۔ یاقوت کے زمانے میں قلعۂ قلاط صاحب الموت کے قبضے میں تھا۔

عہد مغول میں خصوصاً جب پایۂ تخت سلطانیہ [رک بان] میں منتقل ہوا، تارم کی اہمیت بڑھ گئی۔ کتاب نزہۃ القلوب (۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء) اس علاقے کے متعلق اس وقت کی صحیح معلومات کی آئینہ دار ہے۔ اولجائیتو کے ماتحت تارم میں ایک شحنہ مسمی بہ گرائے (؟) حکومت کیا کرتا تھا؛ یہ وہ شخص ہے جس نے ۷۰۰ھ (۱۳۰۷ء) میں گیلان میں مہم بھیجی (ڈورن (Dorn): *Auszüge*، ص ۱۳۹)۔ تیموریہ خاندان کے عہد میں خوانین خلخال (قب مادۂ تبریز بذیل ۷۸۴ھ/[۱۳۸۰ء])

و تارم (شیخ زاہد تارمی؛ ڈورن : Auszüge، ص ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۳۸۲) نے قدرے اہم وظائف انجام دیے۔ شمیران کو از سر نو تعمیر کیا گیا ہوگا، کیونکہ مؤرخین گیلان ہمیں اسی کی تفصیل بتاتے ہیں کہ کس طرح یعقوب کی موت کے بعد جو آق قیونلو سے تھا (۸۹۶ھ) مرزا علی سلطان گیلان کی طرف سے کارکیا [محمد سپہ سالار لاہیجان] نے ایک فوجی تدبیر سے اس قلعے پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد ایک شخص زین العابدین تارمی نے مرزا علی کے خلاف بغاوت کی، لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی۔ آق قیونلو خاندان کے حکمران رستم بیگ (۸۹۷ھ تا ۹۰۲ھ) کے زمانے میں اس کے جرنیل دہ دہ بیگ (Dädä-beg) نے دس ہزار کی جمعیت کے ساتھ تارم کے قلعے پر دوبارہ قبضہ کر لیا، لیکن بعد میں جب آق قیونلو خاندان کے حکمرانوں الوند اور محمدی (۹۰۵ھ تا ۹۰۶ھ) میں جنگ ہوئی تو مرزا علی نے تارم کو ترکوں کے قبضے سے چھڑا لیا (قب مرآۃ البلدان، ج ۱، ص ۳۳۶)۔

جب اسمعیل اول کا زمانہ آیا تو نوجوان بادشاہ کارکیا کے علاقے میں چھپ کر بیٹھ گیا۔ اس علاقے اور اس کے بزرگوں کے وطن اردبیل کے درمیان جو بغایت بے زحمت راستہ تھا تارم اس پر واقع تھا۔ ۹۰۵ھ میں اسمعیل نے جو راستہ اپنے مشہور کوچ میں اختیار کیا تھا وہ یہ تھا : تارم ـهـ برندق ـهـ نسارز ـهـ کوئی ـهـ حفظ آباد ـهـ ابرق ـهـ اردبیل (قب راس (E.D. Ross) : The Early Years of Shāh Ismā'īl در J.R.A.S.، ۱۸۹۵ء، ص ۳۳۲)۔ تارم کا ذکر تاریخ عالم آرا [مثلاً ص ۱۰۹، ۳۱۲، ۳۳۰ - ادارہ] میں کئی بار اس لحاظ سے آیا ہے کہ یہاں فلاں فلاں صفوی بادشاہ نے ۹۰۵ھ کا موسم سرما گذارا اور شکار بھی کھیلا (۱۰۰۲ھ و ۱۰۰۳ھ) اور یہیں سے صفویوں نے گیلان کو مہم بھی بھیجی۔

ترکی عناصر نے آہستہ آہستہ ایرانی (یعنی دیلمی اور گیلانی) عناصر کو جذب کر لیا۔ نادر کے عہد میں 'عمرلو کرد' منجیل کے علاقے اور پشت کوہ تارم میں آباد کر دیے گئے۔ راولنسن کے نزدیک وہ لولو قبیلے کے لوگ تھے (لولو؟ جن کے کچھ بتایا اب بھی بالائی شام [Le Coq]، حوالی طہران [Brugsch وغیرہ] میں ملتے ہیں، لیکن اس کے وقت میں سب کے سب ترک بن چکے تھے، تاہم رابینو : (R.M.M.، ۳۲ : ۲۹۱) (سلیمانیہ والے) ربشوند کردوں، جنھیں عباس اول نے منجیل کے قریب آباد کیا تھا، اور عمرلو ترکوں (؟) میں جو نادر کے زمانے میں آئے، تمیز کرتا ہے۔ خیر کچھ بھی ہو آج کل تارم میں ترک آباد ہیں۔ فورتسکیو کہتا ہے کہ گلوان کے بعد کسان فارسی زبان نہیں سمجھ سکتے۔ تسمیۂ مقامات کے سلسلے میں ترکی ناموں کے پیوند نے رفتہ رفتہ تمام پرانے ایرانی ناموں کی اصلیت کو چھپا دیا ہے (قب پردلیس [از پرد بمعنی پل]، نمہل، نیاب، گلچین وغیرہ)۔ آذربایجانی مواضع کے قدیم ایرانی ناموں کا مطالعہ ابھی تک نہیں ہوا، لیکن یہ ظاہر ہے کہ مقامی بولیاں اس گروہ سے تعلق رکھتی ہیں جنھیں "شمال مغربی" کہتے ہیں [قب تات]۔

مرآۃ البلدان، : ص ۳۳۵ کے مطابق قاجاروں نے تارم کو ایک علاحدہ مستقل حکومت بنا کر اپنے اقطاع و تیول کے طور پر محمد خان بیگلر بیگی دولو اور اس کے بیٹے اللہ یار خان آصف الدولہ وغیرہ کو دے دیا۔ رضا شاہ کی تخت نشینی کے بعد ایک تعزیری مہم خلخال میں بھیجی گئی اور کئی مقامی خوانین (رشید الممالک وغیرہ) کو پھانسی دی گئی۔

مآخذ : (۱) قب مادہ ہاے سفیدرود و شاہرود (مؤخر الذکر میں بلوک برہ (Bara) کے محل وقوع کی تصحیح کر لی

جانے؛ (۲) حمداللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لسٹرینج، ص ۱۲۵، ۱۸۱، ۱۸۰، ۲۲۳؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۲۹۷؛ (۴) محمد حسن خان صنیع الدولہ: مرآۃ البلدان، طہران ۱۲۹۳ھ، ۱: ۳۴۴ تا ۳۴۷؛ (۵) Olearius: Moscowitische und persian. Reisebeschreibungen، طبع Schleswig، ۱۶۶۳ء، باب ۲۸، ص ۷۴۱ تا ۷۴۵؛ (یوزن -○- Sengoa [= سنگاوا] -○- تردلس)؛ (۶) Morier: A Second Journey، لندن ۱۸۱۸ء، ص ۲۹۶ تا ۳۰۸؛ (اردبیل -○- عرو -○- برس -○- سنوہ -○- آق تپہ -○- زنجان)؛ (۷) Jaubert: Voyage en Arménie، پیرس ۱۸۲۱ء، ص ۱۹۰؛ 'اردبیل -○- عرز -○- غنجیہ (؟) -○- خلخال -○- زنجان؛ (۸) Monteith: Journal of a Tour through Azerdbijan (sic!)، J.R.G.S.، ۱۸۳۳ء، ۳: ۱۰ تا ۱۲؛ میانہ -○- منجیل، قزیل اوزن کے بائیں کنارے کے ساتھ ساتھ (بیان کچھ ژولیدہ سا ہے)؛ (۹) رٹر (Ritter): Erdkunde، ۸: ۶۲۳ تا ۶۲۹؛ (۱۰) رالنسن: Notes on a Journey from Tabriz، در J. R. G. S.، ۱۸۴۰ء، ج ۱۰: (زنجان -○- آق داغ -○- قشلاق -○- دزآم -○- گوکند -○- اوپر، دربند -○- منجیل)؛ (۱۱) زارے (Sarre): Reise v. Ardabil nach Zendschan، در Pet. Mitt.، ۱۸۹۹ء، ۴۵: ۲۱۵ تا ۲۱۷؛ (کوریم -○- سنجاولجای -○- قوجی -○- آنبار -○- پردلیس)؛ (۱۲) de Morgan: Etudes géographiques، ج ۱، ۱۸۹۴ء؛ لوحہ ۱۹۳، lxi اور lvii ("pont de Leis" کے بجائے پردلیس (Pardaiis) پڑھیے!)؛ (۱۳) لیسٹرینج: The Lands of the East Caliphate، ص ۱۷۰، ۲۲۵ تا ۲۲۶ (اس میں کئی غلطیاں ہیں)؛ (۱۴) Fortescue: The Western Elburz and Persian Azerbaijan، در J.R.G.S.، اپریل ۱۹۲۴ء، ص ۳۰۱ تا ۳۱۸ (منجیل -○- بنری -○- برندق -○- نسپول -○- قرہ بولاق -○- کجل -○- پردلیس -○- میانہ)؛ (۱۵) Schwarz: Iran im Mittelalter، ۶ ب: ۱۹۲۶ء، ص ۷۳۶ تا ۷۳۹ (اس کے لیے عربی ماخذ سے کام لیا گیا ہے)۔ خلخال کی تفصیل کے لیے قب خانیکوف (Khanikov): Map of Azerbaijan، در Zeitschrift d. allgem. Geographie، ۱۸۶۳ء، ج ۱۳۔

(۲) فارس کا چھوٹا سا ایک شہر [یاقوت: طرم؛ فارس نامہ، طبع لیسٹرینج: تارم (Tār(u)m)] جو آخر حدود فارس میں سمت کرمان یعنی صوبۂ فارس کے انتہائی مشرق میں واقع ہے۔ یہ شہر غالبًا وہی تارم ہے جو توبت (Yautyā) کی سرزمین میں واقع تھا (جہان نما، ص ۲۵۲)۔ تارم آج کل "مُلیطہ سبعہ" کا ایک ناحیہ ہے۔ بعد حسن فسائی: فارس نامۂ ناصری، طہران ۱۳۱۳ھ، ص ۲۰۷ تا ۲۰۸۔

قب (۱) Dupré: Voyage en Perse، ۱: ۳۷۴ تا ۳۸۹؛ (۲) رٹر (Ritter): Erdkunde، ۸: ۷۴۴؛ (۳) صنیع الدولہ: مرآۃ البلدان، ص ۳۳۳؛ (۴) Preece: Journey from Shiraz to Jashk، Supp. Papers, Proceed. R. Geogr. Soc.، 1885، ج اول، حصہ ۲: ص ۴۰۳ تا ۴۲۳؛ (۵) لیسٹرینج: ..... The lands، ص ۲۹۱ تا ۲۹۴؛ (۶) Schwarz: Iran، ۲ (۱۹۱۰ء): ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ (۷) Bartholomae: Altiran. Wörterbuch، عمود ۶۴۸، ۱۸۶۸، ۱۹۰۸، ۱۸۵۳۔

(MINORSKY مینورسکی)

تارودانت: مراکو کے جنوب میں، وادی سوس کے دائیں کنارے پر، علاقہ سوس کا ایک بڑا شہر ہے جو مراکش سے کوئی ایک سو میل جنوب مغرب میں اور اگادیر سے (جو بحر ایطلانتک کے ساحل پر ہے) بیتالیس میل مشرق کو واقع ہے۔ ان دونوں شہروں اور تارودانت کے درمیان کچی سڑک ہے جس پر گاڑیاں چل سکتی ہیں۔ یہ چھوٹا سا قصبہ ہے جس کی آبادی سات ہزار کے قریب ہے۔ قصبے کے متعلق مزید تفصیل اور اس کی تاریخ کے لیے دیکھیے مادۂ السوس الاقصی۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL لیوی پرووانسال)

تاریخ: (مقالۂ اول) (عربی)۔ ۱۔ اس لفظ سے عام طور پر مراد ہے قوموں کے عام وقائع کا بیان، حولیات یعنی وقائع کا بیان بہ ترتیب سالانہ annals، نیز وقائع بترتیب تاریخی۔ یہ کلمہ بہت سی تاریخی کتابوں کے نام کا جزو ہے، مثلاً تکملۃ تاریخ الطبری، تاریخ بغداد، تاریخ مکۃ وغیرہ اور تاریخ الاندلس؛ یہ لفظ ایسی تصانیف کے لیے بھی استعمال ہوا ہے جو بالکل

مختلف قسم کی ہیں؛ مثلاً ہندوستان پر البیرونی نے جو کتاب لکھی ہے اس کا نام تاریخ الہند ہے، حالانکہ یہ کتاب عرفی تاریخ کے بجاے زیادہ‌تر علوم ہند کے متعلق بحثوں پر مشتمل ہے۔ خاص قسم کی معاجم کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے؛ مثلاً تاریخ الحکماء از ابن القفطی جو علماے متقدمین اور یونانی روایات کے عرب حاملین و منقلدین کے تراجم اور ان کے مؤلفات کے بارے میں ایک کتاب ہے۔

۲- کسی عصر خاص کی ابتداء کی تعیین (era)، حساب ازمان، حوادث کے وقت کی دقیق تعیین (date)۔ مسلمانوں کے ہاں تاریخ ہجری [رک بآن] کے علاوہ کئی اور تاریخیں بھی مستعمل رہی ہیں؛ مثلاً دنیا کی پیدائش کی تاریخ (''تاریخ العالم'')۔ اس کا شمار بہت غیر یقینی ہے اور یہودیوں، عیسائیوں اور مجوس کے درمیان اس کے متعلق بڑا اختلاف ہے۔ البیرونی اور عیسائی مورخ ابوالفرج (ابن العبری) یہودیوں کو مطعون کرتے ہیں کہ انہوں نے خلق عالم کے بعد کے سالوں کو اتنا گھٹا دیا کہ حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کی تاریخ ''مسیح'' کی آمد کی پیش گوئیوں کے ساتھ مطابق نہ رہی، چنانچہ انہوں نے حضرت آدمؑ کے بیٹے شیثؑ (Seth) کی پیدائش صحیح تاریخ سے سو سال پہلے کر دی اور یہی روش انہوں نے دوسرے بزرگان اسرائیل (patriarchs) کے متعلق حضرت ابراہیمؑ تک جاری رکھی جس کی رو سے ان کے شمار کے مطابق خلقت عالم سے عہد مسیحؑ تک بقول توراۃ کے تقریباً ۵۵۸۶ برس کے بجاے صرف ۴۲۱۰ برس ہوتے ہیں۔ بقول البیرونی یہود کو یہ توقع تھی کہ ظہور مسیح ۱۳۳۵ سکندری کے آخر میں ہوگا، گو ان کی پیدائش عام راے کے مطابق سنہ سکندری کے تین سو گیارھویں سال میں ہوئی؛ اسی طرح طوفان نوح کی تاریخ کو بھی مسلمانوں نے استعمال کیا ہے؛ اس کے متعلق بھی عیسائیوں اور یہودیوں میں اختلاف ہے۔ ابومعشر فلکی نے اسے اپنے قانون (Canon) میں استعمال کیا ہے — اسی طرح بخت نصر اول (Nebuchadnezzar I) کے سنہ کو جیسے بطلیموس نے اپنی کتاب المجسطی (Almagesta) میں قالپس (Callipus) کے ادوار زمنی (Cycles) کے ساتھ ساتھ استعمال کیا ہے — یہی حال فلپ اریدیوس (Philip Arrhidaeus)، سکندر کے باپ کے عہد کے سنہ کا ہے جسے تاون (Theon) اسکندرانی نے اپنے قانون (Canon) میں برتا ہے — اسی طرح تاریخ سکندری بھی استعمال ہوتی رہی ہے جس میں یونانی مہینے ہیں اور جسے تاریخ سولوقیان بھی کہتے ہیں۔ یہ تاریخ اس سال سے شروع ہوتی ہے جب سولوق نیقاطور شہر بابل میں داخل ہوا اور یہ سکندر کی موت سے بارہ سال بعد کا واقعہ ہے۔ اس تاریخ کا سریانیوں اور یہودیوں میں بھی رواج رہا اور اسے ''قرار ناموں کی تاریخ'' (era of the Contracts) کہتے ہیں۔ رومی بھی اسے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ کام میں لائے، آنحضرتؐ ۸۸۲ سکندری میں پیدا ہوئے تھے [متن مطبوعہ: ۸۱۲ بجاے ۸۲۲؛ دائرۃ المعارف الاسلامیہ عربی میں اس مادے کے حاشیے پر محمود حمدی پاشا الفلکی المصری کی تحقیق دی ہے کہ مولد مبارک شب دوشنبہ، ۹ ربیع الاول ۲۱۶ از تاریخ عربی (جاہلی) کو ہوا جو ۲۰ اپریل ۵۷۱ء کے مطابق ہے۔ ادارہ]؛ اسی طرح آگسٹس کی تاریخ بھی رائج رہی۔ یہی حال انطونیوس کی تاریخ کا تھا جسے بطلیموس نے ستاروں کے مقامات درست کرنے کے لیے استعمال کیا — تاریخ دقلطیانوس یا تاریخ شہداء، یہ سنہ دقلطیانوس (Diocletian) بادشاہ کے عہد حکومت کے پہلے سال یعنی ۵۹۶ سکندری سے شروع ہوا۔ اس سنہ کو قبطی استعمال کرتے تھے — ایران میں اور زرتشتیوں کے ہاں یزدجرد ثالث کے دو سنہ

مستعمل ہیں؛ ایک اس کی تخت نشینی سے شروع ہوتا ہے اور دوسرا اس کی موت سے ۔

ایران میں اسلامی حکومت کے دور میں تقویم کے متعلق ایک دلچسپ اصلاح عمل میں آئی ۔ خلیفہ المعتضد نے پارسی نوروز کو اتنا پیچھے کر دیا کہ وہ زراعتی فصلوں کے موسموں کے مطابق ہو جائے، کیونکہ لوند کے دن (ایام نسی کے) اڑا دینے کی وجہ سے یہ سال بہت آگے بڑھ گیا تھا ۔ 'خانی' یعنی 'ایل خانی' سنہ ایران میں غازان محمود نے یکم رجب ۷۰۱ء کو جاری کیا ۔ یہ شمسی سال ہے ۔ سلطان ملک شاہ سلجوقی نے تاریخ جلالی قائم کر کے ایک اور اصلاح کی — یکم مارچ ۱۶۷۶ء (بحساب قدیم) کو عثمانیوں نے ایک شمسی تقویم جاری کی جو تقویم جولیانی پر مبنی تھی اور اس کا نام ''عثمانی تقویم سالی'' رکھا ۔ جولیانی سال قمری سال سے کوئی گیارہ روز پہلے شروع ہوتا تھا اور جنتری کی تاریخیں سنہ ہجری کی تاریخوں کے مطابق نہیں رہتی تھیں ۔ اکبر بادشاہ نے سنہ الٰہی اپنے عہد کے تیسویں سال میں جاری کیا ۔ اس کی ابتداء ۵ ربیع الثانی ۹۶۳ھ (۱۹ فروری ۱۵۵۶ء) یعنی اکبر کی تخت نشینی کی تاریخ سے ہوئی ۔ اس کے سال بھی شمسی تھے ۔ موجودہ زمانے میں مختار پاشا غازی نے ایک اور شمسی تقویم حیرت انگیز صحت کے ساتھ تیار کی ہے جس کی رو سے سو صدیوں میں صرف دن کے ۰ء۲۸ حصے کا فرق پڑتا ہے ۔ ۱۹۲۶ء میں کمالی ترکوں نے اسلامی قمری تقویم کا استعمال ترک کر کے یورپی طریق کی تقویم اختیار کر لی ۔

مختلف تاریخوں کا ذکر کرتے ہوئے یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ حساب جُمّل جو بعض اوقات ادبی کتابوں میں ملتا ہے، کیا ہے ۔ اسکا طریق یہ ہے کہ لفظ یا جملہ بنا کر کسی واقعے کی تاریخ نکالی جاتی ہے، یہ تاریخ حرفوں کی ابجدی قیمت سے نکلتی ہے؛ مثلاً اس جملے ''نجاة الخلق بن الکفّر بمحمّد'' (کفر سے خلق کی نجات محمدؐ کے ذریعہ ہے) کے حروف کی ابجدی قیمت نکال کر اعداد کو جمع کیا جائے تو ۱۳۳۵ کی تاریخ نکلتی ہے (مثال ماخوذ از البیرونی) [الآثار الباقیة متن ص ۱۸ ببعد، ترجمہ ص ۲۲ ۔ لیکن اس جملے سے ۱۳۳۵ اسطرح برآمد ہوتے ہیں کہ نجاة کی 'ت' کو '۵' شمار کیا جائے؛ اس بارے میں دیکھیے آزاد: سبحة المرجان ص ۶۶، الآثار الباقیة میں دو مثالیں اور دی ہیں، ان دو میں سے صرف پہلی ۱۳۳۵ کے برابر ہے دوسری میں واو بڑھانے کی ضرورت ہے ۔ ادارہ]

مآخذ: (۱) البیرونی: الآثار الباقیة *Chronology of ancient nations*، تصحیح متن اور ترجمہ از زخاؤ (E. Sachau)، لنڈن ۱۸۷۹ء، باب ۳ و دیگر مواضع کثیرہ؛ (۲) ابوالفرج: تاریخ مختصر الدول، طبع صالحانی، بیروت ۱۸۹۰ء؛ (۳) E. Lacoine: *Table de concordance des dates des Calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, etc.*، پیرس ۱۸۹۱ء ۔

(B. CARRA DE VAUX کارا ڈ وو)

تاریخ (مقالۂ دوم): (عربی) عصر (era)، حساب، تعیین وقت (date) ۔ مقالۂ تاریخ (اول) کا نہایت ضروری تکملہ مادۂ ''زمان'' میں آیا ہے اور مقالۂ تاریخ (اول) اسی صورت میں مفید ہو سکتا ہے جب اسے مادۂ ''زمان'' کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے ۔ اس مادے کو ان دونوں مادوں 'تاریخ اول' و 'زمان' کا تکملہ سمجھنا چاہیے ۔ اس میں ہم وقتاً فوقتاً دوسرے بہت سے مادوں کا بھی حوالہ دیں گے جو اس موضوع کے لیے لازمی ہیں ۔

لفظ تاریخ مادۂ و-ر-خ سے مشتق ہے جو سامی زبانوں میں مشترک ہے؛ مثلاً عبرانی زبان کے لفظ یا رے اح = ''چاند'' اور یرح = مہینہ، میں

یہی مادّہ موجود ہے۔ اس مشابہت کی بنا پر قیاس کریں تو تاریخ کے معنے ہونگے، ''مہینے کی تعیین کرنا''، چنانچہ ایک طرف تو تاریخ کے معنی ہوے کسی واقعے کا زمانہ معین کرنا اور روداد وقائع اور دوسری طرف وقائع کے وقتوں (dates)، اعصار (era) اور ترتیب زمانی کی تعیین (chronology)، البیرونی میں ایک ایسی روایت باقی رہ گئی ہے جو دلچسپ ہے (الآثار الباقیة، طبع زخاؤ ص ۲۹)۔ یہی روایت الخوارزمی کی مفاتیح العلوم (طبع فان فلوٹن van Vloten، ۷۹) میں بھی موجود ہے، لیکن وہ صریحاً اس کو رد کرتا ہے۔ اس روایت کے مطابق یہ کلمہ فارسی ''ماہ روز'' کا مُعرّب ہے۔ اس میں بھی ایک مبہم سا احساس ضرور پایا جاتا ہے کہ اس لفظ کو مہینے کی ابتداء کی تعیین سے کچھ نہ کچھ تعلق ضرور ہے۔ ممکن ہے اس نظریے کو اس روایت سے تعلق ہو (جو متعدد مؤرخین نے بیان کی ہے) جس کی رو سے اسلامی سنہ کو ہجرت کے سال سے شروع کرنے کا مشورہ حضرت عمرؓ کو الہُرمزان (رَکَ بآن) نے دیا تھا۔ قب نیز البیرونی محل مذکور۔

مہینوں کے قدیم عربی نام جو مادّۂ زمان میں البیرونی سے منقول ہیں وہ آثار طبع زخاؤ (Sachau) کی اس جدول سے لیے گئے ہیں جو صفحہ ۶۹ پر دی ہے۔ یہی نام تھوڑے سے تفاوت سے جسے بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اس فہرست اور ان اشعار میں بھی مذکور ہیں جو اسی تصنیف کے ص ۶۰ تا ۶۲ میں درج ہیں۔

اس کے بعد ص ۶۲ پر البیرونی نے قوم ثمود کے مہینوں کے نام دیے ہیں اور ساتھ ہی ابو سہل عیسی بن یحیی المسیحی (اس کے متعلق قب دیباچۂ زخاؤ بر الآثار الباقیة ص xxxii؛ نیز ابن ابی اُصیبعة طبع ملّر (Müller)، ۱ : ۳۲۰ ببعد اور براکلمان : G.A.L.، ۱ : ۲۲۸) کے وہ اشعار بھی جن میں اس نے ان ناموں کو سہولت حفظ کے لیے منظوم کیا ہے۔ مہینے کے ہر دن کا نام الگ تھا۔ قب البیرونی ص ۶۳۔

ہفتے کے سات دنوں کے پرانے عرب ناموں کے متعلق، قب فشر (Fischer) : در Z.D.M.G.، ۵۰ : ۲۲۰ تا ۲۲۶۔ ایک دن کو جو ۲۴ گھنٹوں کی ایک اکائی ہوتا ہے یوم کہتے ہیں اور لیل سے امتیاز کرنے کے لیے نہار۔ ''یوم و لیلة'' کی ترکیب میں 'یوم' کا لفظ ہمیشہ 'لیلة' پر مقدم ہوتا ہے مگر 'نہار' کا لفظ ہمیشہ 'لیل' کے بعد آتا ہے۔ اس کا سبب فشر نے یوں بیان کیا ہے *"Tag und Nacht" im Arabischen und die semit. Tagesberechnung* (*Abh. Phil.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* xxvii, No. : 21، ۱۹۰۹ء) کہ 'یوم و لیلة' تو قدیم سامی دستور شمار کے مطابق ہے جس کی رو سے ایک دن کا شمار ایک غروب آفتاب سے دوسرے غروب تک ہوتا تھا، لیکن لیل و نہار سے بعد کے زمانے کا طریق شمار منعکس ہوتا ہے یعنی ایک شام سے دوسری شام تک جس کا تعلق قمری سال سے ہے۔ ''یوم'' کو ایک جامع اصطلاح سمجھا جاتا تھا اور اسی لیے اسے مقدم رکھا جاتا تھا، لیکن ''نہار'' سے وقت کا ایک ایسا عام تصور مراد ہے جو ''یوم'' کی صورت صرف اس حالت میں اختیار کرتا ہے جب وہ ''لیل'' کے ساتھ مذکور ہو، اسی لیے ترتیب کے اعتبار سے وہ دوسرے درجے پر ہے اور یہی ترتیب درست سمجھی جاتی تھی۔

ایام الفجار سے مراد ''ایّام غدّاری'' نہیں، بلکہ اس سے مراد مقدس مہینے کی بے حرمتی تھی یعنی مقدّس مہینے میں جنگ کرنا [دیکھیے فِجار]۔ البتہ ایک سال کا نام ''عام الغَدْر'' تھا۔

البیرونی : ص۲۳، سطر ۸ : (گنزیل (Ginzel) : *Handbuch der Chronologie*، ۱ : ۲۵۱، میں یه وضاحت سے مذکور نہیں ھے) ۔ البیرونی کی دی ھوئی ترتیب کے مطابق (کتاب مذکور سطر ۱۰) یه غداری ''عام الفیل'' سے پہلے وقوع پذیر ھوئی تھی، تاھم فجار جس کا عام طور پر ذکر آتا ھے آنحضرت[ص] کے عہد شباب کا واقعه ھے۔

ھجرت رسول[ص] کے اور اسلامی سنه کے بارے میں جس کی ابتداء اس واقعے سے ھوئی دیکھیے مادّهھاے ''ھجرت'' و ''نسیء''۔ اس بات کا فیصله اب تک قطعی طور پر نہیں ھو سکا که یکم محرم ۱ھ کو کونسا دن تھا اور نه بُول کی سیرت الرسول[ص] (بُول Buhl : *Das Leben Muhammeds*، ترجمه از H. H. Schaeder، ۱۹۳۰ء، ص۹۶) ھی میں کچھ ایسی معلومات ھیں جن کے ذریعے سے یه عقده حل ھو سکے۔ بابنگر (Babinger) : *G.O.W.* (قب نیز *M.O.G.*، ۲ : ۲۶۹) کی تقلید کرتے ھوے مائر (J. Mayr) اس رائے کا اظہار کرتا ھے که ۱۵ جولائی ۶۲۲ء دراصل ھجری سال کا پہلا دن تھا۔ بعد میں علم ھیئت کی رو سے مشکلات پیدا ھو گئیں تو انھیں دور کرنے کے لیے ایک غیر معمولی لوند کا دن بڑھانے کے بجاے اس تاریخ کو ۱۶ جولائی میں تبدیل کر دیا گیا۔ بابنگر ایک تعلیقے میں یه خیال ظاھر کرتا ھے که سلیم اول کے وقت تک ۱۵ تاریخ ھی کو یکم محرم کی تاریخ مانا جاتا رھا۔ عاشق پاشازاده ص ۲۷۳ سطر ۹ میں جو جمعرات کا دن لکھا ھے اس سے بھی ظاھر ھوتا ھے۔ مصر کی فتح کے بعد ۱۶ تاریخ سے شمار کرنا شروع کر دیا گیا، لیکن اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ ویسٹنفلٹ اور مالر کی جداول (*Vergleichungstabellen*:) میں ھجری سال ۱۶ جولائی سے شروع ھوتا ھے جسے مالر خود درست تسلیم نہیں کرتا (قب طبع دوم ۱۹۲۶ء کا دیباچه) (قب نیز مادۂ زمان)۔ بہرحال یه نکته یاد رکھنے کے قابل ھے که کوئی اسلامی تاریخ اسی وقت بدون شک و شبه معین ھو سکتی ھے جب معلوم ھو که اس روز ھفتے کے دنوں میں سے کونسا دن تھا کیونکه ۱۵ جولائی ۶۲۲ء کو جمعرات کا دن تھا اور ۱۶ کو جمعه (مزید معلومات کے لیے دیکھیے گنزیل : ۱ : ۲۵۸ ببعد)۔

اسلامی مہینوں کے نام (قب زمان) مرّاکش اور جزائر شرق الهند میں بدل گئے ھیں۔ یه تبدیلی کہیں جزوی ھے کہیں کلّی۔ قب گنزیل : ۱ : ۲۵۳ (مراکو) و ۳۱۷ (جاوا) و ۳۲۷ (دوسرے جزائر)۔ مدغاسکر (رکّ بآن) میں مہینوں کے لیے باره جانوروں کے نام استعمال ھوتے ھیں جو ایک دور کی صورت میں ترتیب دیے گئے ھیں اور کاھے مہینوں کے ایسے نام رکھے گئے ھیں جو سنسکرت سے ماخوذ ھیں۔ دیگر معلومات کے لیے وه متفرق مقالے ملاحظه ھوں جو مہینوں کے ناموں پر سپرد قلم کیے گئے ھیں۔

ھر مہینے کی ابتداء اگر رویت ھلال سے کی جائے تو کشاف اصطلاحات الفنون (طبع سپرنگر (Sprenger) بذیل مادّۂ ''تاریخ'') کے قول کے مطابق زیاده سے زیاده چار مہینے تو تیس تیس دنوں کے اور تین مہینے انتیس انتیس دنوں کے ایک دوسرے کے بعد علی الترتیب آنے ممکن ھیں۔ مالیے کی وصولی کے لیے شمسی سال جاری کرنے کی جو کوششیں ھوئی ھیں ان کے متعلق قب گنزیل : ۱ : ۲۶۳ ببعد؛ البیرونی، ۳۱ ببعد و ۶۸؛ گوٹ شمٹ (A. v. Gutschmid) : *Kl. Schr. ii*، (۱۸۹۰ء) : ۳۱۵، ۵۱۲، ۷۵۷۔

اس لیے ہے جس کی ابتداء طوفان نوح[ع] سے ہوتی ہے (تاریخ الطوفان قب مادۂ تاریخ)؛ دیکھیے البیرونی، ص ۳۳ بعد اور جدول ص ۱۳۷۔ اس کے قول کے مطابق ہیئت دانوں نے اس سنہ کی ابتداء کو زحل اور مشتری کے پہلے قران کے حساب سے مقرر کیا ہے جو طوفان نوح[ع] سے ۲۲۹ سال اور ۱۰۸ دن قبل ہوا تھا۔ بخت نصر اول طوفان نوح[ع] کے ۲,۶۰۴ سال بعد تخت نشین ہوا تھا (لیکن جدول میں دونوں ادوار کے درمیان ۸,۶۰,۱۷۳ دن ہیں اس لیے ۲,۶۰۴ سال بظاہر قران زحل و مشتری کی تاریخ سے شمار ہوئے ہیں) اور بخت نصر اور اسکندر اعظم (یعنی تاریخ سلوقی (Seleucid era) کے درمیان ۴۳۶ سال کی مدت ہے۔ بزعم ابومعشر طوفان اس وقت آیا تھا جب تمام کواکب آخر حوت اور اول حمل میں تھے یعنی ۲,۷۹۰ کبیسہ والے (یعنی شمسی) سال، ۷ مہینے اور ۲۶ دن تاریخ سکندری سے پہلے۔ البیرونی (صفحہ ۲۵) دونوں حسابوں کے درمیان فرق بتاتا ہے۔ اگر مذکورۂ بالا ۲,۶۰۴ سال کا حساب زحل اور مشتری کے قران سے کیا جائے (یعنی طوفان ۲,۶۰۴-۲۲۹ = ۲,۳۷۵ سال قبل از بخت نصر) تو نتیجہ تقریباً یکساں ہی نکلتا ہے۔

تاریخ بخت نصر (زلۃ بان) کو تاریخ قدیم قبط بھی کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۹۵ سطر ۲۱)۔ اس سنہ کی ابتداء تاریخ سلوقی کی ابتداء [یعنی ۲۶ فروری ۷۴۷ قبل مسیح، بقول گنزیل، ۱ : ۱۴۳] سے بقول بیرونی ۱,۵۹,۲۰۲ دن پہلے اور بقول شرام ۱,۵۹,۳۳۶ دن پہلے ہوئی، یعنی مطابق ۴۳۶ سال مذکورۂ بالا، اس سنہ میں مہینوں کے نام قبطی ہیں۔ سال کے بارہ مہینے ہیں اور ہر مہینے میں تیس دن، علاوہ ازیں پانچ دن مزید کبیسہ کے ہوتے ہیں جو آخری مہینے میں بڑھا دیے جاتے ہیں۔ تاریخ فلپسی (Philippic era) سنین و مہور میں اسی کے مطابق ہے مگر ۴۲۴ سال (= ۱,۵۴,۷۶۰ دن؛ بقول البیرونی، ص ۱۳۷) بعد شروع ہوتی ہے (گنزیل، ۱ : ۱۷۳)، اس کا مبدأ ۱۲ نومبر ۳۲۴ قبل مسیح ہے۔

تاریخ اسکندر کو جدید قبطی سن بھی کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۸۵)، اس کا مبدأ تاریخ سلوقی سے ۲,۱۷,۲۹۱ دن، مگر بقول البیرونی، آثار (ص ۱۳۷) ۲,۱۹,۳۳۲ دن و تفہیم [ورق ۴۷ ا] ۲,۱۷,۳۰۵ دن اور بقول شرام Schram ۲,۱۷,۳۲۱ دن بعد ہے۔ تاریخ سلوقی سے مراد تاریخ سلوقی بعہد دقلطیانوس (Diocletian) ، یعنی گنزیل کی تاریخ دقلطیانوس، قب الآثار الباقیۃ، ۱ : ۲۲۹؛ مبدأ ۲۹ اگست ۲۸۴ میلادی)؛ اسی سے تاریخ اسکندر قیصر اغسطس کے عہد سے شروع ہوتی ہے (گنزیل، ۱ : ۲۲۳ ببعد) اور اس صورت میں اس کا مبدأ ۱۳ فروری ۲۷ قبل از مسیح ہے۔

تاریخ سلوقی کا مبدأ بقول کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۵۷، ۳,۴۰,۷۰۰ دن، بقول البیرونی ۲,۰۷,۳۴۲ دن، بقول شرام ۲,۰۷,۲۳۱ دن قبل از ہجرت تھا اور بقول گنزیل ۳ : ۱۰۱، اس دن یکم اکتوبر ۳۱۲ ق م اور بقول شرام یکم ستمبر ۳۱۲ ق م [قب سطور بالا] تھا۔ وہ تاریخ سکندر کی وفات (۳۲۳) سے پورے بارہ شمسی سال کے بعد ایک دوشنبے کے دن شروع ہوئی، مگر بقول دیگراں سکندر کی تخت نشینی سے چھ سال بعد شروع ہوئی۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ اس کے عہد کے آغاز سے اس کی ابتداء ہوئی ہے (یہ وہی عام غلطی ہے جس کی بنا پر سکندر اعظم اور سکندر چہارم (Aigos) کو آپس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے)؛ بقول البیرونی (ص ۲۸) سکندر

اعظم جب دارا کے خلاف فوج کشی کے ارادے سے بلاد مشرق میں آیا تو اس کی عمر ۲۶ سال کی تھی۔ جب وہ بیت المقدس میں آیا تو اس نے یہودیوں کو حکم دیا کہ موسٰیؑ و داؤدؑ کو ترک کریں۔ اس کی عمر کے ستائیسویں سال سے اسکندری تاریخ کا آغاز ہے۔ یہودیوں نے اس کے احکام کی پیروی کی، مگر نئی تاریخ کا آغاز اس کی عمر کے چھبیسویں سال سے کیا، کیونکہ احبار کی طرف سے موسٰیؑ کے بعد ہر ہزار سال کے گذرنے پر تاریخ بدلنے کی انھیں اجازت تھی اور ہزار سال سکندر کے چھبیسویں سال میں تمام ہوتے تھے۔ (قب نیز گنزل ۱ : ۲، ۳، ۲۷۳ - مہینوں کے متعلق علٰحدہ مادے دیکھیے)۔

ایرانی تقویم کی تشریح ابھی کافی طور پر نہیں ہو سکی۔ یہ یقینی بات ہے کہ قدیم ایرانی سال بھی بارہ ہی مہینوں کا شمسی سال تھا جس میں بارہ مہینے تو تیس تیس دن کے ہوتے تھے اور ان کے علاوہ پانچ دن لوند کے بھی شامل ہوتے تھے، یعنی سال کل ۳۶۵ دن کا ہوتا تھا۔ ہر مہینے کے دنوں کے نام مقرر تھے۔ ناموں کی پہلوی اور فارسی صورتیں گنزل ۱ : ۲۸۴ میں درج ہیں اور موجودہ ایرانی نام البیرونی (الآثار الباقیۃ، ص ۴۳) میں موجود ہیں۔ ہر مہینے کا آٹھواں، پندرھواں اور تئیسواں دن کا ایک ہی نام ہوا کرتا تھا (دیکھیے گنزل)۔ بقول البیرونی ص ۴۶ ببعد سغدیوں اور خوارزمیوں کے ہاں بھی یہی دستور تھا (دیکھیے گنزل ۱ : ۲۳۰ ببعد؛ خوارزمیوں کی تقویم کے متعلق دیکھیے مادۂ خوارزم)۔ مہینوں کے نام حسب ذیل ہیں (ان ناموں کی صورتیں وہ ہیں جو متعلقہ علٰحدہ مادوں کے لیے اختیار کی گئی ہیں۔ وہ نام جن پر ہماری اس کتاب میں مادے موجود ہیں ان پر ستارے (*) کا نشان دے دیا ہے): *فروردین (۱)؛ *مرداد (۵)؛ *شہریور (۶)؛ *مہر (۷)؛ *آبان (۸)؛ *آذر ماہ (۹)؛ *دی ماہ (۱۰)؛ *بہمن (۱۱)؛ *اسفندارمذ (۱۲)۔ ان ناموں کے معانی کے متعلق دیکھیے گنزل ۱ : ۲۸۷ ببعد۔

مہینوں کے علاوہ تمام دنوں کے ناموں کی صورت میں بھی ملتے ہیں، مثلاً جو دن کہ مہینے کا نام بھی ہے اسی دن کو کہا جاتا ہے۔ ان میں تمیز کرنے کے لیے مہینہ مراد ہو تو نام کے آخر میں لفظ ماہ اور دن مقصود ہو تو لفظ روز بڑھا دیا جاتا ہے۔ وہ دن جس میں مہینے اور دن کا نام ایک ہو، مبارک کا دن سمجھا جاتا تھا؛ قب تبصرہ در گنزل ۱ : ۲۸۹ ببعد۔

چونکہ ۳۶۵ دنوں کا سال شمسی تقویمی سال (tropic year) سے تقریباً چھ گھنٹے کم ہوتا ہے، اس لیے مختلف موسموں سے اس کا تعلق غیر منقطع تبھی رہ سکتا ہے جب کہ ہر چار سال کے بعد ایک لوند کا دن بڑھا دیا جائے یا ہر ایک سو بیس سال کے بعد ایک مہینہ زیادہ کر دیا جائے۔ روایت ہے (قب گنزل، ۱ : فصل ۷۸) کہ موخر الذکر طریقہ استعمال ہوتا تھا لیکن اس کی باقاعدہ پیروی نہیں کی جاتی تھی۔ کتابوں میں یہ بیان درج ہے کہ لوند کا مہینہ اور لوند کے دن بڑھانے کا عمل ۱۲۰ سالہ دور میں باری باری ہر مہینے کے بعد ہوتا تھا۔ اس طرح پورا دور ختم ہونے تک پورے سال کا عرصہ ہو چکتا تھا اور ۱۴۴۰ سال میں ایک سال بڑھ جاتا تھا۔ جس مہینے کے بعد لوند کا مہینہ بڑھایا جاتا تھا وہی نام لوند کے مہینے کو دے دیتے تھے اور اس میں دوم کا لفظ شامل کر دیتے تھے۔ اس بیان کی نہایت عمدہ وضاحت گوٹ شمڈ نے کی ہے: (*Über das iranische Jahr*) در مجموعۂ *Kl. Schr.* ج ۳

۱۸۹۲ء، ص ۵۰۲ ببعد)۔ یہ سال دو طرح شمار کیا جاتا تھا، یعنی ایک متحرک اور ایک معین۔ ہر ایک سو بیس سال کا دور گزرنے پر معین سال کے ساتھ ایک لوند کا مہینہ بڑھا دیا جاتا تو سب سے پہلی کبیس تک لوند کے دن سال کے آخر میں آتے تھے۔ پہلی کبیس سے [illegible] ایک سو [illegible] متحرک کا فروردین ایک سو بیس معین کے ماہ فروردین دوم کے مطابق ہو گیا تھا۔ اعمال کبیس دونوں سالوں میں اسی مہینے میں ہوتے اور [illegible] سال میں سال کے ماہ اسفندارمذ سے [illegible] جو آخری متحرک سال کے فروردین سے متعلق ہوا۔ اب دوسرے ایک سو بیس سالہ دور کے بعد لوند کا مہینہ متحرک سال دو سو اکتالیس کے ماہ اردی بہشت سے مطابق ہوا اور اردی بہشت دوم اس کا نام ہوا۔ لوند کے دن اس کے بعد ہی آئے اور اس سے اگلے ایک سو بیس سالہ دور میں متحرک سال کے ماہ اردی بہشت سے یا یوں کہیے کہ دوسرے معین سال کے اسفندارمذ سے متاخر رہے۔ سال معین میں لوند کا مہینہ اور لوند کے دن ہمیشہ آخر میں آئے [illegible] متحرک سال میں ان کا نام اور مقام بدلتا رہا جیسا [illegible] بیان ہوا۔ اب چونکہ آٹھواں لوند کا زمانہ انوشروان کے عہد میں آیا جس میں لوند کے دن آبان کے مہینے کے بعد آئے، لہٰذا اس وقت (یعنی ۵۳۰ء کے قریب) سب سے پہلے لوند پر ۸ × ۱۲۰ = ۹۶۰ سال کا زمانہ گذر چکا ہوگا اس لیے یہ دور لازمی طور پر ۴۳۰ ق م کے قریب شروع ہوا ہوگا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے گنزل، ۱: ۲۷۵۔

عہد انوشیروان کی کبیس کے بعد دوسری کبیس تقریباً ۶۵۰ء میں ہونی ہوگی، لیکن اس زمانے تک ایران مذہب اسلام اختیار کر چکا تھا۔ چونکہ ایران میں کوئی معین سنہ یا تاریخ نہ تھی بلکہ ہر نئے بادشاہ کے عہد حکومت سے ایک نئی تاریخ کا آغاز ہوتا تھا اور ساسانی ایران کا سلسلہ یزدجرد ثالث پر آ کر ختم ہو گیا، اس لیے لوگ اسی کے عہد (یعنی ۶۳۲ء) سے تاریخ شمار کرنے لگے اور اس طرح یزدجرد سنہ کا آغاز ہوا اور اس سنہ کا نام [illegible] متحرک [illegible] کی طرح [illegible] جس کے عہد میں یہ سلطنت برباد ہوئی تھی۔ یہ دور ۱۶ جون ۶۳۲ء کو سہ شنبے کے دن شروع ہوا تھا [illegible] مطابق [illegible] (Ideler) [illegible] (Schram) [illegible] بعد از ہجرت [illegible] کردی؛ نیز [illegible] کشاف اصطلاحات الفنون [illegible]۔ چونکہ ابتدائی یزدجردی کی سالی [illegible] میں لوند کا مہینہ اس کی ابتدا کے دن متحرک سال آبان ماہ کے آخر میں برابر آتے رہے اس لیے سنہ یزدجردی کے حساب میں تاریخوں کا شمار [illegible] کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ [illegible] کے بعد [illegible] دن [illegible] *Kalendariographischen Tafeln* میں [illegible] اور [illegible] دونوں کے اخیر میں لوند کے ایام دیے ہیں۔ لوند کے [illegible] کی طرف [illegible] توجہ نہ ہوا [illegible]

تاریخ یزدجردی کا [illegible] سلجوقی سلطان جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان نے اس کی اصلاح کی۔ اس سنہ کے متعلق دیکھیے مادۂ "جلالی"۔ کشاف اصطلاحات الفنون [illegible] کے مطابق یہ تاریخ جمعے کے دن [illegible] فروردین [illegible] قدیم [illegible] یزدجردی [illegible] شروع ہوئی جیسے [illegible] فروردین ماہ جلالی (یعنی از [illegible]) کا شمار کیا گیا۔ یہ تاریخ [illegible] رمضان [illegible] (۱۵ مارچ [illegible]) [illegible] کے مطابق ہے۔ اس زمانے سے چل کر [illegible] ہر چار سال کے بعد ایک چوتھے لوند کے دن [illegible] اضافہ ہونے لگا اور

وقتاً فوقتاً ایک سال چھوڑ بھی دیا جاتا تھا (قب تقی زادہ: مادۂ نوروز)۔

ایل خانوں میں ایلخان غازان محمود (رک بآں) نے ایک جدید اصطلاحی تقویم کی تشکیل (۱۳۰۲ء)۔ حمداللہ مستوفی قزوینی (رک بآں) کے حوالے سے لکھتا ہے کہ اس ایلخانی تاریخ کا مبدأ پنجشنبہ ۱۳ رجب ۷۰۱ھ (۱۳ مارچ ۱۳۰۲ء) سے ہوا۔ وسٹنفلٹ و ماہلر (Wüstenfeld Mahler) کی رائے کے برعکس ۱۴ء ۱ جولائی ۱۳۰۲ کو سنہ ہجری کا مبدأ مان لیں تو یہ دونوں تاریخیں ایسی ہی مطابق ہو جاتی ہیں، لیکن دن اس میں مطابق نہیں، کیونکہ پہلی رجب ۷۰۱ھ کو پنجشنبہ یا جمعہ تھا اور ۱۳ تاریخ کو سہ شنبہ یا چہار شنبہ۔ اس انتشار کا باعث یہ ہے کہ کشاف اصطلاحات الفنون (۱: ۹۵) میں اس تاریخ کا مبدأ دوشنبہ کو قرار دیا گیا ہے اور اس سال کی ابتداء ۱۳ جولائی سے کی گئی ہے، جو ۱۳۰۲ء کے مطابق ہے۔ ایلخانی تاریخ کی تفصیلات کی ابھی پورے طور پر تشریح نہیں ہو سکی، گو یہ تاریخ کچھ ایسی زیادہ اہم نہیں ہے۔

شہنشاہ اکبر کی تقویم کے متعلق دیکھیے گنزیل ۱: فصول ۳۰۱ تا ۳۰۹۔

کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۶۰ ببعد میں ترکان قدیم کی تقویم کی پوری تفصیلات درج ہیں جن سے مختلف ادوار کے متعلق معیاری معلومات میں اضافہ ہوتا ہے۔ جب اس کتاب کا مصنف ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ترکوں کا سال حقیقۃً شمسی سال (دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۲۲۷ بذیل سنہ) ہوتا تو اس کی مراد شمسی قمری سال سے ہے (دیکھیے الشمسی) یعنی بارہ قمری مہینوں کا سال جس میں ۳۵۴ یا ۳۵۵ دن ہوتے تھے اور جسے شمسی سالوں کے ساتھ لوند کے مہینے بڑھا کر مطابق کیا جاتا تھا اور یہ ایغوروں اور مسلمان ترکوں میں جاری تھا۔ لوند کے مہینوں کے متعلق وہ لکھتا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک مہینہ اس قسم کے سال کا ہوتا ہے، "جیسا کہ عربوں کے ہاں دستور ہے"۔ اس میں اندازہ اصطلاحی سال کی طرف ہے جو ۳۶۵ دن کا ہوتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ۱۹ سال کی مدت میں لوند کے سات مہینے بظاہر صرف سات دفعہ بڑھایا جاتا تھا، جیسا کہ اہل چین کا دستور ہے، جن سے قدیم ترکوں نے اس تقویم کو بھی اخذ کیا (گنزیل ۱: فصل ۱۰۴ ببعد)۔ مہینوں کی ترتیب کا تاریخی ثبوت ٹامسن Thomsen: *Alttürkische Inschriften aus der Mongolei* در Z.D.M.G.، شمارہ ۷۸: ۱۲۱ ببعد اور جیسا کہ چینیوں کا دستور ہے، مگر نتیجہ یکساں ہی رہتا، کیونکہ ۱۱/۳۰ اور ۷/۱۹ میں صرف ۱/۵۷ کا فرق ہے۔ مہینوں کے جو نام مصنف نے دیے ہیں وہ ترکی قوم کے مہینوں کے مطابق ہیں جیسا کہ گنزیل، ۱: ۴۰۳ نے الغ بیگ کے حوالے سے دیے ہیں۔ تکمیلی جدولوں کے مرحلے کے مطابق جاری رہی (گنزیل ۱: ۴۰۰ ببعد)۔ اہل چین کی طرح سال کو چوبیس حصوں (Ki) اور (Ti) میں تقسیم کر دیا جاتا تھا اور ضروری تھا کہ ان میں سے ہر دو حصے ایک مہینے میں آئیں۔ اگر دوسرے حصے کا کچھ حصہ اگلے مہینے میں آ جاتا تو اس مہینے کو لوند کا مہینہ یا کبیسہ (زائد، ترکی میں شون آی) یعنی چینیوں کا Zjun (jun) (گنزیل ۱: ۴۸۴) سمجھا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ لوند کا مہینہ سال کے کسی معین مقام میں واقع نہیں ہوتا۔ سال کا آغاز ۱۵ درجے الدلو سے ہوتا ہے۔ یہ بھی چینی حساب کے مطابق ہے (گنزیل ۱: ۴۸۷ ببعد)۔ ایک سال کی مدت ۳۶۵.۲۴۳۶ دن (۱۰۰۰۰ دن سے ۸۸ ثانیہ سے ایک کم)

محسوب کی گئی ہے = ۳۶۵ دن ۵ گھنٹے صفر منٹ ۳۴۹۸ ثانیہ۔ یہ اندازہ نمایاں طور پر غلط ہے، مگر متن کی خرابی کی وجہ سے نہیں، کیونکہ اس کی تصدیق اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ سال کو چوبیس برابر حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے اور ہر حصے میں پندرہ دن ۲،۱۸،۳۵ تک ہوتے ہیں۔ مہینے حقیقی قمری ہیں، یعنی قرانی قمری مہینے جن میں سے ہر ایک اجتماع حقیقی یعنی قران سیارتین کے وقت سے شروع ہوتا ہے (دیکھیے مادۂ القمر)۔ لوند کے دور میں کسی سال کے محل و موقع کو معین کرنے کا طریق یہ ہے کہ تاریخ یزدجرد کے ہم زمانہ سال سے ۳۲۰ کو تفریق کرکے باقی کو ۳۰ پر تقسیم کر دیا جاتا ہے اور سال ۳۶۵ دنوں کا شمار ہوتا ہے۔ تقسیم میں اگر باقی ۳۰ سے کم رہ جائے اور وہ ۲ یا ۵ یا ۷ یا ۱۰ یا ۱۳ یا ۱۶ یا ۱۸ یا ۲۱ یا ۲۴ یا ۲۶ یا ۲۹ کا عدد ہو تو وہ لوند کا سال ظاہر کرتا ہے۔ یہ طریق حساب جو لوند کے مہینے سے متعلق ہونے کی نسبت سال کے ۳۶۵ ویں دن سے زیادہ وابستہ ہے لازم ہے کہ ۳۶۲ یزدجردی = ۹۹۳ء ہی میں شروع ہوا ہو۔

قدیم ترکوں کے دستور ہی سے مصنف کو یہ بات معلوم ہوئی کہ چینیوں نے دن کو دو دو گھنٹے کی مدت ('چاغ' دیکھیے ریڈھاؤس (Redhouse) بذیل کلمۂ چینی *schi* قب کتزین، ۱: ۳۶۵) میں تقسیم کر رکھا تھا۔ پھر اس دو گھنٹے کی مدت کو آٹھ کوں (کھا؟ چینی k'o قب کتزین محل مذکور) میں تقسیم کیا ہے۔ مصنف ترکوں کے واسطے سے اہل چین کے ساٹھ ساٹھ حصوں والے دور (الدور الستونی) سے بھی واقف ہے جو دور عشری اور دور اثنا عشری سے مرکب تھا (کتزین، ۱: ۳۵۰ ببعد)۔ وہ اثنا عشری دور کے سلسلے میں کہتا ہے کہ ان کے نام حیوانوں کے مشہور ناموں پر تھے جن کی طرف ہر سال منسوب ہے (کتزین، ۱: ۳۵۲)۔ کسی خاص دن کے انتخاب (الاختیار، دیکھیے مقالۂ "علم احکام نجوم") کے لیے بارہ دن کا ایک دور تھا جس میں ہر دن ایک مخصوص رنگ کی طرف منسوب تھا۔

تاریخ کا مبدأ خلق عالم ہے، چنانچہ ۳۰۸ یزدجردی میں خلق عالم کے بعد ۸،۸۶۳ قرن اور ۹،۴۶۵ سال اندر چکر تھے۔ یہ دنیا ۳۰،۰۰۰ قرن تک قائم رہے گی اور ہر ایک قرن میں دس ہزار سال ہونگے۔

ترکیہ میں جو تقویم استعمال ہوتی ہے اس کے لیے دیکھیے مادۂ سالنامہ۔

اسلام میں عام ترتیب تاریخ (Chronology) بہت حد تک علم الہیأۃ (رک بآں) کے ارتقاء کے مطابق ہے۔ آثار طبیعی کا علم جو قرآن سے مترشح ہوتا ہے، اس کا مطالعہ ابھی خاص طور پر نہیں ہوا۔ علم ہیئت اور تقاویم متین کے حوالے نلینو (Nallino) کی تالیف علم الفلک تاریخہ عند العرب فی القرون الوسطی (روما ۱۹۱۱ء) ۸۷، ۱۰۴ تا ۱۱۲ میں تفصیل سے دیے ہیں۔ قب نیز مادۂ "المنازل" اور "قمر" نیز پلمنر کا مقالہ مجلۂ *Der Islam* میں ۱۱: ۲۲۶ تا ۲۲۸۔ اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ البیرونی کی کتاب الآثار الباقیۃ (جس کا انگریزی ترجمہ *Chronology of ancient Nations* کے نام سے لندن سے ۱۸۷۹ء میں شائع ہوا) علمی تصانیف کی دنیا میں ایک بالکل نئی چیز ہے، کیونکہ اس میں پہلی بار اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ تمام معلومہ اقوام کی تمام تواریخ کو جمع کرکے ان کا تنقیدی مطالعہ علم ہیئت کے نقطۂ نظر سے کیا جائے اور پھر تاریخی اعتبار سے انکا باہمی مقابلہ کیا جائے۔

الآثار کا خلاصہ خود البیرونی نے اپنی تصنیف کتاب التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم، ورق ۱۲۱ تا ۱۳۹ میں دے دیا ہے۔ التفہیم کا عکس مع انگریزی ترجمہ بقلم R. Ramsay Wright، *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology* کے نام سے لندن میں ۱۹۳۴ء میں شائع ہوا ہے، برٹش میوزیم کے قلمی نسخے شمارہ Or. 8349 سے نقل کیا گیا۔ ان دونوں کتابوں کے حسابات میں تھوڑا اختلاف ہے جیسا کہ بطور بالا میں واضح ہوا۔

عالمی تاریخوں کی تمہید میں بھی کچھ مواد اس قسم کا ملتا ہے؛ مثلاً الطبری، ۱: ۳ ببعد میں، اس سے زیادہ مختصر بیان ابن الاثیر، ۱: ۹ ببعد میں ہے۔ ان تاریخوں میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ ابتداے آفرینش سے جو زمانہ اب تک گذر چکا ہے اس کا اندازہ یہودیوں کے نزدیک [illegible] سال کا ہے، لیکن یہ اندازہ یہودیوں کی تورات کے مطابق نہیں ہے۔ یونانیوں کے مطابق سمجھا جاتا ہے کہ ابتداے آفرینش سے لیکر ہجرت تک ان کا اندازہ ۵۹۹۲ سال اور ایک مہینے کا ہے، اور مجوس کے نزدیک کیومرث سے لے کر ہجرت تک کے زمانے کا اندازہ [illegible] سال کا ہے۔

گیتی شناسی (cosmography) کی کتابوں میں بھی اچھا خاصا مواد موجود ہے؛ مثلاً القزوینی کی عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ۲۲ تا ۸۲ میں؛ النویری کی نہایۃ الارب، ۱: ۱۴۸ تا ۱۹۲ میں بھی ادبی اور علمی اعتبار سے دلچسپ معلومات ملتی ہیں؛ مثال کے طور پر نہایۃ، ص ۱۶۱ و ۱۶۰ میں [illegible] اور [illegible] کے دو ہانی [illegible ۔ ادارہ] سالوں کی ایک فہرست ہے جنھیں بعض واقعات کی بناء پر جو ان سالوں میں پیش آئے تھے، خاص نام دیے گئے۔ وہ ہیئتی اطلاعات جو حسابات میں خصوصاً موسموں کے متعلق حسابات میں درج ہیں، مثلاً اخوان الصفاء، ۱: ۹۰ ببعد، ۲: ۱ ببعد میں ملتی ہیں۔

مآخذ: (۱) [illegible] مطالب میں دیے گئے مآخذ کے علاوہ دیکھیے؛ (۲) علم ہیئت اور تقویم کے متعلق عمومی معلومات کے لیے دیکھیے (۳) سارٹن (Sarton): *Introduction to the History of Science*، [illegible]؛ (۴) مجموعے کے ذیل میں؛ البتانی عربی متن الزیج (*Opus astronomicum*)، طبع و ترجمہ نالینو (C. A. Nallino)، ۱۸۹۹ء تا ۱۹۰۷ء؛ (۵) ونسنک Wensinck: *Handbook*، بذیل مادہ؛ (۶) [illegible] Calendar در *Grundr. der Ir. Phil*، ۲: [illegible] (صرف ان [illegible] سے متعلق ہے) کہ اس [illegible] کی مکمل فہرست اس [illegible]؛ (۷) [ابوالفضل: آئین اکبری، طبع بلاخمن، [illegible]، ترجمہ جیرٹ، جلد [illegible] ادارہ].

(M. Plessner [illegible])

تاریخ (ادب) [illegible] التاریخ [illegible] ایک اصطلاح ہے جس میں سلسلہ وار واقعات [illegible] اور [illegible] مثلاً اس میں تاریخ ادب کا مطالعہ [illegible] عربی اور فارسی تاریخ نگاری کے ارتقا کو [illegible] چار حصوں میں تقسیم کرکے بیان کیا جاتا ہے:

(ا) ابتداے تاریخ نگاری سے تیسری صدی ہجری تک۔

(ب) تیسری صدی ہجری سے چوتھی صدی ہجری تک۔

(ج) چوتھی صدی کے آخر سے لے کر دسویں صدی کے آغاز تک۔

(د) دسویں صدی ہجری سے تیرھویں صدی تک۔ عثمانلی ترکوں کے مورخین ادب کے لیے دیکھیے مادۂ ترک، ب، عثمانلی III (ادب)؛ ترکی اسلامی ادب، تیرھویں صدی؛ اور جو تاریخی مواد ملایائی زبان

میں لکھا گیا اس کے لیے دیکھیے مادۂ "اخبار" (مقالے کا آخری حصہ)۔

(الف)

عربی میں تاریخ نگاری کی ابتداء کیونکر ہوئی، یہ مسئلہ ابھی تک قطعی طور پر حل نہیں ہو سکا۔ زمانۂ جاہلیت کے ملک عرب کی ابتدائی اور زبان زد عوام روایتوں اور داستانوں اور دوسری صدی ہجری کی نسبۃً علمی اور دقیق تاریخ نگاری کے درمیان ایک وسیع خلیج حائل تھی جسے ابھی تک پر نہیں کیا جا سکا۔ زمانۂ حال کے متعدد مصنفین کا ایک نظریہ یہ ہے کہ اس ارتقاء کے سلسلے میں فارسی کی کتاب شاہ نامے کے نمونے کا قطعی اثر پڑا [دیکھیے فصل الف/۴ در ذیل (ص ح الف)]۔ لیکن غالب گمان یہ ہے کہ عربی میں تاریخ نگاری مختلف قسم کے تاریخی اور غیر تاریخی نگارش کے دھاروں کی آمیزش اور اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ زیادہ آسانی اس میں رہے گی کہ ہم ان سب پر یہاں علیحدہ علیحدہ بحث کریں۔

(۱) زمانۂ جاہلیت کی تاریخی روایت: توقع تو یہ تھی کہ یمن میں، جو ایک قدیم تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہ چکا ہے اور جس کی یادگاریں اب تک معینی (Minean)، سبائی اور حمیری کتبوں کی صورت میں محفوظ چلی آتی ہیں، کسی نہ کسی قسم کی تحریری تاریخی روایت دستیاب ہو سکی۔ لیکن جو کچھ اس سلسلے میں ہم تک پہنچا ہے اس پر صرف زبانی روایت کے نقوش موجود ہیں، یعنی چند پرانے بادشاہوں کے نام، زمانۂ بعد کی مبہم اور مبالغہ آمیز داستانیں اور اسلام سے قبل کی آخری صدی کے واقعات کی مقابلۃً صحیح تر لیکن دھندلی سی یاد [دیکھیے سبأ اور ابرہہ]۔ دوسری صدی ہجری میں ان زبانی روایات کو تخیل کے زور سے بڑھا چڑھا کر داستانوں کی صورت میں بیان کیا جاتا رہا اور یہی داستانیں قدیم تاریخ عرب سمجھی جاتی رہیں۔ اس قسم کی داستانوں کو وہب بن منبہ (رک بان) اور عبید (عبید بن شریہ) کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ان دونوں کی کتابوں میں اس امر کا ثبوت موجود ہے کہ قدیم عربوں میں تاریخی حس اور نظری تناسب کے ادراک (Perspective) کا فقدان تھا اور یہ نقص اس وقت بھی موجود ہوتا ہے جب وہ تقریبًا معاصر وقائع کا ذکر کرتے ہیں [دیکھیے کرنکو (F. Krenkow): *The Two Oldest Books on Arabic Folklore* در *Islamic Culture* [illegible]]۔ باایں ہمہ بعد کی نسلیں ان بیانات کو عمومًا صحیح تسلیم کرتی رہیں اور مؤرخین اور مصنفین نے انہیں واقعات کو اپنی تصانیف میں شامل بھی کر لیا۔ ابن اسحٰق (رک بان، نیز دیکھیے در ذیل) عبید کے راویوں میں سے تھا اور عبدالملک بن ہشام (رک بان) نے وہب کی کتاب التیجان کو اس کی موجودہ صورت میں نشر کرنے کے لیے مرتب کیا۔ اور خود طبری جیسے کا زمانۂ فضل میں اس سے بہت کچھ استفادہ کیا گیا۔ یہ سچ ہے کہ ابن خلدون نے ان میں سے بعض یمنی روایات کی بے ہودگی کو بہت شدت سے واضح کیا تھا (۱: ۳۰، ۳۰۰)، لیکن پھر بھی وہ انوکھی روایات کو ادبی تذکروں کے اثبات میں پیش کیا جاتا ہے۔ الغرض اس قسم کی روایات کا مواد عربوں کی تاریخ نگاری میں برابر شامل رہا اور حس تنقیدی کی نشو و نما اور قدیم تاریخ کے مسائل کو واضح طور پر سمجھنے میں مانع رہا۔

شمالی حصے کے عربوں میں ذرا مختلف صورت حالات نظر آتی ہے۔ اگرچہ وہاں ہر قبیلے میں اپنی روایات محفوظ ہوتی تھیں جو بہت سی صورتوں میں منازل ارتقا سے بالتدریج ہو گئی تھیں اور ان میں انساب کے متعلق ایسے مجموعی تصورات بھی شامل ہو گئے تھے جو سب عربوں پر حاوی ہوں)۔

لیکن ان روایات میں ایسی بات مطلق نظر نہیں آتی جس سے یہ ظاہر ہو کہ شمالی عربوں کی کوئی واحد یا مشترکہ تاریخی روایت بھی تھی۔ قبائلی روایات نے جو صورت اختیار کی وہ بھی بجائے خود بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ زیادہ تر یہ روایات ''ایّام العرب'' سے متعلق ہیں، جبکہ ایک قبیلہ یا اس کی کوئی شاخ کسی دوسرے قبیلے یا شاخ سے برسرِ پیکار ہوئی تھی [دیکھیے ایّام العرب]۔ ان واقعات کے متعلقہ بیانات میں عام طور پر شعر بھی ملتے ہیں۔ بیانات کے ان منثور اور منظوم عناصر کی باہمی نسبت ہمیشہ یکساں نہیں رہی۔ بعض مثالیں تو ایسی ہیں جن میں شعر صرف کسی واقعے کی یاد تازہ رکھنے کے لیے ایک آلۂ کار کا کام دیتا ہے۔ دوسری صورتوں میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ منثور بیان صرف شعروں کی تشریح و تفسیر ہے، لیکن دونوں صورتوں میں روایات کو دائر و سائر رکھنے کا کام اشعار ہی نے انجام دیا اور جونہی قدیم اشعار حافظے سے جاتے رہے، متعلقہ قدیم روایات بھی غائب ہو گئیں اور ان کی جگہ قبائلی تاریخ کے زیادہ قریب کے واقعات نے نئے اشعار کی شکل میں لے لی۔ ایسی قبائلی روایات لازمی طور پر یک طرفہ، واقعات کی تاریخی ترتیب کے لحاظ سے مبہم اور اکثر اوقات افسانوی حد تک مبالغہ آمیز تو ضرور ہوتی تھیں، لیکن اس کے باوجود وہ حقیقت سے بالکل خالی نہیں ہوتی تھیں، اور بعض اوقات تو ان میں معتدبہ مقدار مغز صداقت کی موجود ہوتی تھی۔ اسلامی فتوحات نے قبائلی روایت کے طریقے کو موڑ تو دیا، لیکن اس کے خصائص میں کوئی تبدیلی پیدا نہ کی اور جدید روایات کا پس منظر تو وسیع تر ہو گیا، مگر نثر و نظم کا اتصال بدستور قائم ہے اور حسب سابق بیانات میں مبالغہ آمیزی بھی ہے اور نادرستی اور بے دقتی بھی۔ اس کا اثر اسلامی علم تاریخ پر پڑنا ہی چاہیے تھا، اس لیے کہ قبائلی روایات ہی میں وہ مواد موجود تھا، جسے بعد کے مؤلفین نے دور خلافت راشدہ اور بنوامیہ کی تاریخ نویسی کے لیے استعمال کیا (دیکھیے فصل الف، در ذیل [ص ۱۲ ب])۔

قبائلی روایات میں دوسرا عنصر یہ تھا کہ قبائل کے انساب محفوظ رکھے جائیں، مگر بنوامیہ کے ابتدائی دور میں محکمۂ دیوان کی وجہ سے اور مختلف عرب گروہوں کے حامیوں کی انگیخت کے باعث علمائے انساب کی سرگرمیوں سے وہ حالت پیدا ہو گئی کہ ''علم'' الانساب میں عجیب قسم کی الجھن پیدا ہو گئی۔ (دیکھیے گولڈ تسیہر: Muh. St. ۱ : ۱۷۷ تا ۱۸۹)۔

ہجری کی دوسری صدی میں قبائلی روایت کا میدان، جو اس وقت تک راوی اور نسّاب ہی کے لیے مخصوص تھا، ماہرین لسانیات کی جولانگاہ بن گیا، جنھوں نے یہ کوشش کی کہ قدیم شعر و سخن کے سلسلے میں جو کچھ باقی رہ گیا ہے، اسے جمع کریں اور اس کی تشریح کریں۔ اس عظیم الشان مواد کے جمع کرنے اور اسے علیحدہ علیحدہ کرنے اور ترتیب دینے میں انھوں نے علم تاریخ کی شاندار خدمات انجام دیں۔ اس قسم کی سرگرمیوں کا نمونہ ابوعبیدۃ (رک بآں: [۱۱۰ھ تا ۲۰۹ھ / ۷۲۸ء تا ۸۲۴ء]) نے پیش کیا۔ وہ عراقی نژاد موالی میں سے تھا، تقریباً دو سو مفرد رسائل اس کی طرف منسوب ہیں، لیکن ان میں سے ایک بھی اس کے نام سے ہم تک نہیں پہنچا، گو ان میں سے بہت سوں کا مواد بعد کی تصانیف میں شامل کر لیا گیا۔ یہ رسائل شمالی عرب کی تمام و کمال روایات پر حاوی ہیں، ان میں انھیں آسان موضوعات کے مطابق ترتیب دیا گیا ہے؛ مثلاً انفرادی قبائل اور بطون قبائل کی روایات اور وہ روایات جو ''ایام عرب'' سے متعلق

نہیں ۔ یہ سلسلہ مابعد اسلام کی روایات پر بھی مشتمل ہوا اور اس میں وہ روایات بھی تھیں جو مختلف صوبوں کی فتح، اہم واقعات اور جنگوں کے متعلق تھیں اور وہ بھی جو ایسے گروہوں کی بابت تھیں، جیسے قضاۃ البصرۃ، خوارج اور موالی ۔ ابوعبیدۃ پر یہ الزام تھا کہ وہ شعوبیۃ (رک باں) کی جانب داری میں عربوں پر طعن کرتا ہے، لیکن جو الزام اس پر عائد کیے جاتے ہیں ان کی تدقیق سے تو یہ متبادر ہوتا ہے کہ کسی عصبیت کا ثبوت ہونے کے بجائے، وہ گویا اس کی غیرجانبداری کی دلیل ہیں۔

کچھ اسی قسم کا کام ہشام بن محمد الکلبی (م-نواح ۲۰۴ھ/ ۸۱۹ء) [دیکھیے مادۃ الکلبی اور دیباچۂ طبقات ابن سعد، ۳: ۱، ۲ تا ۲۲ میں زخاؤ کا بیان] نے بھی سرانجام دیا ۔ جو مواد اس کے اپنے والد (م-۱۴۶ھ/۷۶۳ء)، عوانۃ اور ابو مخنف (دیکھیے سطور ذیل) نے جمع کیا تھا، ہشام نے اسے ترتیب دیا اور اسے پھیلایا ۔ اس کے مفرد رسائل بھی زیادہ تر انہیں موضوعات پر ہیں جو ابوعبیدۃ کے رسائل کے تھے، لیکن خاص بات یہ ہے کہ اس نے تحریری ماخذ سے وہ تاریخی معلومات جمع کیں جو شہر الحیرۃ اور ملوک حیرۃ سے متعلق تھیں ۔ اس تصنیف کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا مسالا الحیرۃ کے گرجوں کے نوشتوں اور ایرانی مواد سے مأخوذ تھا ۔ اس مواد کو ہشام نے ترجمہ کرا کے استعمال کیا ۔ علمی تاریخ نویسی کی جانب یہ ایک اہم اقدام تھا اور گو اس کے مواد کے صرف اقتباسات ہی محفوظ رہ سکے، تاہم اس کی روایت کی عام صحت موجودہ تحقیق و تدقیق سے ثابت ہو چکی ہے ۔ کہتے ہیں کہ اپنی اور تصنیفات میں بھی ہشام نے یہی طریقہ اختیار کیا اور کتبے اور دیگر تحریری مواد جو اسے ملے، استعمال کیے، لیکن اس کے باوجود قدیم طرز کے زیادہ محافظہ کار فضلاء کے ہاتھوں سے وہ نہ بچ سکا اور ناقابل اعتبار ہونے اور جعل سازی کرنے کے الزام اس پر شد و مد سے عائد ہوتے رہے ۔

۲ - صدر اسلام : ہشام الکلبی سے پہلے ۔

ماخذ سے جو استفادہ کیا، اس کے علاوہ عربی زبان میں علمی تاریخ نویسی کی ابتداء آنحضرتؐ کی سیرت اور سرگرمیوں کے مطالعے سے وابستہ ہے، اسی لیے اس علم کے منابع کا پتا احادیث نبویؐ کے مجموعوں میں ملتا ہے (دیکھیے مادۃ حدیث) اور بالخصوص اس کا تعلق ان حدیثوں سے ہے جو آنحضرتؐ کے غزوات سے متعلق ہیں (چنانچہ ایک عام اصطلاح ''مغازی'' (''فوجی مہمیں'') مروج ہو گئی جو ابتدائی زمانے کی کتب سیرت کے لیے استعمال ہونے لگی) ۔ ان مطالعات کا مرکز اوّلین مدینہ تھا اور کہیں دوسری صدی میں جا کر مغازی پر لکھنے والے مصنف دوسرے مراکز میں بھی نظر آنے لگے ۔ چونکہ علم المغازی کا ارتباط علم حدیث سے تھا، اس لیے تاریخ نویسی کے اسلوب تالیف پر اسناد کے استعمال کی وجہ سے بڑا گہرا اثر پڑا، یہی وجہ ہے کہ اس وقت سے عربوں کے تاریخی معلومات کی اختصاصی صفات میں اور ان معلومات کی تنقیدی صحت بینی عظیم الشان تبدیلی پیدا ہو گئی ۔ یہاں پہنچ کر پہلی مرتبہ اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ ہم علم تاریخ کے اعتبار سے ٹھوس زمین پر کھڑے ہیں، گو بعض صورتوں میں ہمیں یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ [موضوع] احادیث میں ایسے مشکوک عناصر بھی موجود ہیں، جو آنحضرتؐ کی مکی اور مدنی دونوں ادوار کی زندگی کے متعلق ہیں [اس باب میں مفصل بحث کے لیے دیکھیے مادۃ ''سیرۃ'']۔

اس ارتقاء کے اعتبار سے مسلمانوں کے دوسرے قرن کے لوگ اتنے جامعین مواد نہیں ہیں، جتنے وہ مآخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، البتہ ایسے لوگوں میں سے دو شخص أبان بن عثمان (رک باں) اور عروۃ بن الزبیر

(رک بآن) ''کتب مغازی'' کے مصنف بھی بتائے جاتے ہیں، لیکن بعد کے مصنفوں کی کتابوں میں ان کتابوں کے اقتباسات ناپید ہیں۔ بعد کے قرن میں کئی محدّث ایسے گذرے ہیں جو احادیث مغازی کے جمع کرنے میں مشہور تھے، خصوصاً محمد بن مسلم ابن شہاب الزُّہری (رک بآن) جنھوں نے عمر ثانی[رح] یا ہشام کی درخواست پر احادیث کو قلمبند کیا اور یہ نسخہ خلفاء کے خزانے میں محفوظ کرلیا گیا، مگر بعد میں معرض تلف میں آگیا۔ الزُّہری کو یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے مختلف ماخذ سے حدیثیں جمع کر کے انھیں ایک مسلسل بیان کی صورت میں مرتب کیا (قب مثلاً حدیث الافک)۔ تاریخی مواد کے پیش کرنے کے سلسلے میں یہ بھی ترقی کی جانب ایک قدم تھا، گو اس میں یہ خطرہ ضرور تھا کہ کم محتاط محدثین اس سے ناجائز فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

اس سے بعد کے قرن کے تین مؤلفوں نے مغازی پر کتابیں لکھیں جو زہری کی جمع کردہ احادیث پر مبنی ہیں۔ ان تصانیف میں سے دو کتابیں اور دو مزید کتابیں جو احادیث زہری پر مبنی نہ تھیں یا تو بالکل ضائع ہو چکیں یا ان کے صرف چند متفرق اجزا ملتے ہیں۔ البتہ تیسری مشہور کتاب یعنی سیرۃ محمد ابن اسحٰق بن یسار (رک بہ ابن اسحٰق) (م ۱۵۰ھ/۷۶۸ع) اپنے پیش رووں اور معاصرین کی تصانیف کے مقابلے میں ایک وسیع تر تصور کا نتیجہ تھی، کیونکہ اس میں نہ صرف آنحضرت[ص] کی سیرت قلمبند کی گئی تھی، بلکہ اس میں تاریخ نبوت لکھنے کا اہتمام ہوا تھا۔ اصلی صورت میں بظاہر اس کتاب کے تین بڑے حصے تھے: ''المبتدأ'' اس میں زمانۂ جاہلیت کی تاریخ ابتدائے آفرینش سے لکھی گئی تھی اور اس میں زیادہ تر وھب بن مُنَبّہ [دیکھیے سطور بالا] اور اسرائیلیات سے استفادہ کیا تھا؛ ''المبعث'' اس حصے میں آنحضرت[ص] کی زندگی کے حالات سنہ ۱ھ تک کے درج تھے اور ''المغازی'' جس میں آنحضرت[ص] کی حیات [طیبہ] کے حالات آپ کے زمانۂ وصال تک دیے گئے تھے۔ اس کتاب پر گو شدید نکتہ چینی ہوئی کہ اس میں بہت سی کم وزن، مجہول احادیث اور اشعار شامل ہیں، لیکن [بعض لوگوں نے] اس کتاب کو زمانۂ جاہلیت اور صدر اسلام کی تاریخ پر ایک مستند کتاب قرار دیا۔ معلوم ہے کہ یہ کتاب متعدد روایات میں موجود تھی۔ افسوس یہ ہے کہ وہ تمام نسخے جو بعد کے عراق مؤلفین نے استعمال کیے اور اس اعتبار سے بظاہر بہتر نسخے تھے [قب الخطیب البغدادی، ۱ : ۲۲۱ سطر ۳ تا ۸] ضائع ہوگئے اور اس طرح سے میدان ایک . . . . . تلخیص کے لیے خالی رہ گیا، جسے ایک مصری مؤلف عبدالملک ابن ہشام (رک بآن) (م نواح ۲۱۸ھ/۸۳۳ع) نے مرتب کیا۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مغازی کے موضوع پر یہ تمام لکھنے والے موالی ہی تھے، اگرچہ اس زمانے میں بھی یہ لازم نہیں ہوا تھا کہ ہر مولیٰ غیر عربی الاصل ہو، لیکن ابن اسحٰق تو یقینی طور پر عراقی الاصل تھا۔ اس کا دادا یسار ۱۲ھ (۶۳۳ع) میں العراق میں گرفتار ہوا تھا، تاہم جس تصور کے مطابق ابن اسحٰق نے یہ کتاب مرتب کی اس میں سوائے دور کے بالواسطہ اثر کے کوئی راست ایرانی اثر تلاش کرنا لغویت ہے۔ اس کی اس تصنیف اور وھب بن مُنَبّہ کی تصنیف کے درمیان جو تعلق ہے، وہ ایک طرف اور مدینے کے دبستان حدیث کا وجود دوسری طرف پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ تصنیف خالص عربی اور اپنی ترتیب و تدوین میں عربی علم حدیث کے ضوابط کے زیر تصرف ہے۔

اس سے بعد کے قرن میں تاریخ کے مطالعے اور تاریخ نویسی کے کام کا نطاق اور وسیع ہو جاتا ہے۔

خود ابن اسحٰق کی طرف ایک کتاب الخلفاء بھی منسوب ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک مختصر اور موجز سی تصنیف تھی۔ اس کے مشہور جانشینوں میں سے محمد بن عمر الواقدی (رک بآں) (۱۳۰ھ تا ۲۰۷ھ/۷۴۷ء تا ۸۲۳ء) نے نہ صرف مغازی نبی[صلعم] کے موضوع پر کتابیں لکھیں، بلکہ اس نے بعد کی اسلامی تاریخ کے کئی حوادث پر بھی کچھ نہ کچھ لکھا اور اس کے علاوہ عہد ہارون تک کی ایک بڑی تاریخ کتاب التاریخ الکبیر بھی لکھی۔ اس طرح علم تاریخ، جو علم حدیث پر قائم ہوا تھا، اب نئی تاریخی مواد سے بھی متمتع ہونے لگا، جو فقہائے لغت نے جمع کیا تھا، گو مواد پیش کرنے کے لیے وہی ابراد حدیث کا اسلوب خاص باقی رکھا گیا۔ الواقدی کی تصانیف میں سے صرف اس کی کتاب المغازی ہی اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہ سکی ہے لیکن واقدی کے مواد کا بہت بڑا حصہ اس کے اپنے کاتب محمد ابن سعد (رک بآں) (م ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ - ۸۴۵ء) نے آنحضرت[صلعم]، آپ کے صحابہ[رض] اور تابعین کی سیرت نگاری میں استعمال کیا ہے۔ اس کی کتاب طبقات ابن سعد کے نام سے مشہور ہے۔ فن تاریخ کے سلسلے میں اس قسم کی معجم تراجم کا تصور ہی فن تاریخ میں ایک جدید ارتقاء کی دلیل ہے اور ثابت کرتی ہے کہ اس دور تک تاریخ کا فن حدیث سے کتنا قریبی تعلق تھا، کیونکہ اس تالیف کا بڑا مقصد یہی تھا کہ تنقید حدیث کے لیے مواد جمع کیا جائے۔

ابن سعد کی تصنیف کا وہ حصہ، جس کی آخری ترتیب و تدوین اس نے خود کی، سیرت نبی(ص) (کتاب مطبوع کی ج ۱ و ۲) تھا اور اسے دہری اہمیت حاصل ہے۔ تاریخ مغازی میں اس نے آنحضرت[صلعم] کے اوامر و نواہی اور خطوط کا اضافہ کیا اور اس کے لیے (واقدی کی طرح ہی) اسی اسناد و وثائق سے فائدہ اٹھایا جو اس وقت دستیاب ہو سکیں۔ اس میں بھی زیادہ اہم وہ ابواب ہیں جو صفۃ اخلاق النبی[صلعم] اور علامات النبوۃ سے متعلق ہیں۔ یہی مواد علی الترتیب بعد کے زمانے کی کتب شمائل و دلائل کا بنیادی حصہ ثابت ہوا۔ اس ترقی سے ایک منزل اور طے ہوئی۔ صحیح احادیث کے عناصر کا دوسری قسم کی روایت احادیث سے (جو سیرۃ مؤلفۂ ابن اسحٰق میں ہم دیکھ چکے ہیں) میل ہوا۔ یہ دوسری قسم کی روایت قصّاص کے ہاں موجود تھی [دیکھیے مادۂ قصّہ]۔ اس طرح ایک قسم کے مقبول عوام ادب کی طرف مراجعت ہوئی جو وہب بن منبہ کی تصانیف کی جنس کا تھا۔ سیرۃ نے جو نئی جہت اختیار کی (جس کی تقلید بعد کے زمانے میں آنحضرت[صلعم] کے تمام سیرت نگاروں نے کی)، اس سے ظاہر ہے کہ اس قسم کے ادب کی تخلیق سے سیرت نگاری نے اسلوب تاریخی کے ارتقاء میں جو حصہ لیا تھا، اس کا خاتمہ ہو گیا۔

ج۔ تاریخ خلافت: آنحضرت[صلعم] کے وصال کے بعد سے مختلف وقائع کے متعلق مفرد رسائل لکھنے کا جو رواج ہو گیا تھا، اس کی تفصیل پہلی فصلوں میں آ چکی ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ سرگرمی عراق تک ہی محدود تھی۔ شام، عرب یا مصر میں پہلی دو صدیوں کے دوران میں علماء نے اس قسم کا کوئی رسالہ نہیں لکھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عراق اور اس کی روایات کو بعد کی تاریخی تصانیف میں اولیت کا مقام حاصل ہو گیا۔ عہد راشدین کی تاریخ کے لیے، البتہ مدینے کی احادیث و روایات کی بدولت مصنفین (مثلاً واقدی) کو ایسا مواد میسر ہوتا رہا، جس کا تعلق مدینے کے دبستان حدیث سے تھا۔ یہ امر مشکوک ہے کہ مدینے میں کچھ مخطوط وثیقے موجود تھے، گو

حدیث ملتی ہیں۔ ترتیب سنین کے مطابق جو مواد دیا ہے اس کی صحت سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس قسم کا مواد ضرور موجود ہوگا۔ بنی امیہ کے زمانے میں تو اس قسم کے وثائق کی موجودگی دمشق اور عراق دونوں جگہ بے شمار حوالوں سے ثابت ہے (دیکھیے بالخصوص گروہمان (A. Grohmann): *Allgemeine Einführung in die arabischen Papyri* (ویانا ۱۹۲۴ء) ص ۲۷ تا ۳۰)۔ غالب گمان یہ ہے کہ اسی قسم کے مواد کی مدد سے بعد کے مؤلفین کو سنین کی ترتیب سے ایک صحیح اور مرتب ڈھانچہ میسر آیا، جس میں گورنروں اور امرائے حج وغیرہ کی ہر سال کی فہرستیں موجود تھیں۔

اس مواد سے تاریخ مرتب کرنے کے لیے ایسے مواد کے استعمال کی ضرورت بھی پیش آئی، جسے جمع کرنے میں محدثین اور ماہرین لسانیات کے طریقوں کو منتخب کر دیا گیا تھا۔ ان میں زیادہ نمایاں عراق کے عربی قبیلوں کی روایات تھیں۔ ان میں سے ایک تو قبیلۂ اَزْد تھا، جن کی روایات کو (دوسروں کی روایات کے ساتھ) ابو مِخْنَف (رک بآں) (م ۱۵۷ھ/۷۷۴ء) نے جمع کیا تھا اور ہشام الکلبی [دیکھیے ص ۹۳ الف] نے ان کی روایت کی؛ یہ روایت کوفہ کی ہے جو حضرت علیؓ کے حق میں اور شامیوں کے خلاف تھی۔ کلبی روایت جو عوانۃ بن الحکم (م ۱۴۷ھ/۷۶۴ء یا ۱۵۸ھ/۷۷۴ء) نے پیش کی اور جس کا راوی بھی ہشام الکلبی ہے وہ حضرت علیؓ کے خلاف ہے اور اس میں شامیوں کی حمایت کا شائبہ پایا جاتا ہے (ان مآخذ کے متعلق دیکھیے ولہاؤزن (Wellhausen): *Das arabische Reich*، دیباچہ)۔ ایک تیسری روایت تمیمی ہے جس کی نشر و اشاعت سیف بن عمر (رک بآں) (م نواح ۱۸۰ھ/۷۹۶ء) نے فتوحات اسلامیہ کے ایک تاریخی رومان کی صورت میں کی۔ اس کا انحصار زیادہ تر شاعرانہ مواد پر ہے جس کا استعمال منثور بیان سے مقروناً اسی طرح ہے؛ جیسا کہ ادبیات ایام العرب میں ہوا ہے۔ دوسرے قبائل کی روایات کے اجزا بھی ملتے ہیں؛ مثلاً قُتَیْبَۃ بن مُسْلِم کی فتوحات کے متعلق باہلہ کی روایت۔ سیر حاصل اور جاندار مفصل اور واقعات کی دلیرانہ تشریح کی وجہ سے قبائلی روایات میں اور ان کے معاصرین یا بعد کے مصنفین کی سالیانہ ترتیب کے مطابق لکھی ہوئی تاریخوں میں نمایاں فرق نظر آتا ہے، تو یہ قبائلی روایات جانبدارانہ اور یک طرفہ قسم کی ہیں، لیکن یہ نہیں ہے کہ علم تاریخ کے اعتبار سے ان کی قیمت کچھ بھی نہ ہو، بالخصوص اس لیے کہ ان کے ذریعے اسلامی تاریخ کے پہلی صدی کے اندرونی عاملوں پر خاص روشنی پڑتی ہے۔ یہ بھی یاد دلایا جاتا ہے کہ قبائلی روایات کے جمع کرنے والوں نے، چونکہ قواعد اسناد کی بڑی احتیاط سے پابندی کی ہے، اس لیے ظاہری شکل کے اعتبار سے یہ مجموعے علم حدیث سے متصل ہو جاتے ہیں (اور حق تو یہ ہے کہ اس سرگرمی کا آغاز کوفے کے مشہور ترین محدث الشَّعْبی (رک بآں) (نواح ۱۱۰ھ/۷۲۸ء) کے نام کے ساتھ وابستہ کیا جاتا ہے) اور ان کے اسلوب یا نفس مضمون میں کسی قسم کا خارجی اثر نظر نہیں آتا۔

تیسری صدی ہجری کے آغاز میں ادبی سرگرمیوں میں مادی تہذیب و تمدن کے مسلسل بڑھتے ہوئے معیار اور کاغذ کی ایجاد نے ایک نئی جان ڈال دی اور اس کا اثر ادب کے ہر شعبے پر پڑا۔ کاغذ سازی کا پہلا کارخانہ بغداد میں ۱۷۸ھ (۷۹۴ء - ۷۹۵ء) میں قائم ہوا تھا۔ قدیم ترین ادبی تصانیف کے قدیم ترین مخطوطات جو ہم تک پہنچے ہیں، اسی زمانے سے متعلق ہیں، لیکن تحریر کے اس دستور کے باوجود شفاہی روایت سے

مواد کے مجموعوں کو منتقل کرنے کا سلسلہ فوراً ختم نہیں ہوا، بلکہ اس صدی کے آخر تک جاری رہا۔ اس لیے یہ بات یقینی نہیں کہ بصرے کے علی بن محمد المدائنی (رک بآن) (م ۲۲۵ھ / ۸۳۰ء) کے نام سے جو دو سو بیس مفرد رسالے منسوب کیے جاتے ہیں ان میں سے کتنے اس کے حین حیات قید کتابت میں آ گئے تھے۔ ان میں سے بہتیرے تو غالباً ابوعبیدہ ہی کے مجموعوں کی فقط اصلاح شدہ نقل تھے۔ البتہ ان رسالوں سے زیادہ اہم اس کی وہ بڑی تصانیف تھیں جو خلافت کی تاریخ سے متعلق تھیں یا اس کے وہ مفرد رسالے جو اس نے بصرے یا خراسان کی تاریخ پر لکھے۔ اس نے عراقی روایات کے مواد کو دبستان مدینہ کے صحیح اصول تنقید کے مطابق جانچا، اس لیے اس کی تصانیف کو معتبر اور مستند ہونے کی حیثیت سے ایسی شہرت حاصل ہوئی کہ وہ بعد کے زمانے کی تالیفوں کے لیے اہم ترین کتب مآخذ متصوّر ہونے لگیں اور موجودہ تحقیق و تدقیق نے بھی انھیں عام طور پر صحیح ہی پایا ہے۔

ان تطوّرات میں سب سے نمایاں چیز کو مختصراً یوں بیان کر سکتے ہیں کہ گو ابتدائی زمانے کے بعض علمائے دین نے 'اخباریوں' کی مخالفت کی، تاہم امت اسلامی میں تاریخ کے متعلق شعور پیدا ہو گیا۔ اس شعور کے پیدا کرنے میں قرآن [پاک] کے تاریخی دلائل، وسیع سلسلۂ فتوحات کے پیدا کردہ فخر اور بجا فخر اور عرب قبائل کی باہمی رقابت نے بلاشبہ بہت زیادہ مدد دی، لیکن اس سلسلے میں ایک جاذب توجہ بات یہ بھی ہے کہ ماہرین لسانیات سے قطع نظر تاریخی روایات کو جمع کرنے والے تقریباً سب کے سب علمائے دین اور محدّثین ہی تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذکورۂ بالا اسباب کے علاوہ تاریخی شعور کا کوئی اور گہرا سبب بھی موجود تھا۔ علم دین کے نقطۂ نظر سے بنی نوع انسان کی حکومت کے لئے خدائی تدبیر کا مظہر تاریخ ہی ہے۔ گو ابتدائی قرون کا تاریخی مطمح نظر صرف اسی بات تک محدود تھا کہ وہ اس تدبیر الٰہی کا پتا انبیاء کے یکے بعد دیگرے آنے میں لگائیں جن کا سلسلہ آنحضرت ﷺ پر ختم ہوا، تاہم تمام اسلامی مذاہب اس پر متفق ہیں کہ تدبیر الٰہی صرف بعثت رسل ہی پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اہل السنّت و الجماعت کے مذاہب میں یہ بھی ہے کہ اس دنیا میں نظام الٰہی کا استمرار امّت اللہ یعنی اہل اسلام ہی سے وابستہ ہے، اس لیے قرآن [پاک] میں وحی الٰہی اور حدیث کے مطالعے کا ایک ضروری اور لازمی تکملہ یہ ہے کہ تاریخ امت کا بھی مطالعہ کیا جائے۔ علاوہ بریں اہل سنت کے سیاسی مذہبی عقائد کے بنیادی اصولوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ تاریخ کو استمرار حاصل ہے۔ شیعہ جماعت کے نزدیک حکومت الٰہیہ کا تسلسل سلسلۂ ائمّہ میں جاری رہیگا اور جن جامع روایات کا ذکر پہلے آ چکا ہے ان میں سے واحد شیعہ راوی ابومخنف جو کوفے کی شیعی تحریکوں کی تاریخ پر اپنی توجہ مرتکز کرتا ہے تو وہ اسی مذہبی انہماک کا اظہار کرتا ہے۔ ان عقائد کی وجہ سے اس بات کی کہ علم تاریخ کو مذہبی خیالات میں ایک خاص مقام حاصل تھا اور بھی قوی تر شہادت یوں ملتی ہے کہ مشتبہ تقوی اور مذہبی مباحثات نے نہ صرف جنبہ دارانہ اور مدافعانہ، بلکہ مصلحت آمیز تحریفات کا دروازہ کھولنا شروع کر دیا تھا۔ اس کی حیرتناک مثال سیف بن عمر نے اپنی دوسری تصنیف میں جو [حضرت] عثمانؓ کی شہادت کے متعلق ہے، پیش کی ہے۔ اس زمانے کے بعد سے تاریخ نویسی اسلامی تہذیب و تمدّن کا ایک جزو لاینفک بن گئی۔ بحیرۂ روم کے ممالک میں پرانی تاریخی روایات کی

جگہ یا تو نئے مواد نے لے لی ہے یا انھیں روح اسلامی کے مطابق نئے قالب میں ڈھالا گیا ہے اور ان مہذب مشرق ممالک میں جہاں کوئی تحریری تاریخ موجود نہ تھی اور جامد افریقہ میں جہاں علم و ادب کا نام و نشان تک نہ تھا، دونوں میں جہاں اسلام کے قدم جمے وہیں تاریخی ادبیات کو فروغ حاصل ہونے لگا۔

۴ - وسیع معنوں میں تاریخی تالیفات کی ابتداء تیسری صدی کے وسط سے ہوئی، وسیع معنوں سے مراد یہ ہے کہ سیرۃ کے مواد مذکورۂ بالا، مفرد رسائل اور دوسرے ماخذ کو ملا جلا کر اس سے مربوط تاریخی بیان مرتب کیا گیا۔ اس صنف کا سب سے پہلا مؤلف احمد بن یحیی البلاذری (رک بآن) (۲۷۹ھ / ۸۹۲ء) تو "کلاسیکی" یعنی قدیم روایات کو جاری رکھتا ہے، وہ ابن سعد اور المدائنی دونوں کا شاگرد تھا اور اس کی دو تصنیفیں جو موجود ہیں ان سے نہ صرف ان اساتذہ کے اثر کا اظہار ہوتا ہے بلکہ اس زمانے کے تنقیدی مذاق کا بھی بہترین مظاہرہ ہو جاتا ہے۔ تاہم اس دور کی امتیازی تالیف تو تاریخ عالم ہی ہے جس میں ابتدائے آفرینش سے لے کر تمام دنیا کی تاریخ کا خلاصہ چھوٹے یا بڑے پیمانے پر خالص اسلامی تاریخ کے مقدمے کے طور پر مذکور ہے۔ یہ تصور کوئی نیا نہیں ہے، اصل میں یہ ابن اسحٰق کی تصانیف کے زیر نظر مقصد کی توسیع ہے، جس میں امت اسلامی کی تاریخ کے ساتھ زمانۂ جاہلیت کی تاریخ کا ایک وسیع جزء بڑھا دیا گیا ہے۔ اس لیے یہ تاریخ عالم اس ترکیب کے صحیح ترین معنوں میں تمام دنیا کی تاریخ نہیں ہے۔ ظہور اسلام کے بعد سے مصنف تاریخ کو دوسری اقوام کے حالات قلمبند کرنے میں کوئی زیادہ دلچسپی باقی نہیں رہتی۔

اس منزل پر پہنچ کر پہلی مرتبہ (صرف ہشام الکلبی کی تصنیف اس سے مستثنٰی ہے) عربی تاریخ نویسی کی رو میں ایرانی روایات بھی آ کر شامل ہو جاتی ہیں، گو اس میں شک نہیں کہ ایرانی خدائے نامہ کا ترجمہ کوئی ایک صدی سے زیادہ مدت پہلے ابن المُقفّع (رک بآن) (م نواح ۱۳۹ھ / ۷۵۶ء) عربی زبان میں کر چکا تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے (اسرائیلیات یعنی) یہودی اور نصرانی افسانوی مواد بہت عرصہ پہلے سے تفسیر کے پردے میں عربی تاریخ میں شامل ہو چکا تھا، جو پورے طور پر اس کے لیے سودمند بھی ثابت نہ ہوا۔ اسی طرح ایرانی روایات کا اثر بھی کچھ ناموافق ہی رہا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس دور میں تاریخ، علم حدیث کے تابع تھی اس وقت عربوں کی زود اعتقادی کا علاج اور ان کے ذہنوں سے ماضی کی رومانویت کے نشے اتارنے والی ترقی وہ دانش تھی، جو مشاہدے اور تجربے سے حاصل ہوتی ہے اور وہ احترام تھا، جو نقد و نظر کے معیاروں کا ان (عربوں) میں موجود تھا اور یہ وہ چیزیں ہیں کہ ان کے بغیر کسی صحیح قسم کی تاریخ نویسی ممکن ہی نہیں، مگر جونہی علم تاریخ نے خالص اسلامی ماحول سے باہر قدم رکھا، افسانوی اور نیم افسانوی اور تاریخی عناصر میں امتیاز کرنے کی مشکلات پھر عود کر آئیں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ رجحان بھی عود کر آیا کہ جو مواد بھی دستیاب ہو سکے، اسے لیا جائے اور اس پر اعتماد کر لیا جائے۔ اس رجحان کو ان ماخذ کی مخصوص نوعیت سے مزید تقویت حاصل ہوئی، جن سے عرب مصنفین نے ایران اور دوسرے ممالک کی قدیم تاریخ کے لیے ضروری مواد جمع کیا۔ خود خدائے نامہ کی ابتدائی فصول افسانوی (mythical) شخصیتوں، موبدانہ افکار، اوستائی خرافی داستانوں اور قصۂ سکندر کی صدائے

بازگشت پر مشتمل تھیں اور ساسانی مملکت کے ذکر میں تو صحیح روایات پر بھی اکثر اوقات حماسی (epic) اور مصنوع (rhetorical) عناصر کی تہ جمی ہوئی ہے (دیکھیے نولدیکہ Th. Noldeke : *Das Iranische Nationalepos*، طبع دوم ۱۹۲۰ء) ۔ اس کے ساتھ ہی سریانی تراجم کے ذریعے یونانی علوم کے مطالعے نے حیات نو پائی اور اس کی وجہ سے یہودی، نصرانی اور یونانی عتیقیات میں بھی دلچسپی برقرار رہی؛ مگر اس دلچسپی کے لیے جو مواد ملا وہ کسی صورت میں بھی خدای نامہ سے زیادہ قابل وقعت نہ تھا؛ مثلاً اس میں آرامی زبان کی وہ تصنیف بھی شامل تھی جسے مغارۂ گنج (*Me'ārat gazzē* = مغارت گزّے) کہتے ہیں ۔

اسی قسم کے مآخذ سے وہ مواد حاصل کیا گیا جو اسلامی تاریخ کے مجموعۂ نوشتجات میں ابوحنیفہ الدینوری (رک بان) (م ۲۸۲ھ / ۸۹۵ء) اور ابن واضح الیعقوبی (رک بان) (م ۲۸۴ھ / ۸۹۷ء) جیسے مؤلفین نے شامل کر دیا، مگر الیعقوبی کی کتاب کا نطاق تو اتنا وسیع ہے (اس نے شمالی علاقے کے باشندوں اور چینیوں تک کو شامل کر لیا ہے) کہ ہم اس کی تصنیف کو تاریخ عالم کے بجائے ایک قسم کی تاریخی دائرۃ المعارف قرار دے سکتے ہیں ۔ اسی صنف کی تصانیف میں محدث ابن قتیبۃ (رک بان) (م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) کا "کتابچۂ تعلیقات" معروف بہ کتاب المعارف اور اس سے اگلی صدی میں حمزۃ الاصفہانی (رک بان) (م نواح ۳۶۰ھ/ ۹۷۰ء) اور المسعودی (رک بان) (م نواح ۳۴۵ھ/ ۹۵۶ء) کے باقی ماندہ آثار بھی شامل ہیں ۔ المسعودی کے متعلق بلاشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عربی میں لکھنے والے اکابر مؤرخین میں سے تھا، لیکن اس کی بڑی تصانیف ضائع ہو گئیں اور موجودہ تصانیف صرف انکا خلاصہ ہی ہیں؛ اس لیے اس کے صحیح طریقۂ تالیف و تصنیف کا اندازہ کرنا مشکل ہے ۔

اس قسم کی تصانیف سے ظاہر ہے کہ ایک نیا فکری عنصر عربی تاریخ نویسی کے فن میں داخل ہو چکا تھا ۔ اس نئے عنصر کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ علم کی خواہش تھی صرف علم کی خاطر ۔ یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ الیعقوبی اور المسعودی کے بارے کے مصنف صرف مؤرخ ہی نہ تھے، بلکہ وہ جغرافیہ دان بھی تھے اور انھیں جغرافیائی معلومات زیادہ تر طویل سیاحت کے باعث حاصل ہوئی تھیں ۔ اس ارتقاء میں ہم بلا شک و شبہ ہیلنی ثقافت کے اس ورثے کو بھی مصروف عمل پاتے ہیں جو دوسری اور تیسری صدی میں اسلام کی ہر ذہنی سرگرمی میں داخل ہو رہا تھا ۔ جہاں تک تاریخ نویسی کا تعلق ہے، یونانی تمدن کا اثر کچھ زیادہ نہ ہوا، لیکن اس طریق سے تاریخ اور جغرافیے کے درمیان جو تعلق قائم ہو گیا اسے بعد کے زمانے کے مصنفین نے بھی یکے بعد دیگرے عثمانیوں کے عہد تک قائم رکھا [دیکھیے نیز مادۂ جغرافیہ] ۔

تاہم محمد بن جریر الطبری (رک بان) (م ۳۱۰ھ / ۹۲۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف تاریخ الرسل و الملوک اس قسم کے مخل ہونے والے عناصر سے پاک ہے (بشرطیکہ اس میں سے تاریخ ایران کو علیحدہ کر دیں) ۔ اس میں قدیم تاریخی روایت اپنے نقطۂ اوج پر نظر آتی ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو طبری محدث پہلے تھا کچھ اور بعد میں، دوسرے اس نے اپنی تاریخ میں اس مقصد کو مدنظر رکھا ہے کہ تاریخ کے ذریعے وہ اسلامی تاریخی روایات پیش کرنے میں اسی تفصیل اور تنقید کا پابند ہو، جس کا سابقاً وہ اپنی تفسیر میں تھا اور اس طرح اپنی تاریخ کو

وہ اپنی تفسیر قرآن کا تکملہ بنائے۔ یہ کتاب جس صورت میں ہم تک پہنچی ہے، بظاہر اس عظیم الشان تصنیف کا خلاصہ ہے، جو اصل میں لکھی گئی تھی؛ البتہ جہاں تفسیر میں مصنف کی تنقید صریحی ہے، تاریخ میں وہ تنقید ضمنی ہے۔ اس تاریخ میں آثار ضعف وہی پائے جاتے ہیں، جن کی توقع قدرتی طور پر ایک محدث سے ہو سکتی تھی۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ طبری نے سیف کی نیم تاریخی تصنیف کو الواقدی کی تاریخ پر ترجیح دی۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ واقدی کو محدثین کے زمرے میں مشتبہ محدث مانا جاتا ہے، مگر ان (امور) کے مقابلے میں ہمیں باقی تاریخ طبری کے محاسن اور قطعی خوبیوں کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے جن کی حجت اور جامعیت ایسی تھی کہ ان پر ایک دور تاریخ نگاری ختم ہوا۔ کسی بعد کے مصنف نے اسلام کی ابتدائی تاریخ کے متعلق اس مواد کو از سر نو جمع کرنے اور جانچنے کا قصد نہیں کیا۔ مصنفین نے یا تو الطبری کے اس مواد کا خلاصہ تیار کر لیا (جس میں بعض اوقات البلاذری کے مواد کا اضافہ بھی کر دیا گیا) یا اپنی تاریخ وہاں سے شروع کی جہاں الطبری نے اپنی تصنیف ختم کی تھی۔

لیکن الطبری کی تصنیف کے آخری حصے کی تہی دستی اور کم مایگی سے یہ انتباہ بھی لازم آیا کہ تاریخ نگاری کے لیے محض محدثانہ روایات پر اعتماد کرنے کا زمانہ ختم ہو گیا۔ دفتری نظام حکومت کی وجہ سے اہل کار اور درباری ان لوگوں کی صف اول میں آگئے جن کی طرف سیاسی تاریخ مرتب کرنے کے لیے رجوع لازم ہو گیا۔ اس نظام نے علمائے مذہب کو میدان تاریخ نویسی میں صف دوم میں ڈال دیا۔ اس وجہ سے بھی تیسری صدی ہجری وہ زمانہ ہے جب عربی تاریخ نویسی کا ایک دور ختم ہو گیا اور دوسرا شروع ہوا۔

(ب)

جب عام تاریخ کو بجائے خود ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہو گئی تو اب اس کی توسیع بڑی تیزی سے ہونے لگی اور تیسری اور چھٹی صدی کے درمیان جو تصانیف معرض وجود میں آئیں ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی کہ اس زمانے کے عام رجحانات کا جائزہ لینے کے سوا زیادہ تفصیلات میں جانا ہمارے لیے ناممکن ہے۔

۱- تیسری صدی ہی میں یہ رواج جاری ہو گیا تھا کہ مختلف علاقوں کے فضلاء اپنی مقامی روایات کو جمع کرنے لگے تھے۔ تاریخ مکۃ [دیکھیے الأزرقی] کو چھوڑ کر جو لازمی طور پر تالیفات سیرت کے دائرے میں آتی ہے۔ قدیم ترین علاقائی تاریخ وہ کتاب ہے جو مصر اور فتوحات مغرب کے حالات میں عبدالرحمٰن بن عبداللہ ابن عبدالحکم [رک بان] (م ۲۵۷ھ/۸۷۱ء) نے لکھی تھی۔ یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ اس تصنیف میں بھی وہی امتیازی خصائص کا حامل مواد موجود ہے جو مذکورۂ بالا عام تاریخوں میں ہے، لیکن ان کا سا تنقیدی انداز اس کے صفحات سے غائب ہے۔ فتوحات کا ذکر زیادہ تر مدنی اور غیر معتبر مقامی روایات پر مبنی ہے۔ اس کا مقدمہ اصلی اور خالص مصری مواد سے اخذ نہیں کیا گیا، بلکہ زیادہ تر اُن یہودی ماخذ اور اُن عربی روایات سے حاصل کیا گیا ہے جو دبستان مدینہ کے توسط سے آئی ہیں۔ اسی طرح افسانوں اور کم و بیش صحیح روایات کو چھانے پھٹکے بغیر ملا دینے کا عمل اندلس کے ابتدائی اسلامی دور کی تاریخ میں بھی کیا گیا جو عبدالملک ابن حبیب (رک بان) (م ۲۳۸ھ/۸۵۳ء) کی طرف منسوب ہے اور یہی حال الہمدانی (رک بان) (م ۳۳۴ھ/۹۴۵-۹۴۶ء) کی الاکلیل کا ہے جو یمنی عتیقات کا

دائرۃ المعارف ہے ۔ زیادہ منجیدہ اور حقائق پر مبنی غالباً مختلف شہروں کی مقامی تاریخیں تھیں جو تیسری صدی میں لکھی گئیں، لیکن یہ ساری کتابیں تاریخ بغداد کی ایک جلد کے سوا (دیکھیے مادۂ ابن ابی طاہر طَیفُور) ضائع ہو چکی ہیں ۔ بعد کی صدیوں میں اس قسم کی مقامی تاریخوں کی مفرط فراوانی ہو گئی، جن میں مصنف کے ذوق اور رجحان کے مطابق یا تو تراجم پر زور دیا جاتا تھا (دیکھیے فصل ب/۳ در ذیل [ص ۸۰ ب]) یا تاریخی وقائع پر ۔ تاریخی وقائع کی صنف والی کتابیں، جو ہم تک پہنچی ہیں وہ ہر صورت میں رومانوی عناصر سے مبرا تو نہیں، لیکن ان میں ایسا قیمتی مواد ضرور موجود ہے، جو بڑی بڑی تاریخوں میں شامل نہیں کیا گیا اور اس اعتبار سے وہ خاصی اہمیت رکھتی ہیں (دیکھیے مثلاً النَّرشَخي، ابن القُوطِيّة، عُمارة، ابن اِسفَندیار)۔ چونکہ اسلوب تحریر اور طریق کار کے اعتبار سے یہ مصنف اپنے اپنے علاقے اور زمانے کے عام دستور کے پابند تھے اس لیے یہاں ان پر مزید بحث نہیں کی جا سکتی، البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ محلی تاریخیں عربی اور فارسی کی اسلامی تاریخ نویسی کا کچھ کم وزن جزو نہیں ہیں [اس سلسلے کی ایک کتاب مظہر شاہ جہانی ہے جو یوسف بن میرک بن ابوالقاسم الحسینی نے شاہ جہان کے سال ہفتم جلوسی (۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء) میں لکھی ۔ (نسخہ مجموعۂ شیرانی، پنجاب یونیورسٹی)۔ کتاب کے دو حصوں میں سے دوسرے میں تاریخ سندھ ذیل کے چار باب میں دی ہے: (۱) بھکر، (۲) سیوی، (۳) ٹھٹھہ، (۴) سیہوان ۔ ادارہ]۔

۲۔ تاہم چوتھی صدی کے وسط کے بعد عام تاریخ اور مقامی تاریخ میں کوئی امتیاز قائم رکھنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ اس زمانے سے خالص تاریخی تالیفات کی عام طرز اپنے اپنے زمانے کے ایک وقائع نامۂ سالیانہ کی شکل اختیار کر گئی جس کے ساتھ اکثر اوقات تاریخ عالم کا ایک خلاصہ بھی دیباچے کے طور پر بڑھا دیا جاتا تھا ۔ اس قسم کے سالناموں میں مصنف کی دلچسپیاں اور معلومات کسی صورت میں بھی ''عالمگیر'' نہیں ہو سکتی تھیں، بلکہ ان سیاسی وحدتوں میں محدود نظر آتی تھیں، جہاں مصنف کی سکونت ہے اور وہ شاذ ہی ایسے واقعات سے بحث کر سکتا ہے جو دور دراز علاقوں میں پیش آئے ہوں ۔ اس طرح سے نظر کے محدود ہو جانے کو ذہنی زندگی میں کس حد تک اسلامی سیاسی اتحاد کے فقدان کا شبیہ و نظیر قرار دیا جا سکتا ہے، ایک ایسا سوال ہے جو قابل بحث ہے اور رہےگا ۔ ہمارے لیے زیادہ اہم یہ بات ہے کہ سیاسی تاریخ نویسی کا کام زیادہ تر سرکاری عمّال اور درباریوں میں منتقل ہو گیا ۔ اس تبدیلی نے ایسی تاریخ نویسی کے اسلوب تحریر، نفس مضمون اور اس کی روح سب پر یکساں اثر ڈالا ۔ مشاق منشیوں اور کاتبوں (سکرٹریوں) کے لیے تو یہ ایک سہل اور مرغوب مشغلہ تھا کہ وہ مسلسل طریق کی وقائع نگاری کر ڈالیں ۔ ان کی معلومات کے ضروری ماخذ سرکاری دستاویزات، ذاتی میل ملاقات اور عمّال اور درباریوں کی عام غپ شپ کی شکل میں موجود تھے ۔ اس لیے تاریخ نگاری کے ڈھانچے میں یہ تبدیلی ہوئی کہ اب مفصل اسناد کے بجائے مجملاً ماخذ کا ذکر کر دیا جاتا، بلکہ بعد کے مؤلفین نے تو اکثر اوقات اسناد کا ذکر ہی بالکل ترک کر دیا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ناگزیر ہو گئی کہ ان کی وقائع نگاری میں ان کے اپنے اپنے طبقے کے تمدنی، سیاسی اور مذہبی تعصبات اور تنگ نظری بھی منعکس ہو ۔ قدیم دینی تصور کو جس کی وجہ سے علم تاریخ کی شان اور وسعت کو چار چاند لگ گئے تھے، بالکل ترک کر دیا گیا اور سالنامے کی طرز کی تاریخ نویسی کا رجحان زیادہ سے زیادہ کسی حکمران اور اس کے دربار کی سرگرمیوں

پر ہی مرکوز رہنے لگا۔ اس کے برعکس کاتبوں کی ان تاریخوں میں یہ مان کر بھی کہ کوئی مصنف اپنی حدِّ وسع سے آگے نہیں بڑھ سکتا—اس زمانے کے خارجی سیاسی واقعات کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ عموماً معتبر ہیں۔ معاصر سالنامے جو ابن مِسکَویہ (رَکَ بآن) (م ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ع) یا ھلال الصابی (دیکھیے الصابی) (م ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ع) نے لکھے ان سے ظاہر ہے کہ انھوں نے سخت کوشش کے ساتھ معیار صحت کو بلند اور سیاسی تعصب سے اپنے آپ کو نسبۃً آزاد رکھا اور یہ بات کہ اس معیار کو سب نے تسلیم بھی کیا ان اجزاء سے ثابت ہے جو عبیداللہ بن احمد المُسَبِّحی (م ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ع) اور ابن الحَیّان القُرطُبی (م ۴۶۹ھ/۱۰۷۶-۱۰۷۷ع) کی تاریخ مصر و اندلس میں سے اب باقی ہیں اور ہم صرف دو نہایت بلند ناموں ہی کا ذکر کرتے ہیں، پوری فہرست نہیں دیتے۔

دنیاوی اسلوب پر تاریخ نویسی کے رواج کی بدولت ایک اور اہم نتیجہ بھی برآمد ہوا۔ ابتدائی زمانے میں تو علم تاریخ کے مطالعے کی ضرورت مذہبی اور دینی وجوہات کی بنا پر بتائی جاتی تھی، اب اس کی جگہ مؤرخین نے یہ کہا کہ اس کا مطالعہ اخلاقی لحاظ سے قیمتی ہے: تاریخ نیک اور بد اعمال کے نقوش کو دوام بخشتی ہے اور انھیں آنے والی نسلوں کی تہذیبِ اخلاق کے لیے مثال کے طور پر پیش کرتی ہے (قب ابن مسکویہ کی تصنیف تجارِبُ الاُمَم اور ھلال الصابی کی کتاب الوُزَراء کے دیباچے)۔ اس قسم کا دعوی بہتیرے اخلاقیین اور فنون لطیفہ کے بوالہوس شائقین کے حلقوں میں بے حد مقبول ہوا، یعنی اگر تاریخ صرف علم الاخلاق ہی کی ایک شاخ ہے اور مستقل علم نہیں تو پھر وہ اپنی مفروضہ تاریخی مثالوں میں تصرف کر کے انھیں اپنے مقاصد کے لیے توڑنے مروڑنے میں کیوں متأمل ہوں؟ علم ''ادب'' اور ''مرایا الامراء'' ایسی کتابیں اس قسم کی تحریفات سے پُر ہیں، جن سے عوام کے مذاق اور قوت فیصلہ کو بگاڑنے میں ان کا اثر دور تک پہنچا اور اس متعدی مرض سے مؤرخ اور وقائع نگار تک بھی ہر حال میں محفوظ نہ رہ سکے۔

۳۔ اس سلسلے میں ان تاریخی جعل سازیوں کا ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے، جو اس زمانے میں یا اس کے کچھ بعد عام طور پر نشر ہوئیں۔ سیف بن عمر کی تصانیف کا ذکر تو پہلے ہی آ چکا ہے [فصل ۱ و ۲ در فوق (ص ۵۲ الف)]، ان کی طرح ان افتراکاریوں میں زیادہ تر تو ایسی ہیں جنھیں خالص جعل نہیں کہا جا سکتا، بلکہ ان کی بنیاد صحیح روایات پر ہے، لیکن انھیں مقبول عوام روایات، رومانی داستانوں اور جانبدارانہ یا دعاوۃ (پروپیگنڈا) کے مواد کے ساتھ عام طور پر اس لیے مخلوط کر دیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے کوئی معین سیاسی مقصد یا دینی غرض پوری ہو (مثالوں کے لیے دیکھیے مادہ ہاے ابن اَعْثَم، ابن قُتَیبۃ، المرتضی الشریف، الواقدی)۔

۴۔ گو سیاسی تاریخ نویسی کے لیے محدثین اور فضلاء نے اپنی جگہ عُمّال حکومت کے لیے خالی کر دی تھی، لیکن ان کے قبضے میں سیرت نگاری کا وسیع میدان ابھی تک باقی تھا۔ یہ موضوع بھی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، کلاسیکی روایات کی ایک شاخ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب سیاسی تاریخ نویسی کو بادشاہی خاندانوں کے سالناموں کی شکل میں تبدیل کر دیا گیا، تو کتب سِیَر نے تاریخ نگاری کے قدیم تصورات کو زیادہ دیانت داری اور صداقت کے ساتھ محفوظ رکھا، کیونکہ اہل علم کی نظروں میں ''وَرَثۃ النبی'' یعنی علماء کے تذکرے زود گزر (بعض اوقات خدا نشناس) سیاسی اداروں کے ذکر کے مقابلے میں اُمَناءاللہ علی الارض کی صحیح

اور حقیقی تاریخ زیادہ سچائی کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ مختلف مذاہب کے محدثین اور فقہاء کی طبقہ وار فہرستوں (رک بہ طبقات) کے ساتھ جن کے ذریعے محض ایک اصطلاحی ضرورت پوری ہوئی، نہیں اور اصلی معنوں میں انھیں سِیر میں شمار بھی نہیں کیا جا سکتا، نمایاں شخصیتوں کے متعلق ضروری مواد بھی قدیم سے علیحدہ مجموعوں کا موضوع بنا رہا ہے۔ اس قسم کی قدیم ترین تصانیف میں سے، جو اب تک محفوظ چلی آتی ہیں، خلیفہ عمر (ثانی) بن عبدالعزیز[رض] کی سیرت ہے جو مذکورۂ بالا ابن عبدالحکم کے بھائی نے لکھی تھی اور اس کا مواد مصنف کے بیان کے مطابق، کچھ تو تحریری دستاویزات سے حاصل ہوا اور کچھ ان متقی بزرگوں کی روایات سے، جو زیادہ تر مدینے کے رہنے والے تھے۔ عام دستور یہ ہے کہ اس قسم کی تالیفات میں ایک گروہ یا ایک ہی قسم کے لوگوں کا مفصل ذکر آ جاتا ہے، مثال کے طور پر متصوفین کے ہاں متعدد تصنیفیں ایسی ہیں جو اولیاءاللہ کی زندگی کے حالات کے لیے مخصوص ہیں، بالخصوص ابونعیم الاصفہانی (رک بان) (م ۴۳۰ھ / ۱۰۳۸ء) کی ضخیم تصنیف جو حلیۃ الاولیاء کے نام سے مشہور ہے۔ اسی طرح فرقۂ شیعہ میں نہ صرف ایسی کتابیں متداول رہیں جو شیعہ علماء اور ان کی تصانیف (رک بہ الطوسی) سے متعلق تھیں، بلکہ خاصہ لٹریچر اہل بیت علی[رض] کے شہداء کے متعلق بھی تھا۔ اس دور کی ایک ممتاز تصنیفی صنف علماء و مشاہیر کے تراجم کے معجم ہیں، جو کسی ایک شہر یا صوبے سے تعلق رکھتے تھے، جیسے مقامی علماء ہی تالیف کیا کرتے تھے اور اکثر اوقات ایسی کتاب بے حد ضخیم ہوا کرتی تھی، مثال کے طور پر الخطیب البغدادی (رک بان) (م ۴۶۳ھ/ ۱۰۷۱ء) ہی کی تصنیف کو لے لیجیے جو چودہ مطبوعہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اکثر تصانیف تلف ہو چکی ہیں، لیکن ابن عساکر (رک بان) (م ۵۷۱ھ / ۱۱۷۶ء) کی تصنیف "تاریخ" دمشق جو غالباً عربی ادبیات میں اپنی قسم کی نہایت ہی جامع کتاب ہے، اب تک محفوظ ہے اور اسی طرح اندلس والوں کے تراجم (دیکھیے ابن الفرضی، ابن بشکوال اور ابن الابار) کا ایک سلسلہ اور چند مختصر معاجم بھی موجود ہیں۔

بعینہ اسی نوع کے تراجم کا لٹریچر دوسرے ذرائع سے بھی جمع کیا گیا۔ ان میں ایک پربار اور مثمر ذریعہ فقہ اللغۃ (Philology) تھا، جس میں اس کی تنگ تر شاخ اور ادبیات سے وابستہ وسیع تر شاخ دونوں شامل تھیں۔ پہلی صنف کے تحت تو نحویوں کے طبقات اور مشہور و معروف ماہرین فقہ اللغۃ کے تراجم مرتب ہوئے، اور دوسری صنف میں شعراء اور ادباء کے تراجم کے متعلق نہایت وسیع ادب پیدا ہو گیا (دیکھیے ابن قتیبہ اور الثعالبی)۔ اسی قسم کی کتابیں دوسرے ارباب حرفہ کے حالات کے لیے بھی مخصوص تھیں؛ مثلاً طبقات اطباء و منجمین، و ماہرین فن موسیقی، چنانچہ موسیقی کی وجہ سے دسویں صدی میں تراجم کی عظیم ترین کتاب کتاب الاغانی لکھی گئی جس کا مصنف ابوالفرج الاصفہانی تھا (رک بان) (م ۳۵۶ھ/ ۹۶۷ء)۔

اس کے برعکس خودنوشت سوانح عمریوں نے بہت کم فروغ پایا اور اس دور کی صرف دو ایسی کتابیں محفوظ رہ سکی ہیں یعنی مؤید فی الدین (رک بان) (م ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷-۱۰۷۸ء) اور اسامہ بن مرشد بن منقذ (رک بان) (م ۵۸۴ھ/ ۱۱۸۸ء) کی آپ بیتی۔

اس قسم کی تمام کتب سیرت اور زمانۂ مابعد کی اسلامی سیرت نگاری میں کچھ مشترک باتیں پائی جاتی ہیں۔ طریقۂ اسناد کی پابندی عموماً

بڑی احتیاط سے کی گئی ہے۔ تاریخوں کا ترتیب وار مواد (بالخصوص سال وفات) انتہائی صحت کے ساتھ معیّن کیا گیا ہے اور مترجَم کی زندگی کے ضروری حالات مختصرًا بیان کیے گئے ہیں۔ معمولی تراجم تو صرف انھیں موضوعات تک محدود ہیں، لیکن اگر شخص مترجَم مصنف ہے تو اس کی تصانیف کی فہرست، اور شاعر ہے تو اس کے کلام کا اقتباس ضرور شامل کر دیا گیا ہے، البتہ زیادہ ضخیم سوانح عمریوں میں بیشتر حصہ ان نوادر اور حکایات میں صرف کر دیا جاتا ہے جن کی ترتیب بظاہر نہ تو سن وار ہوتی ہے اور نہ حسب مضمون۔ اس قسم کی تصنیف میں شخص مترجَم کے کردار کے متعلق اکثر اوقات بالکل واضح نقش ذہن میں بن جاتا ہے، لیکن گاہے اس نقش میں انتشار بھی پیدا ہو جاتا ہے، خصوصاً جہاں حکایات کے معتبر ہونے کی کوئی سند موجود نہ ہو۔ باوجودیکہ اس قسم کے ادب میں ضعف پایا جاتا ہے اور اس میں غپ شپ کی طرز کی چیزیں شامل ہو گئی ہیں، لیکن چونکہ وہ لوگوں کی زندگیوں سے قریب ہے اس سے سیاسی سالناموں کے لیے ایک قسم کے تکملے اور تصحیح کا مواد ضرور مہیا ہو جاتا ہے۔

۵۔ شروع ہی زمانے میں سیرت اور تاریخ کی آمیزش سے "سیرت پر مبنی تاریخیں" لکھی جانے لگیں۔ یہ طرز وزراء کی تاریخوں کے لیے نمایاں طور پر موزوں تھی؛ مثلاً ان کتابوں کے لیے جو محمد بن عبدوس الجہشیاری (م ۳۳۱ھ / ۹۴۲-۹۴۳ء) ہلال الصابی المذکور قبلاً (م ۴۴۸ھ / ۱۰۵۶ء) اور علی بن منجب الصیرفی (م ۵۴۲ھ / ۱۱۴۷-۱۱۴۸ء) نے تحریر کیں۔ ان میں سے صیرفی نے فاطمی خلفاء کے زمانے کی تاریخ الوزراء لکھی۔ اسی طرح یہ طرز قاضیوں کے تراجم کے لیے بھی موزوں تھی۔ اس موضوع پر قدیم ترین تصانیف میں سے قضاۃ مصر پر محمد بن یوسف الکندی (رک بآن) (م ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کی کتاب اور قضاۃ قرطبہ پر محمد بن حارث الخشنی (م ۳۶۰ھ / ۹۷۰-۹۷۱ء) کی کتاب ہے۔ الصُّولی (رک بآن) (م ۳۳۵ھ / ۹۴۶ء) کی کتاب الاَوراق جو عہد عباسیہ کی تاریخ ہے، سیاسی اور ادبی تراجم کے اختلاط کا ایک عجیب نمونہ ہے۔ جب شاہی خاندانوں نے عروج پایا تو ان کے متعلق بھی یہی طریق عمل اختیار کیا گیا، البتہ پانچویں اور چھٹی صدی میں اس قسم کے شاہی خاندانوں کی تاریخوں نے عملی طور پر روایتی سالناموں کی جگہ لے لی اور کم از کم مشرقی ولایات میں سالناموں کو بالکل ہی ختم کر دیا۔ یہ ایک تباہ کن اقدام تھا، کیونکہ ذاتی عناصر کے غلبے کی وجہ سے عوامل شخصی بہت زیادہ بروے کار آنے لگے، خصوصاً جب حکمران شخصی طور پر اپنے عہد کے وقائع نگاری کے متعلق احکام صادر اور خود ان کی نگارش کی نگرانی کرنے لگے۔ اس طرح تاریخ نویسی محض نیرنگ کاری بن جاتی ہے اور سادگی بیان کی جگہ مترسلانہ پیچ در پیچ انشا پردازی (دیکھیے مسجع) لے لیتی ہے۔ اس نئی طرز کی تاریخ نویسی کا موجد بظاہر ابراہیم الصابی (م ۳۸۴ھ / ۹۹۴ء - (دیکھیے الصابی)) تھا جس نے آل بویہ کی تاریخ التاجی کے نام سے لکھی جو اب ناپید ہے، اس طرز کو عام مقبولیت اس کے مشابہ کتاب الیمینی کی وجہ سے حاصل ہوئی جو العتبی نے (رک بآن) (م نواح ۴۲۷ھ / ۱۰۳۵ء) سبکتگین اور محمود غزنوی کے متعلق لکھی تھی۔ ممکن ہے اس طرز جدید کا تعلق مشرق میں فارسی کے احیاء اور ایرانی تاریخی روایات کی تجدید (دیکھیے فصل الف/۴ در فوق [ص ۴۹ الف]) سے ہو اور شاید ایرانی حماسی شاعری کے اثر کا بھی نتیجہ

ہو، جو اسی زمانے میں ساتھ ہی ساتھ معرض ظہور میں آ رہی تھی (دیکھیے دقیقی و فردوسی)۔ اس قسم کی ''سرکاری تاریخوں'' کے لکھنے والوں کو اگر دانستہ دروغ گوئی اور اس سے عام‌تر عیوب غلام صفتی اور اخفاے حق سے بری‌الذمہ بھی قرار دیا جائے، تو بھی ان کی لفاظی، گزاف گوئی اور قوت فیصلہ کا فقدان بہت ہی بدمزہ معلوم ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے اس قسم کی متعدد تصانیف اور ان کی بےشمار اولاد (تصانیف مابعد) کو ادبی حلقوں میں اتنی زیادہ شہرت حاصل ہو گئی کہ عام طور پر لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ اسلامی تاریخ کے مستند نمونے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نظریے سے اس علم تاریخ کے ساتھ بےانصافی ہوتی ہے، جسے قرون اولی کے مسلمان علماء نے پشتوں کی صبرآزما محنت کے بعد بتدریج ترقی دی۔

۶۔ اس ناموافق ماحول میں تاریخی کتابیں پھر فارسی زبان میں لکھی جانے لگیں۔ یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ان میں سے بہت سی قدیم‌ترین کتابیں عربی تصانیف کے ترجموں اور خلاصوں پر مشتمل تھیں اور اس سلسلے کی ابتداء الطبری کی کلاسیکی تاریخ کے اپنی پسند کے خلاصے سے ہوئی جو ۳۵۲ھ (۹۶۳ء) میں وزیر ابوعلی البلعمی (رک بآں) نے مرتب کیا تھا؛ گو جا بجا اس نے اہم اضافے بھی کیے (دیکھیے مثلاً مادۂ الگردیزی)، تاہم اس زمانے میں جو مقامی اور حکمران خاندان کی تاریخیں فارسی میں لکھی گئیں، ان میں سے شاذ ہی کوئی محفوظ رہی ہو اور نہ ان میں کوئی وجہ امتیاز ہی ہے، جس کے ذریعے ان میں اور اسی زمانے کی عربی تاریخوں میں جو ولایات شرق میں لکھی گئیں، کوئی فرق ظاہر ہو۔ کئی مصنف، مثلاً النسوی (رک بآں) تو ایسے ہیں جو حالات کے مطابق کبھی عربی میں لکھتے تھے اور کبھی فارسی میں، البتہ اس طبقے کی عام تالیفات کے مقابلے میں ایک نمایاں استثنائی صورت ابوالفضل بیہقی (رک بآں) (م ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷ء) کے مفصل اور غیرجانبدارانہ روزنامچوں میں ضرور ملتی ہے، جو دور مغول سے قبل کے ادبیات میں ایک بےنظیر تصنیف ہے۔

ادبی زبان کی حیثیت سے فارسی کے احیاء کی کوشش تو چوتھی صدی ہجری (دسویں میلادی) میں ایرانی خاندانوں کے عہد میں شروع ہوئی، مگر بعد کی صدیوں کے ترک حکام نے بھی اس بارے میں بہت کچھ کیا، کیونکہ وہ عام طور پر عربی زبان سے بالکل نابلد تھے۔ جوں جوں ان کی فتوحات کا سلسلہ مغربی جانب اناطولیہ (آناطولی) تک اور جنوب مشرقی جانب ہندوستان تک وسیع ہوتا چلا گیا، وہ اپنے ساتھ ساتھ فارسی زبان کو بھی لیتے گئے اور چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی میلادی) کے آخر تک ان ممالک میں بھی تاریخیں فارسی زبان میں تحریر ہونے لگیں، چنانچہ ایشیاے کوچک میں محمد بن علی الراوندی (نواح ۶۰۰ھ / ۱۲۰۳ء) نے اور ہندوستان میں فخرالدین مبارک شاہ (م بعد ۶۰۲ھ / ۱۲۰۵-۱۲۰۶ء) نے تاریخیں لکھیں۔ یہ فخرالدین ہندی ایرانی مؤرخین کے لمبے سلسلے کا سر سلسلہ ہے۔

۷۔ اس سے اگلے دور کا تذکرہ شروع کرنے سے پہلے ادبی سرگرمیوں کی دو اور شاخوں کا مختصر سا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کا تاریخ سے اتصال ہے۔ ترتیب سنین کی دریافت کے سلسلے میں علم ریاضی اور علم ہیئت کے استعمال کی ضرورت بھی پیش آتی ہے۔ ایسی بحثوں کے آثار ابتدائی زمانے کی متعدد کتابوں میں ملتے ہیں، مگر اس سلسلے میں ایک نہایت ممتاز تصنیف الآثارالباقیۃ ابو ریحان البیرونی (رک بآں) (م ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء)

نے یادگار چھوڑی۔ دوسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جن کا میلان تاریخ کی نسبت آثار قدیمہ کی طرف زیادہ ہے۔ ان کا موضوع ہے عرب قبائل کی بستیاں جو انھوں نے نئے ممالک میں بسائیں۔ موضع نگاری کی وہ کتابیں جنھیں ''ادبیات خطط'' کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، بظاہر عراق سے شروع ہوئیں (ان میں سے سب سے بڑی تصنیف جو اب نابید ہے ہیثم بن عدی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۲-۸۲۳ء) کی تھی)، لیکن خطط نویسی کی توسیع و ترقی پر خاص توجہ مصر میں ہوئی (قب مادۂ مصر، فصل ۴)۔

پھر جب عربی زبان کا رواج مشرق کی نصرانی جماعتوں میں بھی ہو گیا، تو کلیساؤں کی تاریخیں بھی عربی میں لکھی جانے لگیں، جن میں کبھی کبھی عربوں اور بزنطینیوں کی تاریخ کو بھی مخلوط کر دیا جاتا تھا۔ اس صنف کے مؤرخین میں سے ملکانی بطریق یوتی کی اوس (Eutychius) (رک بآن) اور یعقوبی اسقف سیویرس ابن المقفع [رک بآن کے] نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس سلسلے میں ایک عجیب تصنیف مصر اور مغربی ایشیا میں نصرانی دیارات کی تاریخ ہے جو ایک مسلمان مؤرخ علی بن محمد الشابشتی (م نواح ۳۸۸ھ / ۹۹۸ء) نے لکھی تھی۔

(ج)

چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی میلادی) سے عربی اور فارسی زبان کی تاریخ نویسی میں بعد زیادہ نمایاں ہونے لگا۔ اول تو مغول کی فتوحات کی وجہ سے اس عمل کی تکمیل ہوئی، جس سے ایرانی ترکی ثقافت کے علاقے میں ادبی زبان کی حیثیت سے عربی کی جگہ فارسی لے رہی تھی، پھر اسی زمانے میں ہندوستان میں بھی توسیع اسلامی کی وجہ سے فارسی رواج پا گئی، اس طرح سے ان تمام ممالک میں فارسی تاریخ نگاری کا رواج بڑی تیزی سے شروع ہو گیا۔ بایں ہمہ عربی زبان میں بھی تاریخ نویسی کے کام میں خاصا اضافہ ہوتا رہا۔ اس قسم کے وسیع سواد علمی کے پیش نظر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی لٹریچر جو (I) عربی میں اور (II) فارسی میں پیدا ہوا اس پر علاحدہ علاحدہ بحث کی جائے۔

I۔ اس دور کی عربی تاریخ نویسی گو زیادہ تر انھیں اصولوں پر کاربند رہی جو اس کے لیے تجویز ہو چکے تھے، لیکن بعض تازہ آمیزشوں کی وجہ سے اس میں امتیازی خصوصیات ظاہر ہوئیں۔ ان تبدیلیوں میں سب سے زیادہ نمایاں دو تھیں: (۱) جو تراجم نگاری اور سیاسی وقائع نویسی کے باہمی تعلق میں پیدا ہوئی اور (۲) جو اس مواد کی نوعیت میں پیدا ہوئی جس پر تاریخ عمومی کی کتابیں مشتمل تھیں۔ ان تبدیلیوں کے اساسی اجزاء مندرجۂ ذیل تھے: پہلی تبدیلی کے لیے یہ کہ عالم مؤرخ، سرکاری مؤرخ کے پہلو بہ پہلو پھر نمودار ہو گیا اور دوسری کے لیے یہ کہ عرب تاریخ نویسی کا مستقر عراق سے پہلے شام میں اور اس کے بعد مصر میں منتقل ہوا۔

۱ - سالناموں میں نمایاں بات جس سے اس نئے دور کا آغاز ہوا یہ تھی کہ اس میں تاریخ عالم (از ابتدائے آفرینش) اور اکثر اوقات تاریخ عالم (از ابتدائے ظہور اسلام) کا احیاء ہوا۔ اس طرح سے یہ قدیم اور نسبۃً زیادہ ادبیاتی (humanistic) نظریہ کہ تاریخ، تاریخ الامۃ ہی کے حوادث کا نام ہے، بازیافت ہو گیا، گو پہلی صدیوں کی تاریخ کے متعلق کوئی جدید تحقیق و تفتیش نہیں کی گئی۔ ادیبانہ مطمح نظر اس کوشش سے بھی نمایاں ہو جاتا ہے جو سالیانہ سیاسی وقائع اور تراجم نگاری کو یکجا کرنے کے لیے کی گئی، جیسا کہ پہلے بھی بعض قدیم تر مقامی تاریخوں میں ہوا تھا؛ مثلاً ابن القلانسی (رک بآن) (م ۵۵۵ھ / ۱۱۶۰ء) کی تاریخ دمشق میں۔ البتہ مصنف کی اپنی دلچسپی کے مطابق تصانیف میں ان دونوں

عناصر کی مقدار کا باہمی تناسب مختلف ہے۔ بعض تاریخوں میں (دیکھیے ابن الجوزی، الذہبی، ابن دُقماق) اخبار وفیات سیاسی وقائع کے بیان پر اس قدر چھائی ہوئی نظر آتی ہیں کہ وقائع کا بیان صرف چند ناگہانی اور بے ربط جملوں تک ہی محدود رہ جاتا ہے، لیکن عزالدین ابن الاثیر (رک بآن) (م ۶۳۰ھ / ۱۲۳۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف الکامل میں یہی تناسب معکوس ہے۔ یہ تصنیف اس اعتبار سے بھی قابل توجہ ہے کہ اس میں مصنف نے یہ کوشش کی ہے کہ تاریخ کو کم جامد طریق سے پیش کرنے کی غرض سے سالیانہ ڈھانچے کے اندر وقائع کی داستان بندی کی جائے۔ اگر ذرا گہری نظر سے اس تصنیف کو جانچا جائے، تو معلوم ہوگا کہ مواد کو پیش کرنے میں کچھ نقائص ضرور رہ گئے ہیں، لیکن اس تصنیف کی لطافت و زیبائی اور اس کی شگفتہ بیانی کی وجہ سے اسے فوراً ہی اچھی خاصی شہرت حاصل ہو گئی اور بعد کے مؤلفین اسے ایک معیاری تصنیف تسلیم کرنے لگے۔

بظاہر شاید یہ گمان خالی از صواب نہ ہو کہ تاریخ نگاری میں اس عالمی مطمح نظر کے اختیار کرنے میں عالمی خلافت کے تصور کے احیاء کا بھی جزوی طور پر دخل تھا، لیکن جو مثال اس طرح سے قائم ہوئی اس کی تقلید بہت سے بعد کے مؤرخین نے کی اور بعض نے تو مفرط تقلید کی اور ان کی اکثریت کا تو دار و مدار ہی ابن الاثیر کی تصنیف پر ہے (دیکھیے ابن واصل، سبط ابن الجوزی، ابن العبری (Barhebraeus)، ابوالفداء، بای برس المنصوری، ابن کثیر، الیافعی)، گو انہوں نے ابن اثیر سے استفادہ کرنے کے بعد مقامی اور بعد کے زمانے کے مواد کا بھی اضافہ کیا ہے۔ شہاب الدین النویری (رک بآن) (م ۷۳۲ھ / ۱۳۳۲ء) نے جو مصر کا موسوعہ نویس مصنف تھا، اور ابن الفُرات (رک بآن) (م ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء) نے اپنے اپنے سالناموں میں البتہ ابن الاثیر سے کچھ الگ ہو کر چلنے کی کوشش بھی کی اور نصرانی مؤرخ جرجیس المکین (رک بہ المکین) (م ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) نے تو بالکل یوٹی کی اُوس Eutychius [دیکھیے فصل ب/۲ (ص ۶۱ ب)] کا تتبع کیا ہے۔ اس بعد کے زمانے کی عمومی عربی تاریخوں میں سے وہ تاریخیں جو عام تاریخ نویسی کے لحاظ سے سب سے زیادہ دلچسپ ہیں اندلس اور المغرب میں تصنیف ہوئیں، اگر ان کا مقابلہ مشرق کی ہم زمانہ تصانیف سے کیا جائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ المغرب کے مصنفین اکثر اوقات تاریخ کا قدرے وسیع تر تصور پیش کرتے ہیں اور ان میں جنبہ داری کا رجحان کم ہے۔ ابن سعید المغربی (رک بآن) (م ۶۷۳ھ / ۱۲۷۴ء) کی بہت سی تصانیف میں سے لے دے کر چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں جن سے یہ بخوبی ثابت ہے کہ یہ تصانیف سابقہ کتابوں کی مفصل اور صحیح نقلوں پر مبنی تھیں۔ یہ شخص انتھک سیاح اور محقق تھا جو ہلاکو خان ایسے خوفناک شخص سے ملاقات کی درخواست کرنے سے بھی نہ جھجکا۔ عبدالرحمٰن ابن خلدون (رک بآن) (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) کی شہرۂ آفاق تاریخ کے متعلق کما حقہٗ مفصل گفتگو کرنا یہاں ممکن نہیں۔ مؤرخ کی حیثیت سے تو اس کی تصنیف بعض اوقات کچھ مایوس کن بھی ہو جاتی ہے لیکن فلسفۂ تاریخ کا ماہر ہونے کی حیثیت سے ابھی یقینی طور پر اس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے، گو بہت کچھ لکھا بھی جا چکا ہے۔ اسلامی تاریخ نویسی کے نقطۂ نظر سے ابھی تک یہ ایک عقدۂ لاینحل ہی رہا کہ مصر کے شاندار دبستان تاریخ کے باوجود، جس نے بعد کی صدیوں میں فضا پاشی کی، ایران اور ترکیہ میں علم تاریخ پر گہری توجہ مرتکز

ہونے کے باوجود (جہاں اس کے مقدمے کا ترجمہ بارھویں صدی ہجری (اٹھارھویں صدی میلادی) میں ہو چکا تھا) کیوں ایسی کوئی علامت نہیں پائی جاتی، جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ اس کے جانشینوں میں سے کسی نے بھی اس کے پیش کردہ اصولوں کو استعمال کرنا تو درکنار، کبھی ان کے مطالعے کی زحمت بھی گوارا کی ہو۔

۲- عمومی تاریخوں کے ساتھ ساتھ ایسی تاریخوں میں بہت زیادہ اضافہ ہوا جو علاقوں اور خاندانوں کی تاریخ اور تراجم پر مبنی تھیں اور جنھیں اکثر انھیں مصنفوں نے مرتب کیا جنھوں نے عمومی تاریخیں لکھی تھیں۔ ایران اور عراق میں عربی ثقافت مغولوں کے حملوں کے نیچے تقریباً دب ہی کر رہ گئی چنانچہ وہاں تاج الدین ابن الساعی (م ٦٧٤ھ / ١٢٧٥ء) کی تاریخ عباسیہ کے بعد جو ناپید ہو گئی ہے سوائے چند چھوٹی قسم کی تاریخوں کے خلاصوں کے کوئی خاص قابل ذکر چیز باقی نہیں رہی [دیکھیے ابن الطقطقی]، لیکن اس سے پہلے ہی عربی تاریخ نویسی کا مرکز ملک شام میں منتقل ہو چکا تھا، جہاں زنگی اور ایوبی خاندانوں کے عروج کی وجہ سے تاریخ نویسی کا ایک مستقل سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اس میدان کی طرف جن لوگوں نے کشش محسوس کی ان میں سے عماد الدین الاصفہانی بھی تھا (رک بآن) (م ٥٩٧ھ/١٢٠١ء)۔ یہ شخص ایران و عراق کے دبستان سجع نگاری کا آخری نمایندہ تھا، لیکن شامیوں نے اس مسجع اسلوب کی جگہ سیدھی سادی فطری نثر نویسی کو ترجیح دی جس کے ذریعے آئندہ زمانے کی عربی تاریخ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ بہاءالدین ابن شداد (رک بآن) (م ٦٣٢ھ / ١٢٣٤ء) اور ابوشامۃ (رک بآن) (م ٦٦٥ھ / ١٢٦٨ء) کی اسی موضوع کی تصانیف عمادالدین کی تصانیف سے بدرجہا بہتر ہیں۔

یہ سچ ہے کہ مسجع قسم کی تاریخیں بھی وقتاً فوقتاً ظاہر ہوتی رہیں اور مصری کاتب (سکریٹری) ابن عبدالظاہر (رک بآن) (م ٦٩٢ھ / ١٢٩٣ء) نے تو ایک نئے فیشن کی بنا بھی ڈال دی یعنی اس نے سلطان بائی برس کے عہد کی تاریخ نظم میں لکھ ماری۔ نظم کو اس طرح استعمال کرنا ایسا ہی تھا جیسا بدر الدین ابن حبیب (رک بآن) (م ٧٧٩ھ / ١٣٧٧ء) کا سجع کو تاریخ نگاری کے لیے استعمال کرنا کہ ان دونوں کو بظاہر خارجی اثرات کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، لیکن ابن عرب شاہ دمشقی (رک بآن) (م ٨٥٤ھ / ١٤٥٠ء) کی مشہور مسجع تاریخ تیمور (جو ہتک آمیز اور رسوا کن ہے) بلا شک و شبہ ہم زمانہ ایرانی تصانیف کے اثرات کے ماتحت لکھی گئی (دیکھیے فصل ۱۱/ ۲ در ذیل [ص ٧٠ ب])۔ اس کے برعکس فاطمی خاندان کے عہد کی جو تاریخ عیون الاخبار کے نام سے مبنی داعی عماد الدین ادریس بن الحسن (م ٨٧٢ھ / ١٤٦٨ء) نے بلیغانہ انداز میں لکھی ہے، پڑھنے میں یوں معلوم ہوتی ہے گویا پرانی ساسانی روایت کی متاخر صدائے بازگشت ہے [دیکھیے فصل الف ۱/ ۴ص]۔

تاریخ نویسی کی جو سرپرستی ایوبیوں کے زمانے میں ہوئی وہ ان کے جانشین مملوک سلاطین کے عہد میں جاری رہی۔ دمشق اور اس کے بعد حلب تاریخ نویسی کی نہایت پرعمل سرگرمیوں کے مرکز تھے، جن کا باہمی تعلق قاہرہ کے مراکز سے تھوڑا بہت تھا تو سہی، لیکن یہاں بالخصوص تراجم نگاری میں ان سے انفرادی شان ہویدا تھی [دیکھیے فصل ج ۱/ ۳ در ذیل (ص ٥٩ ب)]۔ مملوک سلاطین کے عہد کی آخری صدی میں کہیں جا کر مصریوں کے دبستان تاریخ نے ایک امتیازی اور انفرادی حیثیت اختیار کی۔ اس دبستان نے مؤرخین کی ایک براق عقد ثریا پیدا کی جو اپنے شاندار کارناموں کی چمک

دمک دکھانے کے بعد آنکھوں سے اچانک اوجھل بھی ہو گئی۔ یہ سلسلۂ تاریخ نویسی، کثیر التصانیف فاضل تقی الدین المَقریزی (رکّ باں) (م ۸۴۵ھ / ۱۴۴۲ء) اور اس کے حریف العینی (رکّ باں) (م ۸۵۵ھ / ۱۴۵۱ء) سے شروع ہوا اور مقریزی کے شاگرد ابوالمحاسن ابن تَغری (تنگری) بِردی، (رکّ باں) (م ۸۷۴ھ / ۱۴۶۹ء) اور اس کے ہم چشم علی بن داؤد الجوہری (م ۹۰۰ھ / ۱۴۹۵ء)، شمس الدین السخاوی [رکّ باں۔ ادارہ] (م ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء)، دانش مند بزرگ پایہ جلال الدین السیوطی (رکّ باں) (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) اور اس کے شاگرد ابن ایاس (رکّ باں) (م نواح ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء) نے جاری رکھا۔ اس سے اگلی پشت میں عثمانی فتوحات وغیرہ کا دوسرا مؤرخ احمد بن زُنبُل (م بعد ۹۵۱ھ / ۱۵۴۴ء) بالکل مختلف دبستان سے تعلق رکھتا تھا۔ گو ان مؤرخین میں بہت سے ایسے نقص پائے جاتے ہیں جو ابتدائی دور کے سالیانہ سیاسی وقائع لکھنے والوں میں موجود تھے، لیکن یہ مؤرخ ایک وقت نرے عالم تھے تو دوسرے وقت نرے درباری؛ یہی وجہ تھی کہ زیادہ وسیع النظر اور صائب الرّائے ہو گئے اور انہیں محض قصیدہ خوانوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی تصانیف کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان کی تمام تر توجہ مصر پر مرتکز ہے اور یہ جذبہ اس حد تک غالب ہے کہ وہ مؤرخ بھی، جو اپنی تاریخ کو تاریخ عمومی کے قالب میں ڈھالتے تھے، اس کا مواد مصری ہی ڈھانچے کے اندر ڈالتے تھے۔ ان سب میں نمایاں شخصیت المَقریزی کی ہے، صحت بیان کے اعتبار سے تو نہیں (کیونکہ اس کے بیان کی صحت طعن سے بالا نہیں ہے)، ہاں اپنی محنت کیشی کے لحاظ سے، اپنی دلچسپیوں کے دائرے کی وسعت کی وجہ سے اور اس لیے کہ وہ تاریخ کے زیادہ اجتماعی اور اقتصادی پہلوؤں پر بھی توجہ دیتا ہے۔

دوسرے علاقائی مؤرخین کی تصانیف اور ان لوگوں کی تصانیف میں جو فرق ہے وہ اتنا طریق کار یا شخصیت کا نہیں جتنا پیمانے کا ہے۔ ایسی یمنی کتابوں، مثلاً ابن الوہّاس الخَزرَجی (م ۸۱۲ھ / ۱۴۰۹ء) یا ابن الدَّیبع (رکّ باں) (م ۹۴۴ھ / ۱۵۳۷ء) کی تصانیف میں بھی ایسا مواد ملتا ہے جیسا مصر کی تاریخوں میں، لیکن ان کا پیمانہ چھوٹا ہے۔ یہی حال شاہی خاندانوں کی اور محلی تاریخوں کا ہے جو مغرب یا ہسپانیہ میں لکھی گئیں۔ بعض مؤرخین ـ مثلاً عبدالواحد المرّاکشی (رکّ باں) جو ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) کا مؤرخ ہے یا ابن ابی زَرع (رکّ باں) جو آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی میلادی) کا ـ دوسرے مغربی مؤرخین کے مقابلے میں مواد اور طریق ادا کے اعتبار سے کچھ فائق ہوں تو ہوں، لیکن ان میں سے صرف ایک یعنی غرناطی وزیر لسان الدین ابن الخطیب (رکّ باں) (م ۷۷۶ھ / ۱۳۷۴ء) ہی ایسا ہے جو ذوق، ہنر اور مہارت فن کی وجہ سے ممتاز و سرفراز ہے اور اپنے کمال میں حد عبقریت (genius) تک پہنچا ہوا ہے، اگرچہ ایک نقاد مؤرخ کی حیثیت سے اس کا ہم عصر ابن عِذاری (رکّ باں) جہاں تک ان دونوں کی موجودہ تصانیف کے مطالعے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اگر اس پر فوقیت نہیں رکھتا تھا تو غالباً اس کا ہم پلّہ ضرور تھا۔

۳۔ گو سیاسی تاریخ نویسی پر بہت سے مؤرخوں نے بہت زور مارا، تاہم عربی تاریخ نگاری کی صحیح روح کا سراغ وقائع نگاری کی نسبت

سیرت نگاری میں زیادہ ملتا ہے ۔ اس دور کے تقریباً تمام عربی مصنفین کی تصانیف میں سالیانہ سیاسی وقائع اور تراجم کا اتصال عمومی اور مقامی تواریخ دونوں میں پایا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی مذکور ہوا، لیکن ابھی ہمیں اس کثیرالمقدار تاریخی ادب سے بحث کرنا ہے جو صریحاً غیر سیاسی تراجم کے لیے وقف تھا ۔

ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) کے پہلے نصف میں اس سے پہلے دور کے متخصصانہ رجحانات نے [دیکھیے اصل ب/۳ (ص ۸۰ ب)] تراجم کے متعدد مجموعوں میں اپنا اوج کمال پایا، جنھیں خاص اہمیت حاصل ہے ۔ عربی ادبیات کی چھ صدیوں پر مکمل تبصرہ یونانی الاصل یاقوت الرّومی (رک بآن) (م ٦٢٦ھ / ١٢٢٩ء) کی تصنیف إرشاد الأریب میں موجود ہے ۔ ابتدائی زمانے کی تمام سرگرمی جو اسلامی علوم اور طب پر صرف ہوئی، اس کی آئینہ دار وہ معاجم ہیں جو ابن القِفطی المصری (رک بآن) (٦٤٦ھ / ١٢٤٨ء) اور ابن ابی اُصَیبِعَة الدمشقی (رک بآن) (م ٦٦٨ھ / ١٢٧٠ء) نے مرتب کیں ۔ علاقائی کتب تراجم کا سلسلہ تاریخ حلب مؤلفۂ قاضی کمال الدین ابن العَدیم (رک بآن) (م ٦٦٠ھ / ١٢٦٢ء) اور تاریخ غرناطہ مؤلفۂ ابن الخطیب اور ایسے ہی دوسرے مجموعوں میں جاری رہا، جو ان کی سابقہ تصانیف کا تتمہ اور تکملہ تھیں ۔ ان کتابوں کے علاوہ فقہاء وغیرہ کے رسمی طریق کے "الطبقات" [رک بآن] ہیں اور اثری تحقیق و تدقیق کی کتابیں بھی ہیں؛ مثلاً مؤرخ ابن الأثیر کی تصنیف أسد الغابة فی معرفة الصحابة [اسی ذیل میں ابن الفُوَطی (م ٧٢٣ھ / ١٣٢٣ء) کی مجمع الآداب فی معجم الألقاب ہے جس میں القاب کو بترتیب معجم دے کر ہر زمانے کے مشاہیر کے حالات دیے ہیں، جو ان القاب سے موسوم تھے ۔ یہ نایاب کتاب پچاس جلدوں میں تھی (حاجی خلیفہ) ۔ خود مصنف ہی نے بعد میں تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب کے نام سے سات جلدوں میں کتاب کی مجدول تلخیص شائع کی جس کی صرف چوتھی اور پانچویں جلد اب تک ملی ہے، پانچویں جلد (ک تا م) اورینٹل کالج میگزین، لاہور میں مع حواشی و زیادات شائع ہوئی (١٩٣٩ء بعد) ۔ چوتھی جلد (ع تا ق) کتابخانۂ ظاہریہ دمشق میں ہے، اس کے عکس پنجاب یونیورسٹی لائبریری نے حاصل کیے ہیں ۔ اب یہ جلد اورینٹل کالج میگزین اور اس کے ضمیمے میں زیر طبع ہے ۔ کتاب کا نہایت قیمتی حصہ وہ ہے جو چھٹی اور ساتویں صدی کے مشاہیر سے متعلق ہے ۔ مصنف کے لیے دیکھیے میگزین مذکور بابت مئی ١٩٣٥ء و فروری ١٩٣٨ء ـ ادارہ] ۔

اس قسم کی متخصصانہ تصانیف کے علاوہ شام میں دو نئی قسم کی جامع معاجم تراجم منصّۂ ظہور پر لائی گئیں اور رواج پذیر ہوئیں ۔ پہلی ہمہ گیر قسم کا موجد ابن خلّکان (رک بآن) (م ٦٨١ھ / ١٢٨٢ء) تھا ۔ اس تصنیف کو اپنی صحت اطلاعات اور ذوق سلیم کی بدولت عظیم اور بجا شہرت حاصل ہوئی ۔ بایں ہمہ اس کتاب میں ابن شاکر الکُتبی (رک بآن) (م ٧٦٤ھ / ١٣٦٣ء) کے ضمیمے کو بھی شامل کر لیں، تب بھی معجم اور احاطۂ تراجم میں خلیل ابن ایبک الصَّفدی (رک بہ الصفدی) (م ٧٦٤ھ / ١٣٦٣ء) کی کتاب اس پر بہت زیادہ فوقیت رکھتی ہے اور حقیقت میں اسی ضخامت کی وجہ سے اب تک شائع نہیں ہو سکی ۔ پھر صَفدی کی تصنیف پر بھی مؤرخ ابوالمحاسن نے ایک ذیل لکھا، جسکا نام المنہل الصافی ہے ۔ دوسرے نئے نمونے کی معجم تراجم نے بھی اپنا جال تو دور دور تک پھینکا، مگر

واسطہ ایک محدود زمانے سے رکھا۔ یہ طریق عمل غالباً [illegible] [دیکھیے فصل ج ۱/۱ در فوق (ص [illegible] الف)] کی تاریخ عمومی سے مربوط ہے، جس میں تراجم کو ساتویں صدی کے آخر تک دس دس سال کے طبقات میں مرتب کیا گیا ہے اور اصل تاریخ سے اسے ایک مستقل تصنیف کی صورت میں علحدہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اسی قسم کے سو سو سال کے طبقات کے مرتب کرنے کا خیال سب سے پہلے غالباً الذہبی کے معاصر البرزالی (رک بآں) (م ۷۳۹ھ/ ۱۳۳۹ء) کو آیا۔ ابن حجر العسقلانی (رک بآں) (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۹ء) کی کتاب الدرر الکامنۃ کے وجود میں آنے سے یہ نیا طریقہ بخوبی رائج ہو گیا۔ اس میں آٹھویں صدی کے تمام مشہور و معروف مردوں اور عورتوں کو ابجدی ترتیب میں مرتب کیا ہے۔ وفیات نویسی کے نظام کا آخری نشان اس کتاب میں یوں محفوظ ہوا کہ ہر شخص کو اس صدی کے متعلق سمجھا گیا جس میں اس کی وفات ہوئی ہو۔ اسی طرح نویں صدی کی معجم ابن حجر کے شاگرد مذکورۂ بالا السخاوی (م ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء) نے الضوء اللامع کے نام سے مرتب کی اور یہ سلسلہ بعد کی نسلوں نے بارھویں صدی تک جاری رکھا (دیکھیے فصل د، ۱/۲ [ص ۷۲ الف]) [السخاوی ہی نے الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ (قاہرۃ ۱۳۴۹) لکھی جو اسلامی زمانے کی تاریخ نویسی کی تاریخ ہے۔ ادارہ]۔

II / ۱ - ایرانی دبستانہائے تاریخ نویسی میں، جو ساتویں اور دسویں صدی تک کے درمیان وجود میں آئے، بہت رنگا رنگی ہے، مگر ان سب میں ایک مشترکہ اساس ضرور موجود ہے، یعنی عمومی تاریخ اسلام جو روایت پر مبنی ہے، لیکن فارسی تاریخوں کی اہمیت اور انفرادیت کا دار و مدار اس پر ہے کہ انہوں نے اس مشترک اساس پر کیا عمارت کھڑی کی۔ عمومی تاریخ کی کتابیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئی ہوں یا ہندوستان میں جن میں صرف ابتدائی مآخذ کے خلاصوں کے ساتھ کچھ زائد مواد اپنے زمانے تک کا درج کر دیا جاتا تھا، ایسی ہی تقلیدی اور ثانوی قسم کی تاریخیں ہیں جیسی کہ عربی زبان کی، بلکہ اکثر ان میں تنقیدی ملکہ اور بھی کم پایا جاتا ہے۔ ایسی تصانیف، مثلاً منہاج الدین جوزجانی (رک بآں) (م بعد ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵ء) کی کتاب مقامی تاریخ کی حیثیت سے کچھ قدر و قیمت کی حامل ضرور ہیں، لیکن اصول علم تاریخ کے اعتبار سے وہ کچھ زیادہ دلچسپ نہیں، اس لیے ہم اپنی توجہ زیادہ تر مختلف ''دبستانوں'' کی ان تصانیف تک ہی محدود رکھینگے جنھوں نے مختلف زمانوں میں ایران اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں فروغ پایا اور جن کی وجہ سے کوئی ممتاز تاریخی ادب پیدا ہوا۔

۲۔ مغربی ایشیا میں سلطنت مغول کا قیام ایسے ممتاز سلسلۂ تصانیف کا محرک اول بنا جس کا پیش خیمہ علاء الدین عطا ملک جوینی (رک بآں) (م ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۳ء) کی منفرد اور طبعزاد تاریخ تھی، مگر جو بذات خود ''کاتبوں کی تاریخوں'' کی صنف کے ساتھ مربوط تھی جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے (فصل ب/۲ مذکورۂ بالا [ص ۵۷ الف]) - خالص ''دبستان'' مغول کی ابتداء وزیر فضل اللہ رشید الدین طبیب (رک بآں) (م ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) کی تصنیف جامع التواریخ سے ہوتی ہے جو ایلخانیوں کے مسلمان ہو جانے کا براہ راست نتیجہ تھی۔ رشید الدین کی یہ کتاب فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں بتدریج تصنیف ہوئی۔ اس کا پہلا حصہ تو بادشاہی خاندان کی تاریخ ہے جو زیادہ تر مغل روایات پر مبنی ہے بعد میں الجائتو کے

عہد کی تاریخ سے اس حصے کی تتمیم ہوئی، دوسرا حصہ عرب تاریخ نویسی کی موسوعاتی شاخ سے مربوط ہے [دیکھیے فصل الف/۴ (ص ۴۰ الف)] (جس پر مدتوں سے کچھ لکھا نہیں گیا تھا) کیونکہ اس میں ہندوستان، چین اور یورپ کی تاریخ پر ملاحظات شامل ہیں۔ پہلی کتابوں سے یہ اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس کا مواد ہم عصر راویوں سے اخذ کیا گیا۔ تاریخ نگاری کا یہ تخیل خوب تھا، مگر پہلی تاریخوں کی طرح یہ بھی تشنۂ تکمیل رہا اور قوۃ سے فعل میں کم آیا، ہاں جو کچھ ہو سکا اسے بھی نظرِ کم سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس کے علاوہ یہ تصنیف حسنِ بیان وغیرہ جمالیاتی کیفیتوں کے مقابلے میں اسلوب نثر کی متانت اور صحت واقعات اور جزئیات کی تفصیل کے اعتبار سے بہت زیادہ جالب نظر ہے۔ یہ بات کہ ان خوبیوں کے لیے داد حقیقۃً رشید الدین کو ملنی چاہیے یا عبد اللہ بن علی کاشانی کو، ہمارے نقطۂ نظر سے کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ اس تصنیف کو بے پناہ شہرت حاصل ہو جانے کے بعد اس کی نشر و اشاعت اچانک رک گئی اور اس دبستان کے دوسرے مصنفوں نے جو رشید الدین ہی کے متوسلین میں سے تھے، حتمی طور پر اس کے طریق عمل کو اختیار کرنے سے انکار کر دیا، البتہ خلاصہ نویس بناکتی (رک بآن) (م ۷۳۰ھ/ ۱۳۲۹-۱۳۳۰ء) اور حمد اللہ مستوفی قزوینی (رک بآن) (م بعد ۷۴۰ھ/ ۱۳۳۹ء) جو تلخیص کے شائق ہیں، اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ان مصنفین میں سے بہت سوں نے (بشمول قزوینی) اس کے بجائے یہ کوشش کی کہ وہ طویل حماسی تاریخیں، شاہنامے ہی کی بحر میں لکھ کر فردوسی سے بھی سبقت لے جائیں۔ اس کے علاوہ صرف ایک ممتاز تصنیف نثر میں لکھی گئی۔ یہ عبد اللہ بن فضل اللہ وصاف (رک بآن) (م بعد ۷۱۲ھ/ ۱۳۱۲ء) کی بلیغانہ و پرصنعت تصنیف اور برانے نمونے کی ایک "سرکاری تاریخ" ہے [دیکھیے فصل ب/ہ (ص ۶۰ الف)]۔ یہ کتاب بھی انھیں تاریخوں کی طرح درجۂ اول کا نمونہ بن کر رہ گئی تاکہ وہ مستقبل کے مؤرخوں کی نسلوں کو لفاظی کی بادیہ پیمائی میں مصروف رکھے۔

دبستان مغول کے خاتمے اور تیمور کے زمانۂ عروج کے درمیانی عرصے میں تاریخ نویسی سست و بے حال رہی۔ تیمور کے ساتھ بخشیوں (سکرٹریوں) کا باقاعدہ عملہ رہا کرتا تھا، جن کا کام یہ تھا کہ وہ اس کے جنگی کارناموں کی تاریخ مرتب کرتے رہیں اور وہ خود ان کی مکمل تصانیف کو پڑھوا کر سنا کرتا تھا، چنانچہ اس کے عہد کی ایک تاریخ ترکی زبان میں تاریخ خانی کے نام سے نظم ہوئی اور نظام الدین شامی نے ایک تاریخ فارسی زبان میں لکھی۔ اسے خاص طور پر تاکید کر دی گئی تھی کہ وہ 'لفاظی اور صنائع بدائع کے استعمال سے احتراز کرے' بایںہمہ اس کا ظفرنامہ اسی نام کی ایک اور تصنیف کے مقابلے میں جو شرف الدین (رک بآن) علی یزدی (م ۸۵۸ھ / ۱۴۵۴ء) نے صنائع بدائع سے آراستہ کر کے لکھا، تقریباً طاق نسیان میں دھرا رہ گیا۔ ظفر نامۂ یزدی اب تک مشہور چلا آتا ہے اور لطف بیان اور خوبی سلیقہ کا بہترین نمونہ تسلیم ہوتا ہے۔ یہ تاریخی سرگرمیاں تیمور کے جانشینوں کے عہد میں بالخصوص 'دبستان ہرات' میں اوج کمال کو پہنچیں۔ اس دبستان نے آل تیمور کی سرپرستی میں رشیدالدین کی قائم کردہ روایات کو از سرنو تازہ کیا۔ شاہ رخ نے حافظ آبرو (رک بآن) (م ۸۳۳ھ / ۱۴۳۰ء) کو مامور کیا کہ جامع التواریخ کا جدید ایڈیشن مرتب کرے اور اس کا ذیل لکھے [موجودہ جامع التواریخ کے دیباچہ

میں حافظ ابرو نے لکھا ہے کہ شاہ رخ نے جب اسے حکم دیا کہ کتاب رشیدی کا پہلا حصہ ضائع ہو گیا ہے اسے تمام کرے، تو حافظ ابرو نے اس تاریخ کا جو اس نے بایسنغر کے لیے لکھی تھی پہلا حصہ یعنی ربع اول، جو زمان آدم سے ابتدائی احوال (حضرت رسالت مآب) تک تھا، نقل کرکے کتاب رشیدی میں لگا دیا۔ ادارہ]۔ اسی مصنف نے ایک اور تاریخ عمومی بھی شاہ رخ کے بیٹے بایسنغر کے لیے لکھی جس میں کوئی خاص جدت تو نہیں ہے، لیکن اس کا اسلوب بیان متین اور سادہ ہے۔ اسی قسم کی متانت فصیح الخوافی کی مجمل (تصنیف حدود ۸۴۰ھ/ ۱۴۳۶ء) اور فاضل اجلّ ہمہ دان سلطان الغ بیگ [رک بآن] (م ۸۵۳ھ/ ۱۴۴۹ء) کی تصنیف تاریخ اُلوس اربعۃ میں بھی غالباً پائی جاتی ہے جو بظاہر اب صرف ایک ملخص کی صورت میں محفوظ ہے؛ لیکن جس طرز کی رنگین اور مرصع نثر حسین کاشفی (رک بآن) کی طرح کے معاصر مصنفوں نے لکھی اسے بھی تاریخ نگاری کے لیے ممنوع قرار دینا ممکن نہ تھا، چنانچہ تیموری عہد کے عام مصنفین مقلدانہ طور پر اسی طرز تحریر کے دام میں پھنس کر رہ گئے اور دبستان ہرات کے بعد کے دور کی تصانیف تو لفاظی اور صنائع بدائع کے سمندر میں اور بھی زیادہ ڈوبی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عبدالرزاق سمرقندی (رک بآن) (م ۸۸۷ھ/۱۴۸۲ء) نے نسبۃً اعتدال سے کام لیا، لیکن اس کی تصنیف کو میر خواند (رک بہ میر خاوند) (۹۰۳ھ/ ۱۴۹۸ء) کی روضۃ الصفاء کے پُر صنعت اسلوب بیان کی سی مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ میر خواند کا نواسہ خواند امیر (رک بآن) (م ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۵-۱۵۳۶ء) دبستان ہرات کا یہ متأخر اسلوب بیان ہندوستان لے گیا اور وہ سرزمین بھی اس اسلوب کو بہت موافق آئی۔

۳۔ ہندوستان میں فتوحات غوریہ اور دھلی میں سلاطین کا مستقر قائم ہو جانے کی وجہ سے ایرانی طرز تاریخ نویسی کی جو ابتداء ہوئی اس کا ذکر پہلے آ چکا ہے (فصل ب/۶ [ص ۶۶ الف])، اور بعد کی صدیوں میں ہندی فارسی سالناموں کا بڑا سلسلہ اسی قسم کے اسلوب بیان اور طرز روایت سے مربوط ہے۔ تاج المآثر مصنفۂ حسن نظامی (رک بآن) (حدود ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء) کے بعد اہم تصنیف ضیاءالدین برنی [رک بآن] (م بعد ۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء) کی ہے جس نے تاریخ جوزجانی کا ذیل لکھا۔ اس کے علاوہ سوائے چند تاریخوں کے جو تراجم پر مبنی اور ''تکلفات منشیانہ اور تصنّعات ترسّلانہ'' سے پر ہیں اور کچھ بھی نہیں، البتہ صوبۂ سندھ میں مقامی روایات کے بعض آثار موجود ہیں جو پہلی صدی ہجری (آٹھویں صدی میلادی) کی عرب فتوحات تک پہنچتی ہیں۔ غالباً اس تاریخ نما افسانے کا جیسے ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) میں چچ نامے کے نام سے شائع کیا گیا تھا، پس منظر یہ ہے۔ اسی طرح گجرات اور دکن کی مقامی تاریخ نویسی کا تعلق اور مقامات کی نسبت بظاہر فارس سے زیادہ وابستہ نظر آتا ہے۔

۴۔ اس سارے دور میں ادبیات کا میدان ترکی اور عثمانی مملکت میں بدستور فارسی روایات ادب کے قبضے میں رہا۔ ادبی نقطۂ نظر سے منثور تصانیف اور منظوم حماسی کتابیں جو اناطولیہ کے سلجوقیوں کے متعلق ہیں (دیکھیے 'این بی بی' اور 'ترک' : ۳ : ۱) بجائے خود کسی طرح بھی قابل ملاحظہ نہیں، لیکن اس لحاظ سے دلچسپ ضرور ہیں کہ انھوں نے نو ظہور ترکی تاریخ نویسی کے لیے نمونے کا کام دیا۔ یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ سادہ بیان کا گو پورا فقدان نہیں ہوا، لیکن آخر میں جا کر عبارت آرائی کے مقابلے میں اس قسم کا

طرز بیان کم مقبول ہوا اور ادریس بن علی بدلیسی (رک بآن) (م ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء) کی مشہور تصنیف "ہشت بہشت" میں، جو بایزید ثانی کے حکم سے لکھی گئی تھی، لفاظی اور صنائع بدائع کا استعمال انتہا پر جا پہنچا۔ اس کے ساتھ ہی لفاظی اور کلام مصنوع کو مبتذل اور غیرعلمی تحریروں کے برابر گرداننا ایک قسم کا سطحی اندازہ ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ بدلیسی کی تصنیف میں تاریخ وصّاف نیز کئی دیگر مترسلانہ و منشیانہ تاریخوں کی طرح لفّاظی کے غبار کے نیچے سنجیدہ اور تاریخی اعتبار سے بہت ذی‌قیمت روایت موجود ہے۔

۵۔ عربی اور فارسی تاریخ نویسی میں نہایت نمایاں فرق یہ ہے کہ فارسی تصانیف میں ادبی تذکرہ نگاری کی ترقی تو بلاشک بڑے وسیع پیمانے پر ہوئی ہے، مگر تاریخی تراجم نسبۃً کالعدم ہیں؛ ہاں متعدد عمومی تاریخوں میں معمولی طرز کی وفیات اور تراجم بھی درج ہیں یا ایسی کتابوں میں ایک علٰحدہ فصل مشاہیر، بالخصوص وزراء، شعراء اور مصنفین کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے۔ ان کے بعد سیَر اولیاء و متصوفین کی باری آتی ہے۔ ان سیَر کی دو قسمیں ہیں: (۱) افراد کے تراجم، ان میں سے زیادہ قابل ذکر سیرت شیخ صفی الدین ہے جسے توکّل بن بزّاز [رک بآن] نے (۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں) قلمبند کیا۔ (۲) عام یا خاص گروہوں یا سلسلوں کے تراجم (دیکھیے عطار، جامی، مولوی)۔ "دبستان ہرات" کے دو مصنّفوں نے وزراء کے تراجم پر تصنیفیں لکھی ہیں، سیف الدین فضلی نے آثار الوزراء (جو ۸۸۳ھ / ۱۴۷۸ء میں لکھی گئی) اور خواند امیر نے دستور الوزراء (جو ۹۱۵ھ / ۱۵۰۹ء میں لکھی گئی)؛ لیکن بعد کے دور تک یہ نوبت نہ آئی کہ فارسی زبان میں ایسی تصانیف لکھی جانے لگیں، جن کا مقابلہ عربی زبان کے ہم عصر معاجم تراجم سے ہو سکے۔ صاف ظاہر ہے کہ اس کا سبب ہمیں اس گہرے تعلق میں تلاش کرنا چاہیے جو تراجم نویسی اور مذہبی مطالعات کے درمیان قائم ہو گیا تھا۔ یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ صفویوں کے عہد سے پہلے تک علم دین اور علوم عقلیہ کی تصانیف ایران اور ۳ ہندوستان تک عربی ہی میں لکھی جاتی رہیں اور فارسی زبان کا استعمال خصوصی صرف شاعری، خالص ادبی تصانیف اور سرکاری وقائع نگاری تک ہی محدود تھا۔ اس سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ فارسی زبان میں تراجم نویسی کا فقدان کیوں ہے، مگر اس کی وجہ بتانا اتنا آسان نہیں کہ ترکی اور ایرانی علاقوں کے متعلق عربی میں بھی کتب تراجم کیوں نہ لکھی گئیں۔

(د)

دسویں صدی ہجری (پندرھویں صدی میلادی) کے پہلے ربع میں تقریباً تمام اسلامی دنیا میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک طاقتوں کی تقسیم جدید عمل میں آئی۔ عثمانی ترکوں نے عربی ایشیا اور شمالی افریقہ میں مراکو کی حدود تک اپنا اقتدار قائم کر لیا، صفویوں نے ایران میں ایک بذات خود مستقل شیعی حکومت بنا لی، شیبانیوں نے وسط ایشیا میں ازبکی ریاستیں قائم کیں، خاندان مغلیہ کی بنا ہندوستان میں رکھی گئی، ایک نئے شریفی خاندان نے مراکو میں ہسپانوی اور پرتگالی دباؤ کے رد میں دھاووں کا اہتمام شروع کیا اور دریاے نائجر کے حبشی بلاد نے آل سنغونی (Songhoy) کے ماتحت حتمی طور پر اسلامی تنظیم حکومت کی شکل اختیار کر لی۔ ان تحریکات کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نئی ثقافتی جماعت بندیاں عمل میں آئیں اور امور کے رخ نئے سرے سے پھیرے گئے، جس کا اثر ہر قسم کے

ادب اور بالخصوص علم تاریخ پر پڑا۔ عربی زبان کی تاریخ نویسی پر تو بہت برا اثر پڑا ھی، فارسی تاریخ نویسی کو بھی خود ایران کے فرقہ وارانہ انقطاع کی وجہ سے بڑا صدمہ پہنچا۔ اس کے برعکس اب ترکی زبان میں نیا اور زبردست تاریخی لٹریچر معرض وجود میں آ گیا جو پہلے ادب سے مربوط تو تھا، لیکن اس نے کسی حد تک اپنے ھی خطوط پر ترقی کی۔

I/۱۔ وسطی عربی ولایات عثمانی حکومت کے زیر تسلّط آ گئیں، اس لیے عربی تاریخ نویسی مقامی محرکات سے جن کی بنا پر اب تک کام ھو رھا تھا محروم ھو گئی اور یہ تاریخ نویسی دم توڑنے لگی۔ چند ادنٰی درجے کی عمومی تاریخیں (دیکھیے البکری، الدّیار بکری، الجنّابی) اور کچھ مقامی تاریخیں یا کتب سیر جو قدر و قیمت میں متفاوت ھیں، اس دور میں مصر، شام، عراق اور عرب کی خالص تاریخ نویسی کی کل کائنات ھیں اور یہ حالت تیرھویں صدی ھجری (انیسویں صدی میلادی) تک قائم رھی اور اس زمانے میں قدیم طرز کی عربی تاریخ نویسی کا پورے طور پر خاتمہ ھو گیا، البتہ دو قابل ذکر مصنف ضرور پیدا ھوے یعنی عبدالرحمٰن الجَبَرتی (رک بآن) (م ۱۲۳۷ھ / ۱۸۲۲ء) مصر میں اور حیدر احمد الشہابی (م ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۵ء) لبنان میں؛ تاھم وسطی، مشرق اور جنوبی عرب میں اس قسم کی تاریخ نویسی کا سلسلہ اس صدی کے آخر تک جاری رھا (دیکھیے دحلان)۔ مغرب میں بھی الناصری السلاوی (رک بآن) (م ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۷ء) اس آخری طرز کا فاضل مؤرخ ضرور پیدا ھوا گو وھاں متذکرۂ بالا قسم کے چھوٹے درجے کے مؤرخین کا ایک سلسلہ (دیکھیے الوفرانی، الزّیانی) اس سے پہلے بھی تھا۔ اس سلسلے کے مؤرخین سے الگ ھونے والی شخصیتوں میں ایک ھی برجستہ اور ممتاز شخصیت نظر آتی ھے اور وہ ھے المقّری التِلمسانی (رک بآن) (م ۱۰۴۱ھ / ۱۶۳۲ء) صاحب نفح الطیب کی۔ اس کی تاریخ اندلس (Analecta) اور سیرت ابن الخطیب، اندلسی اسلام کے آخری شاھکار ھیں جن پر اس شاندار روایت کا خاتمہ بالخیر ھوا۔

عربی تاریخی روایت اپنے اوطان میں زوال پذیر ھو گئی، مگر اس کی تلافی دو طرح سے ھو گئی، کچھ تو اس طرح کہ ترکی زبان میں تاریخ نویسی کا محدود ارتقاء عمل میں آیا۔ چنانچہ منجم باشی (رک بآن) (م ۱۱۱۳ھ / ۱۷۰۲ء) کی قابل قدر تاریخ عمومی اسی ارتقاء کا جزو ھے؛ کچھ اس طرح کہ تاریخ اب دور دست اسلامی بلاد میں بھی پہنچ گئی جہاں اسلام نسبۃً قریب کے زمانے میں پہنچا تھا۔ ھماری مراد خصوصیت سے مغربی افریقہ سے ھے۔ ان ممالک میں متعدد مقامی تاریخیں لکھی گئیں جن میں اھم ترین تصنیفیں دو ھیں، یعنی عہد سُنغونی (Songhoy) کی تاریخ مصنفۂ عبدالرحمٰن السعدی (رک بآن) (م بعد ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء) اور مای ادریس والی بورنو (Bornu) (دور حکومت ۹۱۰ھ تا ۹۳۲ھ / ۱۵۰۳ تا ۱۵۲۶ء) کے عہد کی تاریخ مصنفۂ امام احمد۔ مشرق افریقہ میں کِلوہ کی قدیم تاریخ اور ملک حبشہ میں احمد گرانژ (Ahmed Grañ) کی لڑائیوں کا حال محفوظ رہ گیا ھے۔ احمد والی کتاب نواح ۹۵۰ھ (۱۵۴۳ء) میں شہاب الدین عرب فقیہ نے لکھی تھی ان کے علاوہ عُمان کے دبستان اباضیہ میں بھی بعد کے زمانے میں چند تاریخی کتابیں لکھی گئیں۔ عرب اور ھندوستان کے مغربی ساحل کے درمیان گہرے تعلقات رھے ھیں، اس لیے یہاں بھی بالخصوص جنوبی حصے میں عربی کو ایک

سرکاری زبان کی حیثیت سے اختیار کر لیا گیا، قب دستاویزات جو João de Sousa (لزبن ۱۷۹۰ء) نے شائع کی ہیں)، اس لیے یہ قابل تعجب بات نہیں کہ پرتگیزوں کی لڑائیوں کی تاریخ عربی زبان میں زین الدین المعبری (رک بآن) (م ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء) نے لکھی؛ البتہ یہاں سے شمال کی طرف جائیں تو ان بلاد میں عربی کا مقابلہ فارسی سے ہوا اور صرف ایک عربی تاریخ محمد بن عمر اُلُغ خانی گجراتی (م بعد ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کی لکھی ہوئی محفوظ رہ سکی ہے ۔ اس نے اپنی تصنیف کا بہت سا مواد فارسی زبان ہی کی تصانیف سے جمع کیا ہے ۔ خود ایران میں صرف ایک یا دو مختصر سی تاریخیں عربی زبان میں لکھی گئیں ۔

/۲ - تاریخی روایت کے مقابلے میں تراجم نگاری نے اپنی قوت بالخصوص ملک شام میں برقرار رکھی، کیونکہ اس کا انحصار سیاسی انقلابات پر نسبۃً کم تھا ۔ فضلاے دمشق نے دسویں، گیارھویں اور بارھویں صدی کے مشاہیر کے معاجم تراجم کا سلسلہ قائم رکھا (دیکھیے البورینی، المحبی المرادی)، کچھ اور کتابیں بھی لکھی گئیں جن سے کسی ایک شہر یا علاقے کے علماء و فضلاء کی یاد کو تازہ رکھنا مقصود تھا ۔ ان تصانیف کے اتھ ساتھ مصر اور شام میں متکلفانہ اور مغلق نثر یں تراجم نگاری کا کام بھی جاری رہا ۔ ان تصانیف ا تعلق مذکورۂ بالا تصانیف سے تقریباً وہی تھا و مسجع تاریخوں کا سلیس کتب سیرت سے تھا ۔ س دبستان کا نمائندہ عمدہ شہاب الدین الخفاجی لمصری (رک بہ الخفاجی) (م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) ھا ۔ اس کی تصنیف کی مقبولیت اس حقیقت ے واضح ہے کہ ۱۰۸۲ھ (۱۶۷۱ء) میں علی ان بن معصوم (رک بہ علی خان احمد) نے اس ر ہندوستان میں ایک ذیل لکھا، جس کا اقتباس المحبی مذکور (م ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء) نے دیا ہے اور خود المحبی نے بھی اس پر دوسرا ذیل لکھا تھا ۔

ترکی اور ایرانی علاقوں تک میں بھی اہم تاریخیں عربی زبان میں لکھی گئیں ۔ احمد بن مصطفی طاش کوپری زادہ (رک بآن) (م ۹۶۸ھ/۱۵۶۱ء) قاضی استانبول کی کتاب الشقائق النعمانیۃ ترکوں کے اسلامی دور کی تاریخ پر ایک بنیادی تصنیف ہے جس پر بعد کے زمانے میں عربی اور ترکی دونوں میں ذیل لکھے گئے ۔ جو تعلقات مختلف عرب شیعہ جماعتوں اور ایران و ہندوستان کے شیعوں کے درمیان تھے ان کا عکس ان شیعہ معاجم میں نظر آتا ہے، جن کے مصنف نہ صرف عرب تھے (دیکھیے الحُرّ العاملی) بلکہ ایرانی محمد باقر موسوی (خوانساری) اور ان کے ہندوستانی ہمعصر سید اعجاز حسین کنتوری (م ۱۲۸۶ھ-۱۸۶۹ء) بھی تھے ۔ سنیوں نے بھی تراجم پر کئی کتابیں ہندوستان میں لکھیں ۔

مغرب میں تراجم نگاری کا سلسلہ بدستور جاری رہا (دیکھیے الوَفرانی) ۔ وہاں سے اس کا رواج مغربی سوڈان میں جا پہنچا جہاں احمد بابا (رک بآن) (م ۱۰۳۶ھ - ۱۶۲۷ء) تُنبُکتی ایک اچھا تراجم نگار گذرا ہے ۔ مشرقی سوڈان میں بھی سلطنت فُنج کے صلحاء و علماء کا ذکر خیر محمد واد = (ولد) ضیف اللہ (م ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء) نے اپنی تصنیف طبقات میں ہمیشہ کے لیے باقی رکھا ۔

II ۔ اگرچہ ایران میں شیعہ مذہب کو سرکاری مذہب قرار دیے جانے پر بھی سلطنت عثمانیہ اور ہندوستان سے اس ملک کی علمی و ذہنی مواصلت بکلّی منقطع نہ ہوئی، تاہم اس فرقہ وارانہ افتراق کا اتنا نتیجہ تو ضرور نکلا کہ ایران اور ہندوستان میں تاریخ نویسی کے فن میں ایک وسیع خلیج حائل ہوگئی ۔ ان دونوں ممالک میں تاریخ نویسی کی ایک

نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ کام تقریباً تمام و کمال سرکاری وقائع نگاروں نے سرانجام دیا۔ نسبةً خود مختار اور غیر جنبہ دار عالم کبھی خال خال نظر آتا ہے اور تاریخ کا میدان صرف خوشامد گو منشی کے قبضے میں رہ جاتا ہے، جو متعلقہ اور غیر متعلقہ جزئیات کے مجموعے کو تکلف اور تصنّع سے پرّ لفاظی اور کم پایہ اشعار کے انبار کے نیچے دبا دیتا ہے۔ یہ درست ہے کہ اس سلسلے میں بعض استثنائی صورتیں بھی ہیں، جو بےشمار عمومی تاریخیں لکھنے والوں کے درمیان خصوصیت سے پائی جاتی ہیں، لیکن یہ لوگ پہلے گروہ کے بالکل برعکس انتہائی سادگی اور اختصار کی طرف مائل نظر آتے ہیں، اس لیے اس دور کی تاریخ نویسی میں ہندوستان اور ایران دونوں ملکوں کی عمومی تاریخوں اور مقامی اور شاہی خاندانوں کی تاریخوں میں ملول کر دینے والی یک رنگی پائی جاتی ہے۔ کبھی کبھی ایسا زمانہ بھی آ جاتا ہے، جس میں سیرت سے ملتی جلتی طرز کی نسبةً بہتر کتابیں عموماً کسی شاہی سرپرست کی فرمائش سے لکھی گئیں۔ ان کتابوں میں بعض اوقات خاصا مفید اور کار آمد مواد ملتا ہے، لیکن ان کا عیب یہ ہے کہ ان کے لکھنے والے تاریخ کو انشاء پردازی کا جزو قرار دینے پر مصر ہیں۔

۱۔ عمومی تاریخیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئیں یا ہندوستان میں، بیشتر جدت اور تناسب سے عاری ہیں اور وہ صرف اپنے اپنے زمانے کے حالات کے لیے مفید ہیں۔ ان کی ترتیب عام طور پر شاہی خاندانوں کی ترتیب پر مبنی ہوتی ہے، پھر بھی ان میں سے بعض ایسی ہیں جن میں ایک جلد یا ایک فصل تراجم نگاری کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے اور بعض اوقات ان میں جغرافیائی ضمیمے بھی ہوتے ہیں۔ ان کتابوں میں سے، جو کسی اور اعتبار سے جانب نظر نہیں، مندرجۂ ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں: نظام شاہی (رک بآن) (م ۹۷۲ھ/ ۱۵۶۵ء) کی تاریخ؛ تاریخ الفی ایک مخلوط قسم کی تاریخ ہے، جو اکبر کے حکم سے ہجرت کے ہزار سال ختم ہونے کی یادگار میں لکھی گئی؛ صبح صادق، مصنفۂ محمد صادق آزادانی وقائع نویس (م ۱۰۶۱ھ / ۱۶۵۱ء)؛ خلد برین از محمد یوسف والہ (تصنیف ۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء)؛ تصانیف محمد بقا سہارنپوری (رک بآن) (م ۱۰۹۴ھ/ ۱۶۸۳ء)؛ تحفة الکرام، مصنفۂ میر علی شیر قانع (م بعد ۱۲۰۲ھ / ۱۷۸۷ء)، جس کے ساتھ تاریخ سندھ کے متعلق بھی ایک ذیل [جلد سوم] شامل ہے اور پچھلی صدی کی تین فارسی تصانیف (دیکھیے رضا قلی خان، سپہر، محمد حسن خان)؛ مصلح الدین لاری (۹۷۹ھ / ۱۵۷۲ء) کی مرآة الادوار اس حیثیت سے دلچسپ ہے کہ وہ فارسی زبان میں سلطنت عثمانیہ کے متعلق آخری تصنیف ہے اور اسی طرح حیدر بن علی رازی (رک بآن) کی تاریخ، جو ۱۰۲۸ھ (۱۶۱۹ء) میں لکھی گئی، اپنی ترتیب کی جدت اور غیر سرکاری تصنیف ہونے کی وجہ سے قابل توجہ ہے۔ وسط ایشیا کی ترکمانی ریاستوں میں بھی سرکاری تاریخ نویسی کے لیے فارسی زبان استعمال ہوتی تھی۔ ان کتابوں میں بہت سی ہم تک پہنچی ہیں (دیکھیے ابوالخیر)۔

۲۔ صفوی خاندان کے بر سر اقتدار آنے کی وجہ سے قدرتی طور پر شاہی خاندانوں کے متعلق تاریخ نویسی کے سلسلے کی پھر سے تجدید ہوئی، جن میں سے اہم حسن روملو کی احسن التواریخ ہے، جو مقابلةً زیادہ ضبط اور احتیاط کے ساتھ لکھی گئی اور ۹۸۰ھ / ۱۵۷۲ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس کے علاوہ دو تاریخیں شاہ

عباس کے عہد (۹۹۶ھ تا ۱۰۳۷ھ/۱۵۸۷ء تا ۱۶۲۷ء) کے متعلق بھی ہیں، یعنی تاریخ عباسی از محمد منجم یزدی اور تاریخ عالم آرای عباسی از اسکندر بیک منشی (رک بآن) جو بہت ہی مفصل تاریخ ہے۔ اسی طرح نادر شاہ کے ذکر کو بھی مہدی خان استرآبادی (رک بآن) (م بعد ۱۱۷۳ھ/۱۷۶۰ء) نے دو تصنیفوں کے صفحوں میں دوام بخشا ہے — ان میں سے دوسری تصنیف کا نام درۂ نادرہ ہے جو مہدی خان کے اپنے قول کے مطابق اس نے وصاف کے تتبع میں لکھی۔ اس کے علاوہ اس کے عہد کی ایک بہت بڑی تاریخ تین جلدوں میں محمد کاظم [وزیر مرو] نے لکھی؛ نادر شاہ کے مستوفی محمد محسن نے بھی ایک تاریخ عمومی لکھی جس میں نادر کا حال بھی دیا ہے۔ کم از کم تین شاہی خاندانوں کی تاریخیں اور ایک تاریخ عمومی فتح علی شاہ (۱۲۱۲ھ تا ۱۲۵۰ھ/۱۷۹۷ء تا ۱۸۳۴ء) کی فرمائش پر لکھی گئی، تاہم یہ فہرست کسی معنی میں بھی اس دور کی مقامی اور خاندانی تاریخوں کی مکمل فہرست نہیں۔ مقامی تاریخوں میں سے بعض (خاص طور پر اپنے اپنے علاقوں کے متعلق) بہت زیادہ قابل قدر ہیں۔ ان میں یہ خوبی بھی ہے کہ ان کا اسلوب بیان زیادہ سلیس اور فطری ہے، لیکن عام نقطۂ نظر سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کتب تاریخ کی اس تمام مقدار کی صحیح تاریخی قدر و قیمت اس کی ضخامت کے مقابلے میں بہت غیر متناسب ہے اور ہندوستان میں جو تاریخیں اسی زمانے میں لکھی گئیں، ان کے مقابلے میں اس سارے مواد کی قیمت بہت کم ہے۔

۳۔ عہد مغول کی ابتداء میں ہم ہندوستان میں تین مختلف ادبی دھاروں کا اتصال پاتے ہیں۔ ان میں سے ایک تھا ہندی فارسی روایت کا دھارا؛ یہ روایت دو قسم کی تھی، مقامی اور عمومی اور دور ماقبل سے مسلسل چلی آرہی تھی (دیکھیے فصل ج II/۲ [ص ۹۶ ب])؛ دوسرا "دبستان ہرات" کی روایت کا دھارا (دیکھیے فصل ج II/۲ [ص ۷۶ ب])؛ تیسرا نئی طرزوں کا دھارا، جنھیں خود سلاطین مغول نے جاری کیا (دیکھیے متصل بعد کا فقرہ)۔ ان تینوں کے اتصال سے ایک امتیازی ہندی تاریخی روایت قائم ہو گئی، گو ممکن ہے کہ بعض ہندی مصنفین ان تاریخوں سے بھی متأثر ہوئے ہوں جو ان کے معاصرین ایران میں لکھ رہے تھے۔ بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی میلادی) کے آخر سے ایک نیا مؤثر ان انگریز فضلاء اور مستشرقین کی صورت میں ظاہر ہونے لگا، جو ہندوستان میں سکونت رکھتے تھے، لیکن اس کے نتیجے میں جو طرز عمل کی تبدیلی ظہور میں آئی وہ صرف آہستہ آہستہ ہی نمودار ہوئی۔

بظاہر شہنشاہ اکبر کے عہد (۹۶۳ھ تا ۱۰۱۴ھ/۱۵۵۶ء تا ۱۶۰۵ء) ہی میں یہ ہندی روایت اسلامی ہند کی ان عمومی تاریخوں میں پہلی مرتبہ واضح طور پر شکل پذیر ہوئی، جن کا آغاز عہد غزنویہ سے کیا گیا اور نظام الدین احمد (رک بآن) اور عبدالقادر بدایونی (رک بآن) نے لکھی تھیں (یہ دونوں مصنف ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵-۱۵۹۶ء میں فوت ہوئے)۔ تاریخ بدایونی خاص طور پر قابل ذکر ہے، کیونکہ یہ تصنیف ایک ابتکار پسند اور اپنے رنگ میں نقاد دماغ کی کاوش کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ ایک غیر سرکاری تصنیف ہے اور اس میں مشاہیر ہند کی تراجم نگاری اور سیاسی وقائع نویسی دونوں چیزیں موجود ہیں۔ اس کے جانشین محمد قاسم فرشتہ (رک بآن) (م بعد ۱۰۳۳ھ/۱۶۲۳ء) نے ہندوستان کی اسلامی تاریخ کے میدان کو وسیع تر

کردیا، گو اس میں تحقیق و تدقیق کی صلاحیت نسبۃً کم ہے۔ کوئی ایک صدی کے بعد اس ملک میں تاریخ نویسی کی آخری منزل آ پہنچتی ہے، جب ہندو مصنفین بھی ہندی ایرانی وقائع نگاری کے میدان میں اتر آئے (دیکھیے سجان راے) اور ہندو ہندوستان کی تاریخ کو بھی اسلامی ہند کی تاریخ میں پیوست کر دیا گیا۔ منجملہ ان اسباب کے جو بیان کیے جاتے ہیں، اس کام میں آسانی اس وجہ سے بھی پیدا ہوگئی کہ سنسکرت کے قدیم کلاسیکی ادبیات کا ترجمہ اکبر اور دوسرے مغل بادشاہوں کے لیے فارسی زبان میں کرا دیا گیا تھا۔

ان مساعی کے ساتھ ہی ساتھ مختلف بادشاہوں کے عہد کی انفرادی تاریخیں بھی سرکاری طور پر قلمبند ہوتی رہیں اور یہ دستور بھی اکبر ہی کے زمانے میں شروع ہوا تھا۔ ان میں سے صرف بڑی بڑی تصانیف کا ذکر کر دیا جاتا ہے: اکبر نامہ تصنیف ابوالفضل علامی (رک بآن) (م ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء) خصوصیت سے اپنی تیسری جلد (آئین اکبری) کی وجہ سے شایان توجہ ہے کہ اس میں اکبر کی سلطنت کے اداری نظام کو تفصیلاً بیان کیا ہے۔ جہانگیر کے عہد کے واقعات خود اس کی خود نوشت تُزُک (دیکھیے فقرہ (۴) درذیل) میں درج ہیں اور اس کے وزیر معتمد خان (رک بآن) (م ۱۰۴۹ھ / ۱۶۳۹ء) نے بھی قلمبند کیے ہیں۔ [عہد شاہجہان کی تاریخ تین دہ سالہ دفتروں میں لکھی گئی۔ پہلے دو دفتر عبدالحمید لاہوری (م ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۶ء) نے مرتب کیے اور تیسرا دفتر اس کے شاگرد محمد وارث (م ۱۰۹۱ھ/۱۶۸۰ء) نے۔ ادارہ]۔ اورنگ زیب کے عہد کے حالات محمد کاظم (رک بآن) (م ۱۰۹۲ھ / ۱۶۸۱ء) اور محمد ساقی مستعد خان (رک بآن) (م ۱۱۳۶ھ / ۱۷۲۳ء) نے لکھے ہیں۔ مغلیہ خاندان کے زوال اور انگریزوں کے عروج کی تاریخ غلام حسین خان (رک بآن) (حدود ۱۱۹۰ھ / ۱۷۸۱ء) نے لکھی، اور خیرالدین محمد الہ آبادی (م بعد ۱۲۱۱ / ۱۷۹۶ء) نے شاہ عالم ثانی کے عہد کے واقعات کو زیور تحریر سے آراستہ کیا۔ اصطلاحی نقطۂ نظر سے زیادہ تسلی بخش آل تیمور کی وہ تاریخ ہے جو محمد ہاشم خوافی خان (رک بآن) (م۔ نواح ۱۱۴۰ھ / ۱۷۳۲ء) نے لکھی۔ عہد اکبر کے تنقیدی حالات جو اصلی ماخذ پر مبنی ہیں، امیر حیدر حسینی بلگرامی نے نواح ۱۲۰۰ھ (۱۷۸۰ء) میں سوانح اکبری کے نام سے لکھے۔

ہر خود مختار یا نیم خود مختار خاندان شاہی اور بنگال سے لے کر کرناٹک تک ہندوستان کے ہر صوبے سے متعلق اسی قسم کی تاریخوں کا سلسلہ موجود ہے اور گو وہ تاریخیں زیادہ مفصل نہیں تاہم بحیثیت مجموعی مغل تاریخ نویسی کی خصوصیات کی حامل ہیں۔ ہم ان میں سے صرف افغانوں ہی کی تاریخوں کا ذکر کر دیں تو کافی ہوگا جو نعمت اللہ بن حبیب اللہ ہَرَوی (رک بآن) (نواح ۱۰۲۱ھ / ۱۶۱۲ء) اور امام الدین حسینی (نواح ۱۲۱۳ھ / ۱۷۹۸ء) نے تصنیف کیں اور جن پر بعد کے زمانے کی تاریخ مصنفۂ محمد عبدالکریم (رک بآن) (م بعد ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء) مبنی ہے۔ تاریخ افغانستان شمالی بلوکات کے نقطۂ نظر سے بھی لکھی گئی۔ اس تاریخ کا مصنف عبدالکریم بخاری (رک بآن) (م بعد ۱۲۴۶ھ / ۱۸۳۰ء) ہے، گو اس نے دُوَلِ خوانینِ وسطِ ایشیا کے متعلق اپنی تاریخ دراصل استانبول میں بیٹھ کر لکھی تھی۔

(۴) ہندی فارسی تاریخ نویسی کی ابتکاری خصوصیت ان بے شمار تزوکات سے ظاہر ہوتی ہے

جو اس زمانے میں مرتب ہوئیں ۔ ان میں اور رسمی تاریخوں میں نہایت بیّن فرق ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور تیموریوں ہی نے شروع کیا تھا ۔ سب سے ابتدائی مثال تُوزک بابری (رک بہ بابر) (۹۳۷ھ — ۱۵۳۰ء) ہے، جو ترکی زبان میں لکھی گئی، لیکن بابر کے عم زاد بھائی میرزا حیدر دُوغلات (دیکھیے حیدر میرزا) (م ۹۵۸ھ/۱۵۵۱ء) کی توزک، جس کے ساتھ بعد کے زمانے کے چغتائیوں کی تاریخ بھی شامل ہے، تاریخ رشیدی کے نام سے فارسی زبان میں لکھی گئی تھی ۔ ہمایون (م ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) کی سرگذشت آفتابچی جوہر نے لکھی تھی، لیکن ہمایون کی سوتیلی بہن گلبدن بیگم (رک بآن) (م ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۳ء) کا ہمایون نامہ اس سے بہت بہتر ہے، جو اس نے اکبر کی فرمائش پر لکھا تھا اور جو اسلامی تاریخ کی ان معدودے چند کتابوں میں سے ہے، جو درونی اور ذاتی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں ۔ جہانگیر (م ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ء) نے اپنے عہد کے پہلے سترہ سال کی تاریخ تُوزک جہانگیری کے نام سے لکھی، جسے [بقول ریو Rieu : ممکن ہے ۔ ادارہ] اس کے جانشین (شاہجہان) نے ترمیم و تنسیخ کے بعد دوبارہ شائع کیا ہو ۔ غالباً اسی زمانے میں تزوکات تیموری کے نام سے ایک جعلی تصنیف ہندوستان میں تیمور کے عہد کی مصدقہ اور مستند توزک کے پیرائے میں نشر کی گئی ۔

صرف شاہی خاندان کے افراد ہی نے اس قسم کی تزوکات نہیں لکھیں، بہت سے غیر سرکاری لوگوں نے بھی اس قسم کے تاریخچے اور سرگذشتیں لکھی ہیں، جن میں بالکل سادی زبان اور بے تکلف انداز سے ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے، جو ان کے چشم دید تھے ۔ ان میں زیادہ مشہور و معروف تصانیف شیخ محمد علی حزین (رک بآن) (م ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء) کی تصنیف تذکرۃ الاحوال اور مرزا محمد بن معتمد خان کا عبرت نامہ ہے، جو نواح ۱۱۳۱ھ (۱۷۱۸-۱۷۱۹ء) میں مرتب ہوا ۔ باقی کتابوں میں سے اکثر سفرنامے ہیں جن میں تاریخی اہمیت کا مواد کم ہے ۔

(٥) اس دور کی فارسی تراجم نگاری میں سابقہ دور کی نسبت کچھ ترقی پائی جاتی ہے ۔ پہلے زمانے کی طرح اس دور میں بھی ادبی تراجم نگاری (تذکرہ نویسی) کو پہلا مقام حاصل ہے، جو کثیر تعداد میں ایران اور ہندوستان کے شعراء کے تذکروں پر مشتمل ہے ۔ چند تصانیف تاریخی تراجم کے متعلق بھی ہیں، بالخصوص مآثر الامراء، جو میر عبدالرزاق اورنگ آبادی (م ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۸ء) کی تصنیف ہے ۔ فارسی زبان کی تراجم نگاری میں سب سے زیادہ وسیع النطاق تصنیف ہفت اقلیم ہے، جو امین احمد رازی (رک بآن) کے زور قلم کا نتیجہ ہے ۔ یہ کتاب ۱۰۲۸ھ (۱۶۱۹ء) [درست ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۳—۱۵۹۴ء ہے، قب سٹوری ۱ : ۲ : ۱۱۶۹ ۔ ادارہ] میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے اس کی ترتیب [دنیا کی سات اقلیموں ۔ ادارہ] کے تحت کی گئی ہے ۔ اسی قسم کی ایک اور کتاب جس میں ہندوستان کے حوالے خاص طور پر دیے گئے ہیں، مرتضٰی حسین بلگرامی نے بارھویں صدی کے اواخر میں حدیقۃ الاقالیم کے نام سے تالیف کی تھی [آنند رام مخلص، م ۱۱۶۳ھ/۱۷۵۱ء کی بدائع وقائع (نسخۂ دانش گاہ پنجاب)، جس میں مصنف نے اپنی زندگی کے بعض حالات اور شمالی ہند کے بعض واقعات کا ذکر کیا ہے، جو اس کی زندگی میں پیش آئے، اپنی طرز کی لاجواب کتاب ہے ۔ ادارہ] ۔

اس کے برعکس وسیع الذیل معاجم تراجم جس طرح عربی زبان میں پائی جاتی ہیں، فارسی میں

بالکل مفقود ہیں۔ ان سے مشابہت میں قریب ترین وہ تصانیف ہیں، جو اہل تشیع اور شیعہ علماء یا صوفیہ اور اولیاء اللہ کے متعلق فارسی زبان میں لکھی گئیں۔ پہلی صنف کی تصانیف میں مجالس المؤمنین، نوراللہ بن شریف المرعشی (رك بآن) (م ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۰ء) کی تصنیف ہے جو ہندوستان ہی میں لکھی گئی۔ اس میں اہل تشیع کی تراجم نگاری کی عربی روایت (دیکھیے فصل ب ۳، ص ۸۰ ب در فوق) کو نشو و نما دینے کی سعی کی گئی ہے۔ محمد بن صادق بن مہدی نے نجوم السماء ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں لکھی تھی۔ اس کتاب میں گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں صدی کے شیعہ علماء کا ذکر ہے۔ اولیاء اللہ اور متصوفین کے تراجم، جیسا کہ توقع ہو سکتی تھی، صرف ہندوستان ہی میں لکھے گئے اور خاص طور پر ان بزرگوں کا مشرح حال دیا گیا جو ہندوستانی تھے یا ہندوستان سے ان کا تعلق تھا۔ ایسی کثیرالتعداد کتابوں میں سے، جو کسی ایک ولی اللہ کی زندگی یا سلسلوں یا گروہوں کے متعلق ہیں، سب سے زیادہ اہم یہ ہیں: [محمد بن مبارک کرمانی (آٹھویں صدی ہجری) کی سیر الاولیاء (دہلی ۱۳۰۲ھ)۔ ادارہ]؛ حامد بن فضل اللہ (جمالی) (م ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۵-۱۵۳۶ء) کی سیر العارفین؛ [محمد غوثی کی گلزار ابرار تصنیف عہد جہانگیر، بیان ۱۰۱۴ھ و ۱۰۲۲ھ؛ اردو ترجمہ موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔ ادارہ]؛ عبدالحق بخاری دہلوی (رك بآن) (م ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء) کی اخبار الاخیار؛ عبدالرحمن چشتی کی مرآۃ الاسرار، جو ایک ضخیم کتاب ہے اور ۱۰۶۵ھ (۱۶۵۵ء) میں تصنیف ہوئی تھی؛ [عبداللہ خویشگی قصوری کی معارج الولایۃ، تصنیف ۱۰۹۴ھ / ۱۶۸۳ء۔ ادارہ]۔ چھوٹی کتابوں میں سے جن میں ہر زمانے کے صوفیوں کا حال درج ہے، خاص دلچسپی کی تصنیف سکینۃ الاولیاء ہے جو بدنصیب شہزادے داراشکوہ (رك بآن) (م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) نے لکھی تھی۔

مآخذ: [(۱) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ (قاہرۃ ۱۳۴۹) - ادارہ]؛ (۲) براکلمان: G.A.L.، (ج ۱، طبع ویمر (Weimar)، ۱۸۹۸ء؛ ج ۲، طبع برلن ۱۹۰۲ء؛ تکملہ، لائیڈن ۱۹۳۶ء ببعد)؛ (۳) ویسٹن فلٹ: *Die Geschichtsschreiber der Araber* (گوٹنگن ۱۸۸۲ء)؛ (۴) مرجلیوث (D. S. Margoliouth): *Lectures on Arabic Historians* (کلکتہ سنہ ۱۹۳۰ء)؛ (۵) Pons Boigues: *Ensayo Bio-bibliografico su los Historiadores y Geografos Arabigo-Españoles* (میڈرڈ ۱۸۹۸ء)؛ (۶) سٹوری (C.A. Storey): *Persian Literature, A Bio-bibliographical Survey*، جز ۲ (لندن ۱۹۲۰ء ببعد)؛ (۷) براؤن (E. G. Browne): *A Literary History of Persia*، (کیمبرج ۱۹۳۰ء)؛ (۸) ایلیٹ (Sir H. Elliot) اور ڈاؤسن (J. Dowson): *The History of India as told by its own Historians* (لندن ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۷ء)؛ (۹) مشرق خزائن مخطوطات کی بڑی بڑی فہرستیں (*Catalogues*)؛ (۱۰) انفرادی مؤرخین پر مفرد رسائل کے نام ان مؤرخین کے تراجم کے مآخذ کے ذیل میں ملیں گے؛ (۱۱) مؤرخین کے خاص گروہوں کے متعلق دیکھیے جوزف ہورووٹز (J. Horovitz) کا مقالہ The Earliest Biographies of the Prophet در *Islamic Culture* (حیدر آباد ۱۹۲۸ء) اور لیوی پرووانسال (E. Lévi-Provençal) کی *Les historiens des Chorfa* (پیرس، ۱۹۲۲ء)۔

(H.A.R. Gibb گب)

تازا: مشرق مراکش کا ایک شہر جو فاس کے شمال مشرق کے مشرق میں کوئی ساٹھ میل کے فاصلے پر ہوگا۔ یہ ایک بڑے نشیب میں واقع ہے، جسے 'حوض تازا' کہتے ہیں اور جو علاقۂ ریف کو

وسطی کوہ اطلس کے باہر کو نکلے ہوئے شمالی حصوں سے علیحدہ کرتا ہے۔ قرون وسطی کے بعض مصنفین کے نزدیک (الاستبصار، المراکشی) تازا مغرب اقصی اور مغرب وسطی کے درمیان حد فاصل ہے۔ چونکہ اس نشیب میں سے شرقاً غرباً گزرنے والی قدرتی اور بڑی شاہراہ کو زبردست اہمیت حاصل ہے اور اس مقام پر، جو ایک 'وادی' یا دریا کی گھاٹی کی وجہ سے محفوظ بھی ہے، قابض ہونے والے کو اقتصادی اور فوجی فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں، اس لیے قدیم زمانے ہی میں لوگ تازا میں قدرے اہم بستی بسانے پر آمادہ ہوے ہونگے۔ یہاں تاریخی زمانے سے قبل کی آبادیاں دریافت ہوئی ہیں اور جن چٹانوں پر یہ شہر تعمیر ہوا ہے ان میں غیر معلوم زمانے کی بہت سی قبریں بھی ملی ہیں۔

قرون وسطی کے شروع میں (آٹھویں سے دسویں صدی تک) اس علاقے میں جو نیم بدوی مکناسہ بربروں کے ایک گروہ کے قبضے میں تھا تازا کی آبادی کو انتہائی اہمیت حاصل تھی۔ بقول ابن خلدون یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے "رباط" تازا کی بنیاد رکھی۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ بیان اپنی اس شکل میں صحیح نہیں، کیونکہ 'تازا' اس زمانے تک 'رباط' شمار نہیں ہوتا تھا، البتہ اس مقام نے ادریسیوں کے خلاف فاطمیۂ قیروان کا حلیف بن کر اور پھر فاطمیہ کے خلاف اُمویانِ قرطبہ کا ساتھ دے کر دفاع میں نمایاں حصہ ضرور لیا ہوگا، تاہم تازا میں ایک مستحکم شہر اور 'رباط' کی بنیاد الموحدین ہی نے رکھی۔ ۵۲۸ھ (۱۱۳۳ء) میں عبدالمؤمن، بالائی اور وسطی اطلس میں اقتدار حاصل کر لینے کے بعد، نشیب تازا میں پہنچا۔ یہاں پہنچ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاتح نے اپنی پیش قدمی روک لی۔ کچھ عرصے کے بعد البتہ یہ ہوا کہ اُس نے 'ریف' کے سلسلہ ہاے کوہ پر تو قابو پا لیا، لیکن میدانوں میں اتر کر المرابطون کی فوجوں سے نبرد آزما ہونے کی کوشش نہ کی۔ ہاں غالباً اس نے یہ ضرورت ضرور محسوس کی کہ اس فوجی مقام پر اپنا قبضہ جما کر یہاں ایک قلعہ تعمیر کرے اور اس میں کچھ فوج بھی مقرر کر دے۔ الموحدین کی سلطنت کے جو لوگ اس سرحدی چوکی پر قابض تھے انھوں نے قدرتی طور پر 'رباط' کے لوگوں سے مطابقت پیدا کی (ہمیں یہ معلوم ہے کہ الموحدین کے خلاف جنگ کرنے کو جہاد کی دلکشی حاصل تھی)، اس لیے اس نئے 'قلعے' کو 'رباط' کے نام سے تعمیر کرنا اس پر تقدس کا رنگ چڑھانا تھا، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اس جگہ نے کبھی بھی 'رباط' کی مذہبی حیثیت حاصل نہیں کی، بلکہ یہ بدستور سابق فاس کے راستے کی ایک حفاظتی فوجی چوکی رہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمؤمن نے جو فصیل تعمیر کرائی تھی، اس کا بہت بڑا حصہ ابھی باقی ہے۔ یہ سنگریزوں کی دیوار ہے، جس کے پہلوؤں میں غیر مساوی حجم کے برج ہیں۔ جگہ جگہ اس کے سامنے بیرونی دیوار کے کچھ آثار بھی باقی ہیں۔

الموحدین کی طرف سے مدافعین کی کمی کی وجہ سے تازا نے مرینی حملہ آوروں کا، یہ کہنا چاہیے کہ کچھ مقابلہ نہ کیا اور انھوں نے (۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء میں) اس پر قبضہ کر لیا۔ اب نئے مالکوں نے بھی شہر کے دفاعی استحکامات کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے بڑی مسجد کی دو دفعہ (۱۲۹۳ء و ۱۳۰۳ء) مرمت کرائی اور اس میں مدارس قائم کیے۔ ان کے عہد میں کم از کم ایک دفعہ 'تازا' نے بھی اس درے کی حفاظت کی خدمت کا حق ادا کیا، جب سلطان تلمسان، ابوحمو دوم ثانی، نے اس پر حملہ کرکے ۷۸۴ھ (۱۳۸۲ء) میں کوئی ایک ہفتے تک اس کا محاصرہ جاری رکھا تھا، لیکن اسے پسپا ہونا پڑا۔

سولھویں صدی کے آغاز میں حسن بن محمد الوزان الزیاتی (Leo Africanus) تازا کا حال ھمیں بتاتا ہے۔ وہ اسے سلطنت کا تیسرا بڑا شہر شمار کرتا ہے، اس کا انتظام ایک قسم کی جاگیر کی طرح وطاسی سلطانِ فاس کے دوسرے بیٹے کے سپرد تھا۔ اس کی آبادی تقریباً پانچ ہزار خانہ وار پر مشتمل تھی، جن میں بہت سے یہودی تھے۔ آبادی کو ہر وقت گرد و نواح کے پہاڑی حملہ آوروں کا خطرہ دامنگیر رہتا تھا۔

جو چشمے شہر کو پانی مہیا کرتے تھے ان کی حفاظت اور الجزائری ترکوں کے حملے سے بچنے کی خاطر بنی سعد کے ایک 'شریف' — شاید احمد المنصور — نے یہاں ایک "بسطیون" bastiūn یا برج تعمیر کرایا، جو اب تک فصیل کے جنوب مشرق کونے میں قائم ہے۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ قلعہ مشرق جانب کے حملہ آوروں کے خلاف کوئی مفید دفاعی صورت پیدا نہ کر سکا، بلکہ یوں کہیے کہ "یہ قلعہ [تازا] ہی ہر اس مدعی حکومت اور قسمت آزما کے لیے جاے پناہ بن جاتا رہا، جو اسے بنانے والی حکومت (مخزن) کے خلاف ان علاقوں میں بغاوت اختیار کرتا رہا" (با سے Campardou اور H. Basset)؛ چنانچہ سنین ذیل میں یہی صورت پیدا ہوئی: ۱۰۹۶ء میں الناصر نے، جو المنصور کا بھتیجا تھا، سلطان کے خلاف بغاوت کی اور تازا کو اپنے جنگی اقدامات کا مرکز بنایا؛ پھر ۱۶۶۳ء میں علوی خاندان کے پہلے سلطان الرشید نے فاس پر حملہ کرنے کی غرض سے اسے اعمال حربی کا مرکز بنایا؛ اس کے بعد ۱۶۷۳ء میں احمد بن محرز یہاں محصور ہو کر اپنے چچا سلطان مولای اسماعیل کا مقابلہ کرتا رہا؛ آخر الامر ۱۹۰۲ء میں شورش پسند ابو حمارہ نے عبدالعزیز کے خلاف لڑنے بھڑنے کے لیے اسے اپنا صدر مقام بنا لیا اور ۱۰ مئی ۱۹۱۳ء کو فرانسیسی فوجیں اس پر قابض ہو گئیں۔

مآخذ: (۱) البکری: Description de l'Afrique septentrionale، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۱۸، ۱۳۲؛ ترجمہ ڈیسلان (de Slane)، ۱۹۱۳ء، ص ۲۲۶، ۲۷۲؛ (۲) کتاب الاستبصار، ترجمہ فانیان (E. Fagnan)، در Recueil de la Soc. archéol. de Constantine، ۱۸۹۹ء، ص ۱۲۳ تا ۱۳۰؛ (۳) عبدالواحد المراکشی: Hist. des Almohades، طبع ڈوزی (Dozy)، ص ۱۸۳، ۲۶۰؛ ترجمہ فانیان، ص ۲۲۱، ۳۰۶؛ (۴) ابن خلدون: Hist. des Berbères، ترجمہ ڈیسلان، ۱: ۲۹۹ و بمواضع کثیرہ؛ (۵) ابن ابی زرع: القرطاس، بمواضع کثیرہ؛ (۶) حسن بن محمد الوزان الزیاتی (Leo Africanus)، طبع راموسیو (Ramusio)، وینس ۱۸۳۷ء، ص ۱۰۰؛ طبع شیفر (Schefer)، ۲: ۳۲۹؛ (۷) مارمول (Marmol): Description general de Affrica، غرناطہ ۱۵۷۳ء، ج ۲، ورق ۱۶۱ ببعد؛ (۸) Roland Frejus: Relation d'un voyage fait en Mauritanie، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۹) Lieutenant Campardou: La Nécropole de Taza، در Bull. de la Soc. de géogr. d'Oran، ج ۳۷، ۱۹۱۴ء؛ (۱۰) Campardou اور H. Basset: Le Bastioun de Taza، در Archives berbères، ۱۹۱۹ء؛ (۱۱) Ricard: Le Maroc (Guide bleu)؛ (۱۲) G. Marçais: Manuel d'art musulman، ص ۳۰۱، ۳۲۹ ببعد، ۷۲۸ ببعد۔

(GEORGES MARÇAIS مارسے)

تاشفین بن علی: مرابطین (رک بہ المرابطون) خاندان کے بادشاہوں میں سے ایک تھا۔

تاشکنت: عام طور پر عربی اور فارسی مخطوطات میں اسے تاشکند لکھتے ہیں، وسط ایشیا کا ایک بڑا شہر جو نخلستان چرچک میں واقع اور سیر دریا (رک بآن) کے داھنی طرف کی معاون ندیوں میں سے ایک ندی کے کنارے آباد ہے:

معلوم نہیں چرچک میں آبادی کی ابتداء کب ہوئی۔ یونانی اور روسی ماخذ کے مطابق دریاے سیحون کے کنارۂ مقابل پر خانہ بدوش لوگ ہی آباد تھے۔ قدیم‌ترین چینی ماخذ میں (دوسری صدی قبل از مسیح سے) یو۔ نِ (Yu-ni) کی سر زمین کا ذکر ہے۔ بعد میں قرار دیا گیا کہ اس سے تاشکنت ہی کا علاقہ مراد ہے۔ اس کے بعد یہ سر زمین چوچی (Čö-či) یا چوشی (Čö-shi) یا محض شی (shi) کے نام سے موسوم ہے۔ چینی رسم خط میں اس نام کی تحریری علامت 'پتھر' کے معنی میں استعمال ہوتی ہے اور اسے اور بعد کے ترکی نام ('تاش' = پتھر اور 'کَند' = گاؤں، یعنی پتھریلا گاؤں) کو A. Chavannes (Documents sur les Tou-kiue occidentaux، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۳۰) نے باہم مربوط کیا ہے۔ اس نام کی چینی تحریری صورت یقیناً مقامی نام 'چاچ' کے مطابق ہوگی، جسے اسلامی زمانے میں بھی لوگ جانتے تھے۔ عربوں نے اپنے معمول کے مطابق 'چ' کو 'ش' ظاہر کیا۔ عربی نام 'شاش' نے رفتہ رفتہ تحریری اور تقریری زبان میں اصلی نام کو استعمال سے خارج کر دیا۔ یہ امر ابھی مشکوک ہے کہ موجودہ ترکی نام کو، جس کا ذکر سب سے پہلے پانچویں (گیارھویں) صدی میں آیا ہے، چاچ یا شاش سے تعلق ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کیونکر۔ E. Polivanov (در عقد الجمان براے بارتولڈ (W. Barthold)، تاشکنت ۱۹۲۷ء، ص ۳۹۰ ببعد) کی مجوزہ وجہ تسمیہ (تاژ کنت = شہر تاژیک یعنی اہل عرب) شاید ہی قابل قبول سمجھی جائے۔

چاچ کی سر زمین اور اس کے پاے تخت کے تفصیلی حالات اول اول ہمیں تیسری صدی مسیحی کے چینی ماخذ میں ملتے ہیں۔ پاے تخت مذکور کا محیط تقریباً دس 'لی' (تین میل سے کم) تھا۔ یُنّان اِنْ چُوانگ کے زمانے میں (Mémoires sur les contrées occidentaux، ج ۱، ۱۸۵۷ء، ص ۱۶) چاچ میں کوئی ایسا حکمران نہ تھا، جس کے ماتحت دوسرے ملکوں کے حکمرانوں کی طرح سارا ملک ہو، علحدہ علحدہ شہر ترکوں کی حکومت کو مانتے تھے۔ یہاں دوسری (آٹھویں) صدی میں عربوں کی جنگی فتوحات کے سلسلے میں 'مَلک شاش' یعنی بادشاہ شاش کا ذکر اکثر آتا ہے۔ اس کے پاے تخت کا نام بَلاذُری (طبع ڈخویہ، ص ۴۲۱) اور طَبَری (۲ : ۱۰۱۷، ۱۰۲۱) نے 'طارَبند' دیا ہے۔ جغرافیے کی عربی کتابوں میں کسی اور سلسلے میں اس کا ذکر نہیں آتا [گو تاریخوں میں اس کا ذکر موجود ہے۔ ادارہ]۔ مِلّر (D. H. Müller) کی راے میں طارَبند طُرار بند کا مخفف ہے (B.G.A، ۳ (مقدسی) : ۶۱، پائین صفحہ)، مگر یہ امر بہت مشکوک ہے۔ شاش کا شاہی‌خاندان، احتمال ہے کہ ترکی الاصل تھا۔ ترک خوانین کی بادشاہت کے بجاے بعض اوقات یہاں چینیوں کی حکومت قائم ہو جایا کرتی تھی۔ ۷۵۰ء میں چینی گورنر کاؤسی این چی (Kau Sién Ci) (Chavannes: Documents وغیرہ، ص ۲۹۷؛ ہرث (F. Hirth): Nachworte zur Inchrift des Tonjukuk، ۱۸۹۷ء، ص ۷۰) نے شاش کے بادشاہ کو قتل کر دیا اور اس کے بیٹے نے عربوں سے امداد مانگی۔ ابومسلم (رَکَّ بآن) نے زیاد بن صالح کو بھیجا جس نے چینیوں کو ذوالحجہ ۱۳۳ھ / جولائی ۷۵۱ء میں (قب ابن الأثیر، ۵ : ۳۴۴ [طبع ۱۳۰۱ھ، ۵ : ۲۱۳]) دریاے تلاس (طراز، رَکَّ بآن) کے کنارے زبردست شکست دی اور کاؤسی این چی اس لڑائی میں مارا گیا۔ اس لڑائی کی وجہ سے وسط ایشیا میں اسلامی سیاست کی دھاک بیٹھ گئی اور چینیوں نے پھر کبھی اس سے طاقت آزمائی کی ہمت نہ کی۔

عہد خلافت میں شاش کا علاقہ ترکوں اور

اسلام کے درمیان سرحد سمجھا جاتا تھا۔ خانہ بدوشوں کی یلغار کے خلاف حضریوں کی حفاظت کے لیے ایک دیوار بنائی گئی تھی، جس کے آثار اب تک باقی ہیں۔ (مطبوعات وقفیۂ کِب سلسلۂ جدید، شمارہ ۵ [یعنی بارٹولڈ: ترکستان۔ ادارہ]: ۱۷۲)؛ تاہم یہ ملک ترکوں نے ۱۹۱ھ (۸۰۶-۸۰۷ء) میں فتح کر لیا جو غالباً اس وقت ان کے قبضے میں تھوڑی ہی مدت رہا۔ طبری (۳: ۷۱۲) شاش کے ایک بادشاہ ("صاحب الشاش") کی بابت جو کچھ لکھتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ "اپنے ترکوں سمیت" رافع بن لیث باغی کا حلیف تھا، مامون کے عہد میں شاش پھر خلیفہ کی سلطنت میں شامل ہو گیا اور جب ۲۰۴ھ (۸۱۹ء) میں سامانی ماوراء النہر کے مختلف اضلاع کے حاکم بن گئے، تو ان (سامانیوں) میں سے ایک شخص ابوالعباس یحیی بن اسد کو شاش کا علاقہ عطا ہوا [قبّ سامانیہ]؛ جو کچھ وہاں بیان ہوا ہے اس کے برعکس اس یحیی کی وفات کا ہم نہ صرف سال جانتے ہیں، بلکہ ہمیں وہ دن بھی معلوم ہے جس دن وہ فوت ہوا۔ یہ جمعرات کا دن تھا اور ربیع الثانی ۲۴۱ھ کے خاتمے (۱۲ ستمبر ۸۵۵ء) میں ابھی پانچ راتیں باقی تھیں، قبّ الأنساب للسمعانی۔ یعنی G. M. S.، ۲۰: ۲۸۶ ب بذیل السامانی]۔ جو علاقے سامانیوں کے سپرد تھے، ان کے گورنروں میں تقدم نوح بن اسد کو حاصل تھا۔ وہ اسد کے بیٹوں میں سب سے بڑا تھا۔ اس کی فوج نے ۲۲۵ھ (۸۴۰ء) میں اِسفیجاب کو (جسے اب میرام کہتے ہیں) فتح کر کے سامانیوں کی حکومت شمال کی جانب اور وسیع کر دی۔ اس زمانے میں شاش کی ایک نہر بھی رواں کر دی گئی جو اسلامی عہد حکومت کے ابتدائی زمانے میں مٹی سے اٹ گئی تھی۔ خلیفہ المعتصم (۸۳۳ء تا ۸۴۲ء) نے بھی اس نہر کی صفائی کے لیے ۲۰ لاکھ درہم دیے (الطبری ۳: ۱۳۲۶)۔

شاش کے متعلق جتنے جغرافیائی بیان اب موجود ہیں وہ عہد سامانی ہی کے ہیں (اور غالباً اکثر اسلامی ملکوں کے حالات اسی زمانے کے ہیں)۔ ان بیانات میں شاش کا نام صرف ملک کے لیے استعمال ہوتا ہے اور پایۂ تخت کا نام بِنکَث ہے، لیکن سکّوں پر ٹکسال کا نام ہمیشہ شاش ہی ثبت ہوا ہے۔ شاذ و نادر صورتوں میں بنکث کے نام کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہوا ہے۔ یہ سارا علاقہ لمبائی چوڑائی میں صرف ایک فرسخ بمعنی ۳½ میل تھا۔ آج کل کے تاشکنت کی وسعت کہیں زیادہ ہے لیکن بنکث کا محل وقوع یا دیگر مقامات سے اس کا بُعد، جو عرب جغرافیہ دانوں نے بتایا ہے، تقریباً تاشکنت ہی سے ملتا جلتا ہے (بارٹولڈ: ترکستان: مطبوعات وقفیۂ کب، سلسلۂ جدید، ۵: ۱۷۱) نہ کہ 'اسکی تاشکنت' کے محلّ وقوع سے، جیسا کہ لیسٹرینج (Le Strange) کی کتاب *The Lands of the Eastern Caliphate* (طبع کیمبرج ۱۹۰۵ء ص ۴۸۰) میں مذکور ہے۔ تاشکنت میں شافعی امام ابوبکر القفّال [محمد بن علی بن اسمٰعیل] الشاشی م ۳۶۵ھ یا ۳۶۶ھ (۹۷۶ء یا ۹۷۷ء) کی قبر اب تک دکھائی جاتی ہے۔

یہ سوال کہ آیا تاشکنت کا نام ترکی فتوحات سے پہلے بھی مستعمل تھا، مشکوک ہے (سامانی خاندان کے قطعی زوال سے پہلے سیر دریا (سیحون) کا تمام علاقہ ۳۸۶ھ [۹۹۶ء] میں ترکوں کے حوالے ہو چکا تھا)؛ جہاں تک ہمیں معلوم ہے "تاشکند" کا لفظ اول اول البیرونی (تاریخ الہند، طبع زخاؤ ص ۱۴۹، ترجمہ، ۱: ۲۹۸) میں ملتا ہے؛ نام کی صرفی ترکیب کو مدّ نظر رکھتے ہوئے البیرونی اسے غلطی سے λιθινος πύργος (مارکوارٹ: *Ērānšahr*، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۱۰۵) سمجھتا ہے

جس کا ذکر بطلیموس نے کیا ہے۔ محمود کاشغری (۱ : ۳۶۹) لکھتا ہے کہ شاش کا نام تاشکند کے علاوہ ترکین (Terken) بھی تھا (جس کا ذکر 'علَم شاش' کی حیثیت سے اور کہیں نہیں ملتا)۔ سکّوں پر تاشکنت کا نام سب سے پہلے عہد مغول میں کندہ ہوا۔ پانچویں (گیارھویں) صدی کے دوسرے نصف میں اور چھٹی (بارھویں) صدی میں سکے بناکت، فناکت یا بناکت میں مضروب ہوئے جو اس کے قریب ہی سیر دریا کے دائیں کنارے پر واقع ہے۔ یہ ممکن ہے اس وقت یہ شہر، تاشکنت سے زیادہ اہم ہو۔ مغول کے حملوں کے سلسلے میں ([تاریخ جہانگشای، جوینی جلد اول]، مطبوعات وقفیۂ گب، عدد ۱۶ : ۷۰ ببعد) جوینی تاشکنت کا ذکر نہیں کرتا، البتہ اس کے ہاں صرف تسخیر بناکت کا ذکر موجود ہے۔ مغول کے دور حکومت میں ایسے وجوہات کی بنا پر، جو ہمیں معلوم نہیں، تاشکنت کا انجام بناکت کی نسبت اچھا رہا۔ شہر تاشکنت برابر قائم رہا اور خوانین کبھی کبھی یہاں آیا جایا کرتے تھے [قب براق خان]، اس کے برعکس گو بناکت نے کبھی مغلوں کا مقابلہ نہیں کیا، پھر بھی اس زمانے میں کھنڈر بن چکا تھا اور ۱۳۹۲ء تک جب کہ تیمور نے اسے دوبارہ بنا کر شاھرخیّہ نام رکھا اسکی یہی حالت رہی۔

چغتائی (رَکَ بان) کی مغل سلطنت کے زوال کے بعد تاشکنت تیمور اور آل تیمور کی مملکت میں آ گیا۔ ۸۹۰ھ (۱۳۸۵ء) میں یہ شہر اور اس کے توابع، خان مغول یونس کو سونپ دیے گئے، جو ۸۹۲ھ (۱۳۸۷ء) میں اسی شہر میں فوت ہو گیا (تاریخ رشیدی، ترجمۂ راس، ص ۱۱۳ ببعد)۔ اس کا مقبرہ ایک مقامی ولی شیخ خاوند طہور (عوام شیخانتور) کی مسجد میں ہے۔ اس کے زمانے کے متعلق (آٹھویں/چودھویں صدی) قب سیمینوف (A. Semenov) در *Protokoll Turk. Kučzka* ،*Ljub. Arkh.*، ج ۲۰، ۱۹۱۵ء، ص ۹۲۔ خان یونس کا جانشین اس کا بیٹا محمود خان ہوا۔ ۱۵۰۳ء کے بعد تاشکنت ازبکوں کی سلطنت میں شامل ہو گیا، لیکن اس خاندان کے بانی شیبانی خان [رَکَ بان و قب شیبانی (خوانین)] کی وفات کے تھوڑی مدت بعد ان کے ہاتھ سے جاتا رہا۔ بعد کی چند صدیوں میں تاشکنت کبھی تو ازبکوں کے ماتحت رہا اور کبھی قازاق کے [رَکَ بہ مادۂ قرغیز] اور ۱۷۲۳ء میں اسے قلماقوں نے فتح کر لیا، لیکن اس پر فوراً قبضہ نہ کیا اور یہاں ایک قازاقی الاصل شہزادہ بدستور حکمران رہا، جو اب قلماقی حکمرانوں کا باجگذار تھا۔ بعض اوقات حکومت اس کے ہاتھ سے نکل کر خوجوں کے سپرد بھی ہو جایا کرتی تھی جو ایک مقامی ولی کی اولاد میں سے تھے (مثلاً Z.D.M.G.، ۲۸ : ۳۱۱)۔

ان صدیوں میں تاشکنت کے قبضے کے سلسلے میں بہت سی خونریز لڑائیاں ہوئیں۔ ان میں سے بعض جنگوں کے حالات شہر کی صورت وضعی کی کیفیت سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔ عبداللہ خان بن سکندر (رَکَ بان) کے زمانے میں جو لڑائیاں تاشکنت میں ہوئیں، ان سے صاف ظاہر ہے کہ تاشکنت نے بارھویں صدی تک اپنی موجودہ صورت اختیار نہیں کی تھی۔ شہر کے چار حصوں میں تقسیم ہونے اور ان کے ایک مشترکہ بازار کا ذکر کسی نے نہیں کیا (وہ چار حصے یہ ہیں : کوکچہ، شیخانتور، سبزر اور بیش آغاچ)۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوا ہے کہ ہر حصے کا علحدہ حاکم ہوتا اور ہر ایک حصہ بطور خود ایک چھوٹی سی ریاست ہوتی جو بسا اوقات دوسروں سے بر سر پیکار بھی رہا کرتی تھی۔

۱۷۸۰ء میں یونس خوجہ، جو ربع شیخانتور کا رئیس تھا، سارے شہر کو اپنے ماتحت متحد کرنے

میں کامیاب ہوگیا۔ یونس خوجہ قازاقوں کے خلاف تو کامیابی سے لڑا، لیکن خوقند کے ازبکوں کے ہاتھوں، جن کا سردار عالم خان تھا، بہت بری طرح شکست کھائی۔ یونس خوجہ کی وفات کے بعد اس کے بیٹے اور جانشین سلطان خواجہ کے زمانے میں ۱۸۱۰ء سے کچھ پہلے تاشکنت کو خانانِ خوقند کی اطاعت قبول کرنا پڑی (اس زمانے کی تاریخ کے لیے قب خوقند)۔

۱۵/۲۷ جون ۱۸۶۵ء میں روسیوں نے، جو Černyaev کے زیر کمان تھے، تاشکنت پر قبضہ کر لیا۔ سیر دریا کے کل علاقے کا پایۂ تخت اور ترکستان کے گورنر جنرل کا صدر مقام ہونے کی حیثیت سے تاشکنت کو بڑی رونق نصیب ہوئی۔ قدیم ایشیائی شہر کے ساتھ ساتھ ایک نیا شہر آباد ہوگیا، جس میں سرکاری حکام رہنے لگے۔ ۱۸۷۷ء سے دونوں شہروں کو ملا کر ایک شہر اور دونوں کے ادارات شہرداری (بلدیہ) کو مشترک بنا دیا گیا، لیکن روسی شہر کو، جس کی آبادی پرانے شہر سے نسبةً بہت کم تھی، خاص مراعات حاصل تھیں، اس لیے پرانے شہر کی طرف توجہ نہ ہونے کے برابر تھی۔ صرف روسی حصے ہی میں فرنگی طرز کی اجتماعی زندگی ممکن تھی۔ اس حصے میں سرکاری دفتر، مدرسے اور علوم و معارف کی مشہور مجالس اور انجمنیں تھیں۔ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق (پرانے اور نئے شہر دونوں کی مجموعی) آبادی ۱,۵۵,۶۷۳ تھی۔

انقلاب روس کی وجہ سے روسی تاشکنت ان تمام مراعات سے محروم ہو چکا ہے، جو اسے پرانے شہر کے مقابلے میں حاصل تھیں۔ جب سے وسط ایشیا میں قومیت اور قومی جمہوریتوں کا اصول مان لیا گیا ہے، تاشکنت اپنی ساری سیاسی اہمیت کھو چکا ہے۔ یہ شہر اب ازبکستان میں ہے اور اس کے شمالی توابع قازاقستان کے ماتحت ہیں۔ ازبکستان کا دارالحکومت سمرقند (رک بآں) ہے، مگر وسط ایشیا میں سب سے بڑا شہر ہونے کے باعث تجارت و تعلیم میں تاشکنت کی مرکزی حیثیت بحال ہے اور کل وسط ایشیا کی اقتصادی مؤتمر (ekonomičeskiy soviet) کے اجلاس یہیں ہوتے ہیں۔ ۱۹۲۰ء میں یہاں یونیورسٹی قائم ہوئی تھی۔ "وسط ایشیائی نوعیت" کا بہت بڑا کتب خانہ اور "بڑا عجائب خانہ" (glavnïy muzei) اور روسی جیوگریفکل سوسائٹی کی وسط ایشیائی شاخ وغیرہ سب یہیں ہیں۔ دوسرے مقامات کی طرح یہاں بھی تجارت گھٹ رہی ہے، لیکن آبادی پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔

مآخذ: (۱) A. J. Dobrosmïslov: *Tashkent v proshlom i nastoyashčem*، تاشکنت ۱۹۱۲ء؛ (۲) شوارٹس (Fr. v. Schwartz): *Turkestan*، Freiburg i. Br.: ۱۹۰۰ء، ص ۱۰۰ ببعد (اس میں تاشکنت کے حالات ۱۸۷۳ء تا ۱۸۹۰ء درج ہیں، اسے احتیاط سے استعمال کیا جائے)؛ (۳) V. Masal'skiy: *Turkestankiy Krai*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۶۰۷ ببعد؛ (۴) *Tashkent 1877—1912 K tridcatipyātil etiyu gorodskoyo obsčestvennago upravleniya*؛ (۵) بارتولڈ (W. Barthold): *Istoriya kulturnoi žizni Turkestana*، لنن گراڈ ۱۹۲۷ء، ص ۱۶۳ ببعد؛ (۶) *Sredne-aziatskiy gosudarstvennïy universitet. K desyatiletnemu yubileyu oktyabrskoi revolucii*، تاشکنت ۱۹۲۷ء؛ (۷) J. Varelkis: قومیت کے اصول پر ——؛ S. Zelenskiy: *Nacional'no-gosudarstvennoe razmeževanie Srednei Azii*، تاشکنت ۱۹۲۳ء۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ)

تافتہ: (فارسی لفظ گندھا ہوا، بٹا ہوا، بل دیا ہوا)، ایک قسم کا ریشمی کپڑا، جسے مغربی زبانوں میں taffeta لکھا جاتا ہے۔ کلاویخو (Clavijo) نے، جو ہنری سوم شاہ قشتالہ کا سفیر تھا، یہ کپڑا، جسے وہ (*tafetanes*)

لکھتا ہے، تبریز، سلطانیہ اور سمرقند کی منڈیوں میں دیکھا تھا۔ یہ کپڑا خود ملک ہی میں تیار ہوتا تھا۔ قرون وسطٰی کے اواخر میں اس کا استعمال مغربی ملکوں میں بڑھتا چلا گیا۔

مآخذ: (۱) M. Devic: Dict. des mots français d'origine orientale، ص ۲۱۰؛ (۲) کلاویخو (Clavijo): Narrative، ص ۱۰۹، ۱۳۰، ۱۹۰؛ (۳) هائد (W. Heyd): Hist. du commerce du Levant، طبع فرنسوی از رینو (Raynaud)، لیپزگ ۱۸۸۶ء، اشاریہ۔

(ہوار Cl. Huart)

تافیلالت: (اس سے اسم نسبت فیلالی بنتا ہے) جنوب مشرق مراکش میں ایک علاقے کا نام جو وادی زیز کے پھیلنے سے بنا ہے۔ یہ ۱۲ میل لمبا اور ۱۰ میل چوڑا رسوبی میدان ہے، جس میں تقریباً دو سو 'قصور' (مٹی کے بنے ہوئے سنگر دار مکان) متفرق مقامات پر واقع ہیں۔ یہ مکان باغات اور مزروعہ کھیتوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ جہاں کنووں کے ذریعے آبپاشی ممکن ہے، وہاں زمین کی زرخیزی حیرت انگیز ہے۔ تافیلالت کی بڑی پیداوار کھجور کے درخت ہیں اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صنعت بکری کی کھال کی دباغت ہے جسے کیکر (mimosa) کی چھال سے کمایا جاتا ہے اور جس میں سے ایک خاص قسم کا زرد رنگ مادہ (tanning gall) نکلتا ہے، جو چرم سازی کے لیے لازمی ہے۔ فیلالی چمڑہ مشہور ہے اور تمام شمالی افریقہ میں اس کی مانگ رہتی ہے۔ آبادی گھنی ہے۔ تافیلالت کے ''قصور'' کی آبادی ۱۹۲۰ء میں ایک اندازے کے مطابق ڈیڑھ دو لاکھ کے لگ بھگ تھی۔ تافیلالت کے علاقے کا تاریخی دارالحکومت سجلماسہ تھا (تافیلالت کی سیاسی تاریخ مادۂ سجلماسہ میں دیکھیے)۔ یہاں صرف یہی کہنا کافی ہوگا کہ یہ علاقہ مراکش کے علوی شریفوں کے خاندان کا گہوارہ تھا، جنھیں فیلالی شریف بھی کہتے ہیں اور اب تک وہاں کا حکمران خاندان یہی ہے۔ ان شریفوں میں سے بہت سے افراد اپنے خاندان کے برسر حکومت آنے کے بعد یا تو تافیلالت ہی میں رہے یا تافیلالت میں واپس آ کر آباد ہو گئے، جہاں ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ سلطان مراکش کا ایک 'خلیفہ' ان شریفوں میں اور وادی زیز میں دربار شاہی ('مخزن') کے اقتدار کی نمائندگی کرتا ہے۔ سجلماسہ کے علاوہ، جس کے اب صرف کھنڈر باقی ہیں، تافیلالت کے چھوٹے قصبوں میں سے قصر 'ابو عام' جو اس علاقے کا تجارتی مرکز ہے، قابل ذکر ہے، نیز قصر تیغمرت جس کے دفاعی استحکامات انیسویں صدی کے آخر میں سلطان مولای الحسن کے حکم سے تعمیر ہوئے۔

مآخذ: (۱) قب مادہ سجلماسہ؛ (۲) اس کا وصف عام مع نقشہ ریکار (P. Ricard) کی کتاب: Les Guides Bleus: Maroc، پیرس ۱۹۱۹ء، ص ۲۸۵ تا ۲۸۸ میں دیا ہے۔

(لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal)

تاکُرُنّا: (Tākoronnā) اسلامی سپین میں اندلس کے جنوب کے مرکزی تودۂ کوہی کا نام، جسے اب سیرانیا دا رونڈہ (Serrania de Ronda) کہتے ہیں۔ یہ بلا شک و شبہ ایک بربری لفظ تاکرونہ (باضافۂ تشدید) ہے، جو شمالی افریقہ کے ناموں میں اکثر اوقات پایا جاتا ہے۔ مختلف مصنفین نے تاکرنا کے مختلف تلفظ بتائے ہیں۔ ان سب کو ولیم مارسے (W. Marçais) اور عبدالرحمٰن گویگہ (Guîga) نے حوالوں کے ساتھ ایک قابل قدر تعلیقے میں جمع کر دیا ہے، Textes arabes de Takroûna [in Tunisia]، جلد ۱، پیرس ۱۹۲۵ء، ص viii، حاشیہ ۱۔ قب نیز یاقوت: معجم، بذیل مادۂ [تاکرنی و] شیرش؛ ابن بشکوال: الصلۃ، طبع کودیرا، B.A.H، ص ۵۹۱، ۳۰۲؛ ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، [ص ۶۲

ادارہ) بذیل مادہ۔ لوزی نے بربری سابقہ 'تا' اور لاطینی کُرونا (corona) کو جمع کر کے اس نام کی تشریح کرنے کی کوشش کی، لیکن پھر ہوشمندی کے ساتھ اس اشتقاق کو ترک کر دیا، کیونکہ ایسے ثابت کرنے میں بڑی مشکل کا سامنا تھا (*Hist. des Mus. d'E.*، ۱ : ۳۴۳، حاشیہ ۲، اور ۳ : ۲۳۹؛ قب نیز *Recherches*، طبع سوم، ۲ : ۳۴، حاشیہ ۱)۔ بہر حال مذکورۂ بالا مصنفین نے کسی توجیہ تسمیہ کو بھی تسلی بخش قرار نہیں دیا۔

تاکُرنّا کے علاقے کا پاے تخت رُندہ تھا جو بعد میں بنو اِیفران کی چھوٹی سی خود مختار حکومت کا بھی پاے تخت رہا۔ یہ حکومت بعد میں اشبیلیہ کی مملکت میں شامل کر لی گئی؛ عہد اسلامی میں اس علاقے کی مختصر تاریخ کے لیے قب مادۂ رندہ۔

(لیوی پرووَانسال (E. LÉVI-PROVENÇAL)

تالیش : (تَلِش (TALĪSH))، ایران کے صوبۂ گیلان (زَنگ بان) کے شمال میں ایک علاقے (اقلیم) اور اس کے باشندوں کا نام جو معاہدۂ گلستان (۱۲/۲۴ اکتوبر ۱۸۱۲ء) کے بعد سے روس کے قبضے میں ہے۔ یہ نام مارکوارٹ Marquart : *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*، لیپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۲۷۸ ببعد کے مطابق T'alish کی صورت میں داستان سکندر کے ارمنی ترجمے میں ملتا ہے، باب ۳، ۱۹ = ج ii، ۱۹۱، ص ۶۷، طبع مُلّر (C. Müller)۔ عرب فتوحات کی تاریخ میں (بلاذری : طبع ڈخویہ، ص ۳۲۷؛ الطبری، ۱ : ۲۸۰۵) اس ملک کا نام الطَّیلَسان دیا ہے۔ الأصمعی کے قول کے مطابق جو یاقوت کے ہاں (۳ : ۵۶۱ سطر ۱۹) درج ہے اس کا فارسی تلفظ 'تالشان' تھا جو بظاہر جمع کا صیغہ ہے۔ بقول یاقوت (۱ : ۸۱۲ سطر ۱۸) 'تالَشان' (یہاں یہ کلمہ ان حرکات کے ساتھ ضبط ہوا ہے) صوبۂ گیلان کا ایک 'عمل' یعنی علاقہ تھا۔ مقدسی (*B.G.A.*، ۳ : ۳۷۲) نے سالوس سے (جو طبرستان اور گیلان کی درمیانی سرحد پر ہے) شماخیہ (Shemākha) (قب شیروان) تک کی جو شرح منازل دی ہے، اس کے مطابق گیلان کا آخری شہر کہن رُوذ ہے، جو کُرگُر (زَنگ بان) کے جنوب میں چار دن کی مسافت پر واقع ہے۔ حمداللہ مستوفی (نزہۃ القلوب، ص ۱۸۰ ببعد) ایک گاؤں تالِش کا ذکر کرتا ہے، جو سلطانیہ سے اَردَبیل کو جانے والی سڑک پر واقع ہے اور اردبیل سے چند فرسخ پر ہے۔ اس کی متعلقہ ولایت کو طَوالِش کہتے ہیں (ص ۱۶۲، سطر ۱۲)۔

روس اور ایران کی لڑائیوں سے پہلے تالیش (Talīsh) کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہ تھی۔ ایرانی دور حکومت میں یہ علاقہ ایک خاص خان کے ماتحت تھا اور موجودہ زمانے کی طرح اس کا صدر مقام شہر لنکران تھا۔ اس تنگ قطعۂ زمین کی آب و ہوا جو تالیش کے جنوبی کوہہاے بلند (alps) اور بحیرۂ خزر کے درمیان واقع ہے، شمالی میدان کی نسبت بہت زیادہ مرطوب ہے (لنکران میں ۵۲ انچ بارش ہوتی ہے اور باکو میں ۱۰ انچ)۔ یہ علاقہ جغرافیائی لحاظ سے ولایت گیلان کا حصہ ہے، ویسا ہی زرخیز اور مضر صحت۔ گیلان کی نسبت اس میں جانور زیادہ مختلف قسم کے پائے جاتے ہیں جن میں شیر بھی شامل ہے۔ روسی لوگ یہاں کے باشندوں کو تالیش یا تالیشنچی کہتے ہیں، لیکن باشندے اپنے آپ کو تولیش (Tolīsh) کہتے ہیں۔ شمال کی طرف وہ موغان کے بے درخت میدانوں تک آباد ہیں۔ یہاں یہ لوگ خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور جنوب کی جانب بھی روسی سرحد کے جنوب میں کوئی تیس میل تک انہیں کی آبادی چلی جاتی ہے۔ ۱۹۲۲ء کی مردم شماری کے مطابق روسی علاقے میں تالیشوں کی کل تعداد ۷۰٬۸۲۴ ہے۔ گیلانیوں کی طرح تالیش بھی شیعہ مذہب ہیں۔ ان کی بولی

گیلان کی بولی سے بہت کم اختلاف رکھتی ہے۔

مآخذ: (۱) فہرست مصادر *Gr. Iran. Phil.*، ۲/۱: ۳۳۴ میں دی ہے؛ (۲) مار (N. Marr): *Tālīshī*، پیٹروگراڈ ۱۹۲۲ء، ص ۳ --- ۴؛ (۳) لسٹرینج (G. Le Strange): *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۷۲ ببعد؛ (۴) وائڈن باؤم (E. Weidenbaum): *Putevoditel' po Kavkazu*، تفلس ۱۸۸۸ء، اشاریہ؛ (۵) *Spisok narodnostei S.S.S.R., pod redakciei I. I. Zorubina*، لین گراڈ ۱۹۲۷ء، ص ۹۔

(بارتھولڈ W. BARTHOLD)

تامل زبان پر اسلام کا اثر: رک بہ ہندوستان۔

تان سین کلاونت: جس کی بابت شیخ ابوالفضل [اکبر نامہ، ۳: ۵۳۷۔ ادارہ] لکھتا ہے کہ ان ہزار سال میں شاید کم ہی کوئی کلاونت ہوا ہوگا جس میں ایسی شیرینی، خوش گوئی اور نقشبندی پائی جاتی ہو [قب آئین اکبری، طبع سید احمد خان، ۱: ۲۰۹۔ جہانگیر نے اسے اپنے عہد کا بے نظیر (فن کار) لکھ کر کہا ہے کہ کسی عہد اور زمانہ میں اس جیسا نہیں ہوا (دیکھیے مآخذ)۔ بقول صاحب مآثرالامراء (۱: ۵۰۹) کبت اور دھرپد کی خوانندگی میں وہ موسیقی دانوں میں سرآمد تھا، کہتے ہیں کہ خوش آوازی اور نازک خیالی میں اس جیسا اور نہیں ہوا۔ ادارہ]۔ وہ گوالیار کا رہنے والا تھا اور پنّا (کذا در اکثر نسخ آئین، یا بھٹّہ یعنی ریوا کما فی مآثرالامراء) کے راجہ رام چند بگھیلہ کے پاس ملازم تھا۔ راجہ اس کا نہایت قدردان تھا اور اس سے حد درجہ انس رکھتا تھا۔ کہتے ہیں کہ ایک موقع پر راجہ نے اسے ایک کروڑ تنکہ بطور انعام دیا [بدایونی ۲: ۴۴۵۔ ادارہ]، سلطان ابراہیم سوری نے بہت کوشش کی کہ تان سین کو بہلا پھسلا کر آگرے میں بلوا لے، لیکن بے سود۔ اکبر نے اسے لانے کے لیے اپنے ندیم اور مقرب جلال خان قورچی کو رام چند کے پاس استمالت نامہ دے کر بھیجا۔ رام چند میں بھلا جرأت انکار کہاں تھی، چنانچہ اس نے تان سین کو ساز و سامان تجمل اور تحف و ہدایا دے کر شاہی دربار میں بھیج دیا، گو بقول بدایونی (محل مذکور) تان سین آنا نہیں چاہتا تھا۔ وہ جلوس اکبری کے ساتویں سال (۱۵۶۲ء - ۱۵۶۳ء) دربار میں پہنچا اور پہلی ہی محفل میں نغمہ سرا ہوا تو اکبر نے دو لاکھ روپیہ رائج الوقت انعام دیا [مآثرالامراء۔ ادارہ]۔ دربار اکبری میں رہ کر اس نے نغمہ سرائی اور مضمون بندی میں بہت ترقی کی۔ اس کی اکثر ''تصانیف'' اکبر کے نام پر ہیں اور اب تک لوگ انہیں گاتے ہیں۔ [جہانگیر نے اسے ''شعرائے ہند'' میں شمار کیا ہے اور اس کے بعض (ہندی) شعروں کا مضمون یوں دیا ہے۔ ادارہ]۔ اس کے دو بیٹے تھے، تان ترنگ خان، جو باپ کی طرح دربار اکبری کا 'گوینده' (گویّا) تھا اور بلاس، جس کا داماد لعل خان [کلاونت، گن سمندر۔ ادارہ] شاہجہان کے دربار کا بہترین نغمہ پرداز تھا۔ گوالیار گویّوں کے لیے مشہور تھا۔ دربار اکبری کے اٹھارہ گویندوں میں سے گیارہ وہیں سے آئے تھے۔ [میاں تان سین، جو مسلمان ہو گیا تھا، ۱۰ جمادی الآخرۃ ۹۹۷ھ (۲۶ اپریل ۱۵۸۹ء) کو فوت ہوا۔ اکبر کے حکم سے سب نغمہ پرداز اس کی تدفین کے وقت حاضر تھے۔ اکبر نے کہا کہ اس کی موت نغمے کی موت ہے (اکبر نامہ ۳: ۵۳۹)۔ وہ گوالیار میں محمد غوث گوالیاری کی قبر کے متصل مدفون ہے۔ قبر کی چھت ستونوں پر لگی ہوئی ہے اور مدخل کو چھوڑ کر تمام ستونوں کی درمیانی جگہ ڈھائی فٹ اونچی پتھر کی جالی سے بند کر دی گئی ہے۔ اس کی تصویر کے لیے دیکھیے سمتھ: *Akbar*، مقابل ص ۴۲۲ و ص ۴۲۳ ح ۱۔

تان سین کی کتاب بدھ پرکاش کا فارسی ترجمہ

تشریح الموسیقی کے نام سے حکیم محمد اکبر ارزانی نے کیا ۔ اس کا قلمی نسخہ مکتبۃ دارالعلوم اسلامیۃ پشاور میں ہے (فہرست دارالعلوم، ص ۲۷۸، شمارہ ۱۹۶۶ ۔ادارہ])۔

مآخذ : (۱) شیخ ابوالفضل : اکبر نامہ، متن [۲ : ۱۸۱ ۔ادارہ] اور ترجمہ [۲ : ۲۸۰ ۔ادارہ] از بورج (H. Beveridge)؛ (۲) آئین اکبری، متن و ترجمہ بلاخمن (Blochmann) و جیرٹ (Jarrett)؛ (۳) [تزوک جہانگیری، طبع سید احمد، علی گڑھ، ۱۸۶۳ء، ص ۲۰۳، ۹۶۱؛ (۴) شاہ نواز خان : مآثر الامراء، ۱ : ۹، ۵، ۲ : ۳۴، ادارہ]؛ (۵) عبدالحمید لاہوری : بادشاہ نامہ، متن؛ یہ سب کتابیں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے Bibliotheca Indica series میں ہیں؛ [(۶) سید غلام حسین خان طباطبائی : سیر المتاخرین؛ (۷) سمتھ (V. A. Smith) : *Akbar the Great Moghal*، آکسفورڈ ۱۹۱۷ء، بامداد اشاریہ؛ (۸) محمد اکرم امام خان : معدن الموسیقی، (تصنیف ۱۲۷۲ھ)، لکھنؤ ۱۹۲۵ء، ص ۲۳ ببعد و ۱۴۷، ۲۲۲، ۲۲۵ ببعد، و ۲۳۹، ۲۴۲ ببعد؛ (۹) *Annual Administration Report of the Archaeological Department, Gwalior State for 1936-37*، ص ۵ ۔ ادارہ] ۔

(T. W. HAIG ادارہ و ہیگ)

تأویل : اس عربی لفظ کے مادّے ''اَوْل'' (آلَ یَؤُولُ) کے لغوی معنی ''اپنی اصل کی طرف لوٹنا'' ہیں، لہذا لفظ ''تأویل'' کے لغوی معنی ''اصل کی طرف لوٹانا'' ہوئے ۔ کلام عرب میں اور خصوصاً قرآن مجید میں یہ لفظ بیان حقیقت، حقیقی معنوں کی طرف رجوع کرنا، توضیح معانی یا تفسیر یا اس کے مترادف معنی کے لیے استعمال ہوا ہے ۔ اس لحاظ سے ''تفسیر'' اور ''تأویل'' مترادف ہوئے اور کچھ عرصے تک (غالباً تیسری چوتھی صدی تک) لفظ ''تأویل'' تفسیر کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا، چنانچہ ابن قتیبۃ (م ۲۷۶ھ) کی کتاب تأویل مشکل القرآن اور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) کی تأویلات القرآن تفسیر کی معروف کتابیں ہیں، جو سند کے طور پر پیش کی جا سکتی ہیں ۔ یہ ادّعا بالکل بے بنیاد ہے کہ قرآن کریم میں یہ لفظ اس وحی کے لیے جو رسول اکرم صلعم پر نازل ہوتی تھی (بالفاظ دیگر خود قرآن کریم کے لیے) استعمال ہوا ۔ قرآن کریم میں یہ لفظ یا تو آیات قرآنی کے حقیقی معنوں کے لیے استعمال ہوا ہے (وَ مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۔ سورہ ۳ : ۷)، یا کسی واقعے کی اصل حقیقت کے لیے (سَاُنَبِّئُكَ بِتَاْوِیْلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَّلَیْهِ صَبْرًا ۔ سورہ ۱۸ : ۷۸) یا تعبیر رؤیا کے لیے (اَنَا اُنَبِّئُكُمْ بِتَاْوِیْلِهٖ ۔ سورہ ۱۲ : ۴۵) وغیرہ ۔ ظاہر ہے کہ ان آیات کریمہ میں یہ لفظ اصلی لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے ۔ جب تک لفظ تأویل تفسیر کے تقریباً مترادف رہا عام طور پر علماء ان دونوں لفظوں کے مفہوم میں تھوڑا سا یہ فرق کرتے تھے کہ لفظ 'تفسیر' کا استعمال مشکل الفاظ اور مفردات کی تشریح کے لیے اور 'تأویل' کا استعمال جملوں اور معانی کی توضیح کے لیے ہوتا تھا ۔ لیکن یہ فرق سب علماء کے نزدیک مسلّم نہیں تھا جیسا کہ ابن قتیبۃ کی مذکورۂ بالا کتاب سے ظاہر ہے، کیونکہ اس کتاب کا موضوع اکثر و بیشتر مشکل الفاظ کی تشریح ہے ۔ بعد میں فقہاء وغیرہ نے 'تأویل' کے معنی کچھ اور ہی مقرر کر لیے، یعنی کسی آیت یا حدیث کے ایسے معنی استنباط کرنا جو الفاظ کے ظاہری معنی سے مختلف ہوں ۔ لہذا علماء کی عبارات میں اکثر اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، جیسے ''یہ آیت یا حدیث اتنی صریح ہے کہ اس میں تأویل کی گنجائش نہیں'' یعنی اس کے کوئی ایسے معنی، جو اس کے الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہوں، ہو نہیں سکتے ۔ اس لیے کسی کلام

کے ظاہری معنی اور اس کے تاویلی معنوں میں یہ فرق ہوا کہ مؤخرالذکر کے لیے کسی دلیل یا قرینے کی ضرورت ہے۔ قرینے کی موجودگی میں اگر ظاہری معنوں سے گریز کیا جائے تو یہ معنی مجازی معنوں سے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ بعد میں مسلمانوں میں ایسے فرقے پیدا ہوگئے جو سنّت کی راہ سے ہٹ گئے؛ مثلاً بعض صوفیوں کے فرقے، اخوان الصفاء اور بعض اہل تشیّع وغیرہ، اور تاویل کو اپنے ذاتی رجحانات و میلانات کے جواز کے لیے ایک بہت اچھا آلۂ کار بنا لیا، حتی کہ قرآن مجید کی محض مجازی اور تمثیلی تفسیر بھی کرنے لگے۔ ان کے نزدیک قرآن کے ظاہری معنی اور روایتی تفسیریں ناقابل قبول ہوگئیں۔ یہ لوگ تاویل کے مفہوم اور استعمال میں صحیح حد سے تجاوز کر گئے اور خاص کر آیات متشابہات کی طرح طرح کی تاویلیں کرنے لگے۔ ان کا دعوی یہ تھا کہ قرآن مجید کا ایک مطلب ظاہری ہے اور ایک باطنی اور ان پر باطنی معنی منکشف ہو گئے ہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جنھیں عجیب و غریب مطالب بیان کرنے کا شوق تھا تاکہ انھیں شریعت سے رو گردانی کرنے کا بہانہ ملے۔ ان کی اکثر آراء اسلام کے منافی تھیں، لیکن وہ اس قسم کی تاویلیں کرکے ان آراء کو اسلام پر چسپاں کرنا چاہتے تھے۔ اسی قسم کے لوگوں کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہے کہ (فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) (سورہ ۳: ۷)۔ یہیں سے صوفیہ کے بعض فرقوں نے تاویلات کے ماوراء اپنے لیے علحدہ علحدہ مسلک بنا لیے، یہاں تک کہ بعض نے احکام قرآنی کی پابندی کو بھی غیرضروری قرار دے دیا، حالانکہ اسلام ایک واضح اور روشن دین ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے مسلمانوں کو ایک صاف اور کھلی شاہراہ دکھا دی ہے جو اس شاہراہ سے ہٹا، اس نے یقیناً صراط مستقیم سے انحراف کیا۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، ۱۳: ۳۴ ببعد؛ (۲) تاج العروس، ۷: ۲۱۵؛ (۳) لین (Lane): An Arabic English Lexicon، ص ۱۲۶ ببعد؛ (۴) سیوطی: اتقان، ج ۲، قاہرۃ ۱۲۸۷ھ، ص ۲۰۳ تا ۲۰۶؛ (۵) گولڈتسیہر (Goldziher): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (*Veröffentlichungen der "De Goeje-Stiftung" No. vi*)، لائیڈن ۱۹۲۰ء؛ (۶) ایضاً: *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* (*Veröffentl. der "De Goeje-Stiftung", No iii*)، لائیڈن ۱۹۱۶ء، ص ۵۰ ببعد اور عربی متن شمارہ ۱۰؛ (۷) کلیات أبی البقاء، ۱۸۷، طبع آستانہ ۱۲۸۷ء؛ (۸) کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۱۱۶ تا ۱۱۱۷، طبع ہند؛ (۹) لسان العرب، ۱۳: ۳۳-۳۵؛ (۱۰) شریف مرتضی: حقائق التأویل، طبع بغداد ۱۳۵۵ھ، ص ۷ تا ۱۳ اور دیگر کتب تفسیر وغیرہ۔]

(R. Paret ۔ احمد محمد شاکر ۔ عابد احمد علی)

تاہَرت: (تیہرت بھی کہتے ہیں)۔ قرون وسطٰی میں الجیریا (الجزائر) کا ایک شہر جو وَہران (Oran) کے موجودہ مرکز (department) کی مشرقی سرحد پر واقع تھا۔ ادریسی کے قول کے مطابق اس نام کے دو بڑے شہر تھے۔ ایک 'تاہرت قدیم' جو رومیوں کے وقت کی ایک قدیم جگہ ہے اور شاید یہ کسی ایسے مقامی خاندان کا صدر مقام تھا جو بزنطینی سلطنت کا باجگذار تھا یا حلیف (گزیل Gsell)۔ یہ شہر اپنے کھنڈروں سے اٹھ کر موجودہ دور میں تیارت (Tiaret) کا صدر مقام بنا۔ دوسرا شہر 'تاہرت جدید' جو تیارت کے جنوب مغرب کے مغرب میں کوئی چھ میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ جگہ تاقدمت (Tagdempt) سے کچھ دور نہیں جو امیر عبدالقادر (رک بآن) کے مستحکم مقامات میں سے تھا۔ اب اس کی گذشتہ شان و شوکت کے صرف چند مٹے ہوئے آثار ملتے ہیں۔

تاہرت جدید ۱۳۲ برس تک رُستمی خاندان کے اباضی (یا اِباضی، رکّ بآن) اماموں کا صدر مقام رہا۔ عبدالرحمٰن بن رستم عرب لشکروں کی واپسی پر، جو ابن الاشعث کی سرکردگی میں تھے، قیروان سے فرار ہو گیا اور اس نے مغرب وسطٰی کے اس حصے میں آ کر پناہ لی، جہاں خوارج کی کثرت تھی۔ اس نے ۱۴۴ھ (۷۶۱ء) میں تاہرت کی بنیاد ڈالی۔ موقع کا انتخاب بہت اچھا تھا۔ گو یہاں کی آب و ہوا سخت ہے (البَکری تاہرت کی سردی کی شدت کے متعلق کئی حکایتیں بیان کرتا ہے) لیکن اردگرد کی اراضی میں آبپاشی ہو سکتی تھی اور عمدہ قسم کے پھل پیدا ہوتے تھے۔ تاہرت کی ثروت زیادہ تر یہاں کی تجارت پر مبنی تھی۔ تاہرت جبل جُزول کے دامن میں تلّ کی انتہا اور بےآب و گیاہ میدانوں کی شمالی سرحد پر واقع تھا، جہاں بدوی اور حضری آبادی سے اس کا اتصال تھا اور اس وجہ سے موجودہ تیارت کی طرح اس کا بہت بڑی منڈی بن جانا یقینی امر تھا۔ خانہ بدوش لوگ جوق در جوق آنے لگے۔ مالدار بن جانے کی امید اور مذہب خوارج سے لگاؤ کے باعث غیر ملکی لوگ بالخصوص ایرانی بھی کھچے چلے آئے۔ انہوں نے عمدہ مکان اور ''سُوق'' بنوائے اور تاہرت کو لوگ 'العراق الصغیر' کہنے لگے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہاں کی مذہبی زندگی کیسی سخت اور مجاہدانہ تھی، اس لیے کہ یہ اس سلطنت کا پایۂ تخت تھا جس کی بنا مذہب پر تھی۔ یہاں کے ائمہ اور ان کے متبعین کی حیات عقلی کا حال بھی ہم کو بتایا گیا ہے۔ اب یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس زمانے میں شہر اور اس کی عمارتوں کی صورت کیا تھی، لیکن اغلب ہے کہ عمارتیں بالکل سادہ قسم ہی کی ہونگی۔ البکری اس کے چار دروازوں اور قلعے کا ذکر کرتا ہے۔ قلعہ منڈی پر مشرف تھا۔

۲۹۶ھ (۹۰۸ء) میں تاہرت کو شیعی داعی ابو عبداللہ نے فتح کر کے بالکل برباد کر ڈالا اور اس وقت سے بربروں کی تاریخ میں اس کی اہمیت بہت ہی کم رہی۔ تیارت کو تاہرت کی اقتصادی خوشحالی کا جزوی حصہ ضرور ورثے میں ملا۔ یہ خوشحالی، جو نویں صدی کے الجزائری مرکز کو اس حیثیت سے حاصل ہوئی تھی کہ مَحلِ وقوع کے اعتبار سے وہ گویا بے درخت میدانوں کے لیے بندرگاہ کا حکم رکھتا تھا، اب پھر بڑھ رہی ہے، کیونکہ سرسو Sersu کی سطح مرتفع، جو اس سے ملحق ہے، جدید آبادکاری کا ایک اہم مرکز بن چکی ہے۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی: *Descriptio al-maghribi*، طبع دخویہ، ص ۱۳؛ ترجمہ ۱۰۰ تا ۱۰۲؛ (۲) البکری: مطبوعۂ الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۶۶ تا ۶۹؛ ترجمہ دیسلان (de Slane) ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱؛ (۳) الادریسی، طبع ڈوزی (Dozy) اور دخویہ، ص ۸۶؛ ترجمہ ص ۱۰۰ تا ۱۰۱؛ (۴) ابن عذاری: بیان المُغرب، طبع ڈوزی، ۱: ۲۰۳ ببعد؛ ترجمۂ فانیاں (Fagnan)، ۱: ۲۸۳ ببعد؛ (۵) ابن صغیر: *Chronique*، نشر و ترجمہ C. Motylinski در *Actes du XIVe Congrès des Orientalistes*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۶) گزیل (Gsell): *Atlas archéologique de l'Algérie*، ورق ۳۳، عدد ۱۴۔

(ژورژ مارسے GEORGES MARÇAIS)

تَبالۃ: ایک قصبے کا نام جو شمالی یمن کے مغرب میں اور مکّۃ (معظمہ) کے جنوب مشرق میں کوئی سات دن کی راہ پر عسیر کے اندرونی علاقے میں واقع ہے۔ اس کی سرسبزی اور شادابی عربوں میں ضرب المثل تھی۔ تبالۃ اور تُرَبۃ کی وادی کو اکثر اوقات اَلْخَضِر (یعنی سرسبز) کے نام سے پکارتے تھے (دیکھیے الہمدانی: جزیرۃ، طبع ڈی۔ ایچ۔ ملر، لائیڈن ۱۸۸۴ء، ص ۱۶۵؛ یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۱: ۱۶۳)۔ برکہارٹ کی کتاب *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۱: ۳۳۵

میں حاجیوں کے اس راستے کے منازل دیے ہیں، جو مکے سے حجاز اور یمن کے سرحدی علاقوں سے گذرتا ہوا صنعاء تک جاتا ہے۔ اس راستے کی نقشے پر نشان دہی برگ ہاؤس (Berghaus) کی تالیف *Arabien und das Nil-land* (گوتھا ۱۸۳۵ء، قب خصوصاً ص ۹۹) ہی کے زمانے میں ہو گئی؛ نیز دیکھیے نقشہ رِٹر [۱۸۵۲ء، طبع کیپرٹ (H. Kiepert)] اس ٹکڑے کے لیے جو مکے سے تبالہ تک جاتا ہے۔ تَبالَة ان بلاد میں، جن میں قبیلۂ شُمران آباد ہے، سولھویں منزل پر ہے۔ الادریسی (دیکھیے *Géographie d' Édrisi* طبع ژوبیر (Jaubert)، پیرس ۱۸۳۶ء، ۱: ۱۳۸) تبالۃ کو مقام حصین بتاتا ہے، جو مکۂ معظمہ کے زیر نگین تھا۔ اس میں مستقل وسائل آبپاشی (''عیون'' و ''آبار'') موجود تھے اور اناج کے کھیتوں اور کھجور کے درختوں کی فراوانی تھی (یہی قول ابن خُرّداذبہ، *B.G.A.*، ۶: ۱۳۰، ۱۸۸، ۱۹۲ کا ہے)۔ وسائل آبیاری کے متعلق قب الہَمْدانی، ص ۲۰۸، ۱۱۶ (۱۸۰)؛ کھجور کے درختوں کی فراوانی کے متعلق ملاحظہ ہو الہَمْدانی، ص ۲۰۸ و الأزرق، (طبع ویسٹنفلٹ)، ص ۲۶۲۔ اس علاقے کی زرخیزی کا حال [معلقۂ لبید، طبع لائل (Lyall)، ص ۸۶ و۔ ادارہ] بکری (طبع ویسٹنفلٹ)، ص ۱۹۱ سے بھی مستخرج ہو سکتا ہے اور بعد میں بدویوں [بتصحیح ادارہ] کے ہاتھوں سے اس زرخیزی کو جو نقصان پہنچا اس کا پتا الہَمْدانی (ص ۲۰۸) سے چلتا ہے۔ الادریسی (کتاب مذکور) یہ بھی لکھتا ہے کہ خلیفہ عبدالملک بن مروان کی افواج نے تبالۃ پر قبضہ کر لیا، مگر اس موضع کو بالکل غیر اہم سمجھا گیا۔ حجاج کو اس علاقے کا والی مقرر کیا گیا، لیکن وہ قریب پہنچا تو اسے اتنا حقیر پایا کہ اپنے عہدے کا جائزہ لینے کے لیے اس میں داخل ہی نہ ہوا اور وہیں سے واپس ہو گیا۔ یہیں سے ''أهونُ بنَ تبالة علَی الحجّاج'' (اس سے زیادہ حقیر جتنا تبالۃ حجاج کے نزدیک تھا) کی مثل رائج ہوئی (قب یاقوت: کتاب مذکور: ۱: ۸۱۶ و فریتاغ (Freytag): *Proverbia*، ۲: ۱۸۱، نیز لسان العرب، ۱۳: ۸۰ ببعد و تاج العروس، ۷: ۳۳۹ ببعد)۔ [ان ماخذ میں مزید معلومات بھی ہیں۔ ادارہ] الادریسی کے بیان کے مطابق تبالۃ مکۂ معظمہ سے چار روز کی مسافت پر اور عُکاظ کی منڈی سے تین دن کی راہ پر واقع ہے [مگر قب یاقوت، ۱: ۸۱۶۔ ادارہ]۔ مکۂ معظمہ سے صنعاء تک کی منازل کی جو تفصیل الادریسی نے دی ہے (دیکھیے ژوبیر کی محولۂ بالا کتاب، ص ۱۳۳، عدد vi اور اس کے متعلق قب رِٹر: *Erdkunde*، ۱۲: ۱۶۸ ببعد و ۱۹۷)، اس کی رو سے تبالہ مکۂ معظمہ سے چھٹی منزل پر واقع ہے۔ الادریسی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ قصبہ ایک وادی کے نشیب میں آباد ہے، یہ وسیع نشیب طائف اور یمن کی پہاڑیوں کے دامن سے شروع ہوتا ہے، اس کے ابتدائی حصے میں پانی کی کثرت ہے اور اس میں تُرَبَة اور بِیشۃ (بیتطان، قب شپرینگر: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، ۲: ۲۹۷) نامی قصبے بھی آباد ہیں۔ تَبالَة اور صَعْدَة کے درمیان جن نو منازل کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں سے تبالۃ کے بعد کی منزل کو بیشۃ (یقّطان) نام دیا گیا ہے۔ شپرینگر نے بیشۃ بَطْمان کی شکل میں اس کی تصحیح تجویز کی ہے (اسی طرح ان ناموں کو الہَمْدانی (کتاب مذکور) نے ص ۱۱۸ و ۱۲۷ میں لکھا ہے [مگر ہَمْدانی نے تمام مواضع میں بطان لکھا ہے نہ کہ بطمان۔ ادارہ]۔ نیز مکہ تا صنعاء کی منازل میں ص ۱۸۷ [بتصحیح ادارہ] اور ص ۱۹۰ پر؛ ابن خُرداذبہ، کتاب مذکور ص ۱۳۴)۔ نام کی یہ صورت شپرینگر کے پہلے بیان کردہ ہجاء سے مختلف

ہے۔ (دیکھیے .Z.D.M.G، بابت ۱۸۸۸ء، ۴۲ : ۳۲۲)۔ اسی مصنف کے قول کے مطابق خاص منزل تبالة سہجرة (چودھویں منزل) سے آٹھ منزل شمال کی جانب ہے۔ سہجرة میں ایک درخت موسوم بہ ''طَلْحَةُ الْمَلِک'' وِلایت مکہ اور ولایت یمن کے درمیان حد فاصل ہے (ابن خُرداذبہ : محولۂ بالا کتاب، vi : ۱۳۰)۔ زمانۂ حال کے مصنفین (فِلبی، برک ہارٹ، کتاب مذکور، ص ۱۰۴؛ رِٹر، کتاب مذکور، ص ۲۰۰) ایک اور راستے کا بھی ذکر کرتے ہیں جسے وہ جادّہ قرار دیتے ہیں۔ یہ راستہ مکۂ معظمہ سے تُربَة اور طائف ہو کر رَنیّة اور تبالة کو جاتا ہے (رَنیّہ کے بجائے ادریسی نے الرویثة لکھا ہے، برک ہارٹ نے الرُّحیتة (al Rohayta) اور متأخر مصنفوں نے (Roho (i) ta)۔ اس قصبے کا جغرافیائی محل وقوع جنوب مغربی ساحل عرب کے بڑے نقشے، لوحہ ۷، وادی بیشہ (*Wadi Bishe*) میں واضح طور پر نظر آتا ہے۔ یہ نقشہ جنرل سٹاف کے جغرافیائی سکشن کے لیے ۱۹۱۷ء کی پیمائش (سروے) سے تیار کیا گیا تھا۔ اس نقشے میں تبالة ("Teballa") کا محل وقوع گرینچ سے عرض ۱۹ درجہ ۳۰ دقیقہ شمالی اور طول ۴۲ درجہ ۲۱ دقیقہ شرقی بتایا گیا ہے۔ یہ اسی نام کی وادی پر واقع ہے اور یہ وادی بقُرَن کے علاقے کی شمالی حد ہے [جو 'شمران' کے مشرق میں ہے]۔ اس کا محل وقوع اُس شاہراہ پر ہے جو طائف سے بئرالغزال، دَرا اور تُربَة ہو کر جنوب مشرق کو آتی ہے اور یہیں تبالة میں اس شاہراہ اور اُس شاہراہ کا مقام تقاطع بھی ہے، جو جنوب مغرب کو البسلیہ اور حِلْبا (Hilba) ہو کر جاتی ہے اور بالائی حصے میں طائف سے شروع ہو کر جنوب کی طرف آتی ہے [سروے آف انڈیا، ڈیرہ دون کے نقشہ عرب و خلیج فارس (مرتبۂ ہنٹر، ۱۹۰۸ء، مع اضافات و تصحیحات تا ۱۹۱۶ء) سے اوپر کے بعض بیانات مطابقت نہیں رکھتے۔ ادارہ]۔ (وادی) بِیشْ اور بِیشة کے حوالے جو ہمدانی میں بار بار آئے ہیں، ان کا مقابلہ کر کے (در *Die alte Geographie Arabiens*، برن Bern ۱۸۷۰ء، ص ۴۷) شپرنگر نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ہمدانی کے نزدیک وادی بیشہ، جسے اکثر اوقات بِیْش سے ملتبس کر دیا جاتا ہے، تبالة اور تُرْج کو بھی سیراب کرتی ہے۔ مگر نہ یہ نتیجہ قابل قبول ہے نہ حال کے مصنفین کا یہ مفروضہ کہ تبالة وادی بیشہ میں واقع ہے۔ وادی تبالة (جس کا ذکر طَرَفة کے ایک اقتباس میں بھی آیا ہے، دیکھیے ہمدانی ص ۱۷۳ [گو یہ شعر دیوان میں نہیں ہیں۔ دیکھیے ہمدانی، طبع مِلّر، ۲ : ۱۸۳]) وادی بیشہ میں جا ملتی ہے۔ ہمدانی نے بیشہ اور تُرْج کی موضع نگاری کے سلسلے میں تبالة کا ذکر کئی دفعہ کیا ہے (دیکھیے ص ۲۷، ۴۹، ۸۳، ۱۲۷ [کلام شعراء میں تبالة کے ماسدہ (شیروں کا بن) ہونے کا جو ذکر آیا ہے اس کے لیے قب شپرینگر کی کتاب محولۂ بالا کے ص ۱۶۰ و ۲۰۷؛ اور یاقوت : کتاب مذکور، ۱ : ۸۳۰ و ۷۹۱؛ ۳ : ۱۰۰۶؛ اور ابن حوقل : .B.G.A، ۲ : ۳۰ اور بکری]۔ ہمدانی نے سواحل کے سلسلے میں بھی تبالة کا ذکر کیا ہے (دیکھیے ص ۱۸۷، ۱۸۹)، اور شعرا کے اقتباسات میں بھی (ص ۱۷۳، ۲۰۷ و ۲۱۰، ۲۰۸ پر)۔ تبالة کی سر زمین میں عَرّام بن الأَصْبَغ السُّلَمی نے (یاقوت : معجم، ۲ : ۹۱۸) زُبیَة کو، جسے بعض مصنفین نے زُنیَة بھی لکھا ہے، شامل کیا ہے۔ قب شپرینگر : کتاب مذکور، ص ۲۴۰ اور اس علاقے کا نقشہ (ص ۲۳۹ پر) جو اس نے ہمدانی کے مواد سے تیار کیا ہے۔ ہمدانی (ص ۱۶۰) تبالة کا ذکر زُنیہ کے ساتھ کرتا ہے (مِلّر کی طباعت میں رُنْیہ تلفظ ہے، لیکن اس کی صحت کے متعلق یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ مخطوطوں میں اس عبارت میں حرکات

نہیں دی گئیں؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۲ : ۸۲٦؛ اور المقدسی B.G.A.، ۳ : ۱۱۲، اور بکری میں ہمدانی (کتاب مذکور، ص ۱۱۵، و ۲۰۹) کی طرح رتّیہ ہے، دیکھیے ملر (D. H. Müller)، ۲ : ۳۲ اور شپرینگر: کتاب مذکور، ص ۲۴۰ اور Z.D.M.G.، محل مذکور اور زمانۂ حال کے جغرافیہ دان)۔

شپرینگر کا مفروضہ یہ ہے (کتاب مذکور، ص ۵٦، ۲۰۳) کہ بطلمیوس (Ptolemy) کی کتاب ٦ : ۷، ۳۳ میں 'تھوماتا' محرف ہے 'تھومالا' کا اور یہ بعینہ وہی کلمہ ہے جسے بلیناس (Pliny) کی کتاب Nat. Hist.، ٦ : ۱۵۴ میں توبالہ/ثوبالہ (T(h)omala) کی صورت میں لکھا گیا ہے۔ یہ مفروضہ اور وہ مزعومہ، جو شپرینگر اس پر مبنی کرتا ہے کہ "توبالہ مقامی بولی میں 'توبالہ' یا اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کے تلفظ کے مطابق تبالۃ ہی کی ایک صورت ہے"، دونوں غلط ہیں۔ یہی رائے، کہ یہ دونوں کلمے ایک ہی ہیں، ہارٹمان (M. Hartmann: Die arabische Frage، لیپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۴۲۰) نے بھی اختیار کی ہے؛ مگر حضرموت سے شروع ہونے والے قدیم دروب حج (حج کی شاہراہوں) کے متعلق ہمدانی کے بیان (ص ۱۸۸) کی اس تاویل سے، جو شپرینگر نے کی ہے، اس کی تائید نہیں ہوتی۔ شپرینگر کی تاویل کی رو سے یہ رستے تبالۃ میں آ کر مل جاتے تھے (کتاب مذکور ص ۵٦ و ۱٦۱)۔ بلیناس کی رائے میں ثومالہ (Thomala) سبائیوں کا ایک شہر تھا (مزید اطلاع کے لیے دیکھیے پالی۔وسووا (Pauly-Wissowa)، بذیل مادۂ سبا، عمود ۱۳۲۸)۔ شپرینگر کا یہ مفروضہ (ص ۲۰۳)، کہ ابتداء میں تبالۃ معینیوں (Minaeans) کی سر زمین کا ایک حصہ تھا، غلط ہے۔ معینیوں کے علاقے کی تعیین کے متعلق اس نے جو کچھ بھی لکھا ہے بالکل غلط ہے (دیکھیے Realencycl.، عمود ۱۳۱٦ ببعد)۔

اس قصبے کی (جس کا نام حاجی خلیفہ نے جہان نما، ص ۵۲۰ پر 'تبالت' لکھا ہے) وجہ تسمیہ روایتی طور پر یہ ہے کہ عمالقہ کی ایک عورت تَبالۃ سے یہ نام ماخوذ ہے، مگر اس وجہ تسمیہ کو کوئی اہمیت حاصل نہیں، تاہم یہ فرض کرنے میں ہم حق بجانب ہیں کہ یہ قصبہ بہت قدیمی ہے (یاقوت: کتاب مذکور، ۱ : ۸۱٦)۔ اس جگہ زمانۂ جاہلیت میں ایک بت کی پوجا کی جاتی تھی [جو سفید پتھر تھا اور اس پر تاج کی سی شکل نقش تھی۔ اس بت کو ذوالخَلَصَۃ (یا ذوالخُلُص) کہتے تھے، لیکن رسول اللہؐ نے جریر بن عبداللہ البَجلی کو وہاں بھیجا تو انھوں نے بتکدہ کو ڈھا دیا اور بت کو آگ لگا دی اور باب مسجد تبالۃ کی دھلیز بنا دیا] (ابن ہشام، سیرۃ، ۱ : ۵۵ ببعد) [یاقوت: کتاب مذکور، ۲ : ۳۹۲ـ ادارہ]؛ بنو خثعم کا ذکر سیرۃ میں تو اس بت کے دیگر پجاریوں [یعنی دَوس و بَجیلہ وغیرہ] کے ساتھ ہوا ہے، لیکن الہمدانی (ص ۱۱۹) اور یاقوت (کتاب مذکور، ۲ : ۳٦٤ ببعد اور ۳ : ۸۰٦، ۸۰۵) نے تبالۃ کے سلسلے میں صرف خثعم ہی کا ذکر کیا ہے)۔ وہ اشعار جن میں ذوالخلصۃ یعنی تبالۃ کی الہام گاہ (oracle) کا ذکر ہے، جہاں 'ازلام' (تیروں) کے ذریعے نتائج اخذ کیے جاتے تھے، [بقول ابن ہشام امرؤالقیس سے منسوب ہیں] (بت کے متعلق اب وہ معلومات جو لسان العرب، ۸ : ۲۹۰ میں جمع کیے گئے ہیں نیز دیکھیے تاج العروس، ۴ : ۳۸۹؛ تبالۃ کے متعلق اس حیثیت سے کہ وہ بت پرستی کا مستقر تھا قبّ ولہاوزن (Wellhausen): Reste arabischen Heidentums، طبع دوم، ص ۴۵ ببعد)۔ خثعم جنھیں ابن رُستہ: B.G.A.، ۷ : ۳۱٦، ۳۲۰ تقریبی طور پر تبالۃ کے باشندے خیال کرتا ہے، زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ تُربہ اور بیشہ نیز اس سر زمین کے رہنے والے ہیں، جو تبالۃ کے عقب میں ہے۔ خاص تبالۃ کے باشندے بنو مازن ہیں (وسٹنفلٹ: Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme، شمارہ ۴، از

Abhandl. d. kön. Gesellsch. d. Wissensche.، گوٹنگن ۱۸٦۸ء، ص ۸۳، ۸۵ از روی بکری)۔ قُدامة لکھتا ہے (دیکھیے مآخذ) کہ تبالة کے گرد و نواح میں بنو قیس کے منازل تھے (قب ابن خُرداذبه: کتاب مذکور، ص ۱۸۸)۔ بقول ابن خلدون (طبع کے (Kay): Yaman) ص ۱۲۹ بعد، تبالة بنو نہد کا علاقہ ہے۔ ذوالخَلَصَة کو (جس کے متعلق کتب ذیل بھی ملاحظہ ہوں: بکری: ص ۳۱٦ و ابن الکلبی: کتاب الاصنام، قاھرة ۱۳۳۲ھ/ [۱۹۱۴ء]) (یاقوت کا مواد اس کتاب سے منقول ہے، قب ولہاؤزن: کتاب مذکور، ص ۱۰ بعد اور یاقوت: کتاب مذکور، ۲: ۳٦۱ بعد) بی الیمن D. Nielsen نے اپنی کتاب Handbuch der altarabischen Altertumskunde، طبع کوپن ہیگن۔ پیرس۔ لیپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۱، ۲۳۳ میں جسارت کے ساتھ عربوں کا ایک ناہیدی معبود (Venus-deity) قرار دیا ہے۔ ایک خاص قسم کی پوجا کا مرکز ہونے کی وجہ سے تبالة تجارتی مرکز بھی تھا، چنانچہ ہمدانی اپنی کتاب ۲۰۸ پر سلسلۂ آمد و رفت و تجارت کا ذکر بھی کرتا ہے۔ تاریخ اسلام میں تبالة اس لیے مشہور ہے کہ یہ ان شہروں میں سے ہے جنھوں نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا اور اس طرح اپنی آزادی برقرار رکھی (گولیوس Golius در Alfraganus, Elementa، Astronomica، ایمسٹرڈم ۱٦٦۹ء، ص ۸۵)۔

مآخذ: (۱) تصانیف بُرکہارٹ، شپرینگر، ولہاؤزن، رِٹر، نیز کتب جغرافیہ دانان، لغت نویسان و نسابان عرب (الہمدانی، یاقوت، بکری، الادریسی) جن کا ذکر اس مقالے میں آ چکا ہے؛ (۲) ھامر۔ پورگشتال (J. V. Hammer-Purgstall): Jahrbücher der Litteratur، وی انا ۱۸۴۰ء، ۹۲: ۱۰۰ (مکے سے صنعاء تک کے منازل کے متعلق جو جہان نما میں درج ہیں) اور ج ۹۳: ۹۰؛ (۳) شپرینگر کی کتاب Die Post- und Reiserouten des Orients, Abhandl. f.d. Kunde des Morgenl.، لیپزگ ۱۸٦۴ء، ۳/iii: ۱۲۰ بعد، ۱۲۸ بعد (برائے مراحل ہمدانی)، ص ۱۲۸ بعد (برائے مراحل، قُدامة و ابن خُرداذبه و ابن المجاور)۔

(J. TKATSCH)

تُبَّت: چین کے جنوب میں ایک ملک کا نام۔ یاقوت تُبَّت، تِبِّت اور تُبُّت بھی لکھتا ہے، لیکن پہلی صورت کو ترجیح دیتا ہے۔ تبت اور تبتی سلطنت کے متعلق قدیم ترین ملاحظات، جو عربی کتابوں میں ملتے ہیں، غالباً ترکی مآخذ سے لیے گئے ہیں۔ تبت کے بادشاہ کو خاقان کہا گیا ہے، تُپُت (Tüpüt) اور "تُپُت قاغان" کے نام تو 'اورخون' کے کتبوں کے زمانے میں بھی ملتے ہیں۔ تُبَّت کی خیالی مشابہت، جو ثابت اور تُبَّع سے ہے: اس کی وجہ سے یہ کہانیاں مشہور ہو گئی ہیں کہ تبتی سلطنت کی ابتداء یمن سے ہوئی؛ مثلاً الطبری، ۱: ۹۸٦ فوق؛ گردیزی در بارٹولڈ: Otčet o poězdke v Srednyuyu Aziyu، ص ۸۷ بعد۔ عربوں نے تبت کے متعلق جو ملاحظات دیے ہیں ان میں بہتیری اور باتیں ہیں جو افسانوی ہیں۔ یہ قصہ کہ جو اجنبی پہلے پہل تبت میں جاتا ہے، بے سبب مسرت محسوس کرتا ہے اور ہنسنے کی خواہش سے مغلوب ہو جاتا ہے، اول اول خُرداذبه (B.G.A.، ٦: ۱۷۰) میں پایا گیا ہے۔ اسلامی ادب میں اس قصے کا اکثر ذکر آیا ہے (قب نظامی: سکندر نامہ، کانپور ۱۳۲۰ھ، ص ۲۲٦ [شرف نامہ طبع برتلس، باکو ۱۹۴۷ء، ص ۳۴۰]، اس میں مولانا نظامی نے بذیل عنوان 'رفتن اسکندر از ہندوستان بملک چین' لکھا ہے:

چو بر اوج تبت رسید افسرش
بخنده در آمد همه لشکرش
بپرسید کین خنده از بهر چیست
بجایی که بر خود بباید گریست

نمودند کاین زعفران گونہ خاک
کند بی سبب مرد را خندہ ناک
عجب ماند شہ زان بہشتی سواد
کہ چون آورد خندۂ بی مراد ۔ ادارہ]

یہاں تک کہ حدود العالم میں بھی، جس میں تبت کے متعلق بہترین اطلاعات درج ہیں، یہ ذکر موجود ہے (حدود العالم کا مصنف نامعلوم ہے؛ متن: Comptes Rendus de l'Acad. de Russie، ۱۹۲۳ء، ص۷۲ پر دیکھیے)۔ یہی پہلا مصنف ہے جو لہاسا (Lhāsa) کا ذکر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ لہاسا میں ایک 'مزگت' (مسجد) بھی تھی اور کچھ مسلمان بھی آباد تھے، مگر انکی تعداد بہت زیادہ نہ تھی۔

وسط ایشیا میں عرب فتوحات کا زمانہ وہ نہ تھا جب تبت کی طاقت انتہائی عروج پر تھی اور چین کے خلاف وہ عموماً کامیابی کے ساتھ جنگ آزما ہوتا تھا چینی تاریخوں میں اکثر عربوں کو تبتیوں کا اور تبتیوں کو عربوں کا حلیف بتایا گیا ہے شاون (Chavannes) ان تعلقات کو مختصراً یوں بیان کرتا ہے: (Documents sur les Tou-Kiue [Turcs] occidentaux، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص۲۹۱): ''تبتیوں نے جیسی مدد سیحوں کی وادی میں عربوں کو دی ویسی ہی مدد عربوں نے تبتیوں کو کاشغریہ میں دی''۔ چن یوان (Čen-yuan) کے عہد (۷۸۵ء تا ۸۰۵ء) سے پہلے مسلمانوں نے تبت کے خلاف کبھی جنگ آزمائی نہیں کی۔ اس وقت سے تبتیوں کو لگاتار اپنی افواج مغرب کی جانب بھیجنا پڑیں اور اس طرح چینیوں کے سرحدی اضلاع میں ان کی مار دھاڑ کم ہو گئی (بریٹ شنائڈر E. Bretschneider: On the Knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs، لندن ۱۸۷۱ء، ص ۱۰)۔ عربی مآخذ میں تبت سے نہ اتحاد کا ذکر ہے اور نہ اعراض کا۔ بقول طبری، موسیٰ بن عبداللہ بن خازم (عرب باغی) کی حکومت کے زمانے میں (جس کی مدت پندرہ سال تھی؛ طبری، ۲: ۱۱۶۰، پائین صفحہ، یعنی ۸۵ھ/۷۰۴ء تک) ترمذ پر حملہ ہوا۔ حملہ آور ھیاطلۃ یا ھباطلۃ (دیکھیے مادۂ چین مطابق متن انگریزی ج ۱، ص ۸۴۵ ب)، تبتی اور ترک تھے (انہیں واقعات کو بلاذری نے ص۴۱۸ پر بیان کیا ہے، مگر تبتیوں کا ذکر وہاں نہیں ہے)۔ حملہ آوروں نے شکست کھائی۔ بقول یعقوبی (۲: ۳۶۲؛ نیز B.G.A.، ۷: ۳۰۱ دربالای صفحہ) خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ ([۹۹ھ تا ۱۰۱ھ] / ۷۱۷ء تا ۷۲۰ء) کے عہد میں الجرّاح بن عبداللہ الحکمی، والی خراسان، کے پاس تبت کے وفود یہ درخواست لے کر آئے کہ اس ملک میں ایک اسلامی مبلّغ بھیجا جائے۔ اس پر سلیط بن عبداللہ الحنفی کو اس کام کے لیے وہاں بھیجا گیا۔ اسی کتاب میں (ص۴۷۹ پر) یہ بھی ہے کہ شاہ تبت ان بادشاہوں میں سے تھا، جس نے خلیفہ المہدی (۱۵۸ھ تا ۱۶۹ھ/ ۷۷۵ء تا ۷۸۵ء) کی اطاعت قبول کی۔ ہارون الرشید کے اواخر عہد حکومت (۱۷۰ھ تا ۱۹۳ھ - ۷۸۶ء تا ۸۰۹ء) میں سمرقند کی بغاوت میں باغی سردار رافع بن لیث کی امداد سپاہ ('جنود') تبت نے بھی کی تھی (کتاب مذکور، ص۵۲۸)۔ المامون (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ - ۸۱۳ء تا ۸۳۳ء) کے عہد کا ذکر ہے کہ شاہ تبت نے اسلام قبول کر لیا اور اس کے ثبوت میں اس نے خراسان میں سونے کا بت بھیجا جس کی وہ پوجا کیا کرتا تھا۔ یہ بت سونے کے جڑاؤ تخت پر رکھا ہوا تھا۔ مامون نے ایسے سکے میں بھیج کر لوگوں کو بتایا کہ شاہ تبت کو خدا نے ہدایت دی ہے (کتاب مذکور، ص۵۵۰)۔ والی شہر یزید بن محمد المخزومی نے ایک بغاوت کے دوران میں اس بت کے سونے سے سکے ضرب کرائے

(ص۳۳۰)۔ طبری (۳ : ۸۱۰) میں ''خاقان صاحب التُّبّت'' کا ذکر بذیل ۱۹۵ھ (۸۱۰-۸۱۱ء) آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مامون کے دشمنوں میں سے تھا اور مامون کو الأمین پر حملہ آور ہونے سے پہلے اُس سے صلح کرنا پڑی۔ ۱۹۶ھ (۸۱۱-۸۱۲ء) میں الفَضل بن سہل (رَكّ بآن) کو مشرق ولایتوں یعنی ''ہمذان سے تبت تک'' کا والی مقرر کیا گیا (طبری، ۳ : ۸۳۱)۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرب جغرافیہ دانوں نے عموماً تُبّت سے تبت خُرد یعنی بلتستان (رَكّ بآن) کا علاقہ مراد لیا ہے۔ تبت کے ساتھ خُتن (رَكّ بآن) اور بدخشان (رَكّ بآن) سے براہ واخان آمد و رفت ہوتی تھی۔ یہ ختن سے ناحیۂ تبّت تک ہی کی آنے والی سڑک تھی جس کے مسافروں کے متعلق البیرونی نے (آثارالباقیۃ، طبع زخاؤ، ص۱۷۲، سطر ۸، جہاں 'بیت' کی جگہ 'تبّت' پڑھیے) نیز گردیزی نے بحوالۂ جیہانی لکھا ہے کہ اُن کا دم گھٹنے لگتا ہے اور وہ ''ثقل لسان'' (mountain sickness) میں مبتلا ہو جاتے ہیں (کتاب مذکور، ص۸۸)۔ جرم بدخشان کے متعلق دیکھیے B.G.A.، ۷ : ۲۸۸ بائیں صفحہ۔ اسی مقام کے متعلق ابن رُستہ نے لکھا ہے کہ وہ تبّت کے علاقے کی طرف کی سڑک پر بلخ کے متصل مشرقی شہروں میں سے آخری شہر ہے۔ واخان میں سے ہو کر جانے والی سڑک کے متعلق مفصل ترین معلومات حدود العالم میں مذکور ہیں (ورق ۲۰ب)۔ اس نواح میں ماوراءالنہر کے سرحدی قلعے کی حیثیت سے ایک بڑے گاؤں ''سمرقنداق'' کا ذکر بھی آتا ہے (غالباً سمرقند خرد مراد ہے) جس میں ہندوستانی، تبّتی، واخانی اور مسلمان رہتے ہیں۔ اسلامی دنیا میں مشک اسی راستے سے لایا جاتا تھا (B.G.A.، ۱ : ۲۸۰ بالائی صفحہ، ۲۹۷ بائیں صفحہ)۔ تبت اور چین کی سرحدی چوکیوں کے سلسلے میں یعقوبی (۱ : ۲۰۸) نے جو کچھ خود لکھا ہے اس کی اور دیگر مؤرخین کے بیانات کی تردید کرتے ہوئے (۱ : ۲۰۳ بہ) لکھا ہے کہ تبت والوں کے ساتھ کسی حملہ آور نے جنگ نہیں کی [وَشَوْكَتُہُمْ شَدِيْدَةٌ فَلَيْسَ يُحَارِبُهم أحَد۔ ادارہ]۔

غالباً تبت کے خلاف سب سے پہلا حملہ سلطانِ بنگال محمد بختیار خلجی (رَكّ بآن) [م ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵ - ۱۲۰۶ء - ادارہ] کا تھا جو چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی میلادی) میں ہوا (منہاج سراج نے ۶۴۱ھ / ۱۲۴۳ - ۱۲۴۴ء میں رکابی محمد بختیار سے اس مہم کے حالات لکھنوتی میں سنے، ملاحظہ ہو منہاج الدین جوزجانی کی کتاب طبقات ناصری (طبع ناساؤ لیس W. Nassau-Lees) اور مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحی ص ۱۵۲، ترجمہ راورٹی (Raverty) ص۵۶۰ ببعد؛ ایلیٹ (Elliot) : *History of India*، ۲ : ۳۱۰ ببعد)؛ [طبقات کے اس اقتباس کے مترجم نے بعض غلطیاں کر دیں جن سے بعض مطالب خبط ہو گئے، انہیں سطور بالا میں درست کر دیا گیا ہے۔ ادارہ]۔

تبّت کا نام (Tebet, Thebet, Thabet, Thibet) برٹ شنائڈر: *Mediaeval Researches*، ۲ : ۲۱ کے قول کے برعکس غالباً عربوں کے واسطے کے بغیر، عہد مغول کے یوروپین سیاحوں کے ذریعے براہ راست، یورپ میں پہنچا۔ تُبّت (Tubbot) کا ذکر بارھویں صدی ہی میں بنیامین تُطَیْلَۃ Benjamin of Tudela (ترجمۂ Adler، ص۵۹) نے کیا ہے، مگر غالباً اس کے بیان سے یورپ اس وقت باخبر نہ ہوا۔ بنیامین، جیسا کہ اب خیال کیا جاتا ہے، صرف بغداد تک گیا تھا۔ (رائٹ (J. K. Wright) : *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص۲۸۲)۔ اسلامی دنیا میں، جو اطلاعات اس نے غالباً

بیہودیوں سے حاصل کیں، انہیں بہت ہی پریشان اور درہم برہم شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وہ کہتا ہے سمرقند سے تبت تک صرف چار روز کی راہ ہے۔

سلطنت مغول کے متعلق رشیدالدین کی عظیم‌الشان تصنیف میں بھی تبت کا ذکر ہے۔ بوری تبت کا نام (رشیدالدین *Trudl Vost. otd. Arkh. Obshč*, xiii، متن، ص ۲۴۷) اس کے سوا اور کسی مسلمان مصنف نے نہیں لیا، ہاں غیر مسلم Plano Carpini نے تیرھویں صدی میں اس کا ذکر کیا ہے (Burithabet) اور چینی مآخذ (قب حوالہ‌جات در برٹ شنائڈر: کتاب مذکور) میں بھی اس کا ذکر ہے۔ تبت، جو ساتویں صدی میلادی میں بدھ مذہب قبول کر چکا تھا، عہد مغول سے بدھ مت کی اشاعت کے لیے اہم ثابت ہوا۔ رشیدالدین وضاحت سے (طبع بلوشہ (Blochet)، ص ۵۳۵) لکھتا ہے کہ [قوبیلای قاآن کے عہد کے آخر میں اگرچہ ختائی اور ہندی بخشی بہت تھے، لیکن] تبتی بخشیوں کو سب سے زیادہ اعتبار حاصل تھا۔

شمالی ہند اور وسط ایشیا میں جب اسلام کو نویں صدی ہجری (پندرھویں صدی میلادی) میں قطعی اور حتمی کامیابی حاصل ہو چکی تو اس کے بعد مسلمان بادشاہوں نے جہاد کے نام سے تبت پر حملہ کیا، بالخصوص تبت خرد (بلتستان) پر۔

نویں صدی کے آخر تک بولور (کافرستان، رک بآں) اور تبت کے وہ علاقے جو بدخشان اور کشمیر (رک بآں) کے درمیان ہیں، والی کاشغر ابوبکر دوغلات (تاریخ رشیدی، ترجمۂ راس Ross، ص ۲۲ اور ۳۰۳) کے جرنیل میر ولی نے مطیع و منقاد کر لیے۔ جب ابوبکر کو سعید خان نے (۱۵۱۴ء میں) نکال باہر کیا تو تبت (لداخ) میں جو قلعے بنائے گئے تھے، فوجوں نے انہیں خالی کر دیا اور قلعوں اور ان کے خزانوں پر تبتی قابض ہو گئے۔ سعید خان کے عہد (۱۵۱۴ تا ۱۵۳۳ء) میں تبت، لداخ اور ملحقہ علاقوں پر پہلے ۱۵۱۷ء میں میر مزید نے حملہ کیا، پھر ۱۵۳۲ء میں خود خان نے حیدر مرزا مؤرخ (رک بآں) کی معیت میں حملہ کیا (کتاب مذکور، ص ۱۳۷ ببعد)۔ ۱۵۳۳ء میں حیدر مرزا نے لہاسا پہنچنے کی کوشش کی جسے وہ اُرسنگ کہتا ہے اور جہاں سب سے بڑے مندر تھے، لیکن اسے مجبوراً "اسکابرک" کے مقام سے واپس ہونا پڑا (ص ۴۰۵)۔ یہ مقام لہاسا سے صرف ایک ہفتے کی مسافت پر ہے۔ اُرسنگ غالباً حدود العالم کا گرسانگ ہے، جہاں بڑے بڑے بتخانے تھے۔ یہ بات کہ گرسانگ کا ذکر لہاسا سے الگ بھی آیا ہے، اس شہر کی شناخت کے خلاف بطور شہادت پیش نہیں ہو سکتی۔ حدود العالم تقریباً تمام کی تمام تحریری مآخذ سے تالیف ہوئی ہے، اس لیے ایک ہی نام کا ذکر اس میں بارہا دو دفعہ مختلف صورتوں میں آیا ہے، اس لیے کہ بظاہر یہ مواد مختلف مآخذ سے لیا گیا ہے۔ بعد ازآں شاہ کشمیر کی حیثیت سے (بعد از ۱۵۴۱ء) حیدر مرزا نے ۱۵۴۸ء میں لداخ اور بلتستان پر بھی حملہ کیا۔

ان سب باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ دسویں صدی میں بلتستان تبت میں شامل تھا (تاریخ رشیدی، ص ۴۲۳، کے مطابق یہ علاقہ "بولور اور تبت کے درمیان" واقع تھا) اور اس وقت تک اس ملک میں اسلام کی اشاعت نہیں ہوئی تھی۔ کننگھم اور اس کے بعد کے مؤرخین بشمول فرانکہ (A. Francke): (*A History of Western Tibet*، ص ۹۰) کا یہ خیال قطعاً ناقابل قبول ہے کہ بلتستان کو ۱۳۸۰ء اور ۱۴۰۰ء کے درمیان کشمیر کے بادشاہ سکندر نے مسلمان کیا (سکندر نے بقول زمباور (Zambaur): *Manuel de Généalogie et de Chronologie*، ہانوور ۱۹۲۷ء،

ص۲۹۲، از ۷۸۸ھ تا ۸۱۳ھ/از ۱۳۸۶ء تا ۱۴۱۰-۱۴۱۱ء فرمانروائی کی)۔

سولھویں صدی کے دوسرے نصف تک تبت خُرد میں اسلام خود ایک سیاسی طاقت بن چکا تھا۔ خپلو (Kapulu) کے حاکم علی میر شیر خان نے سارے بلتستان کو زیرنگیں کر لیا اور اس سر زمین کو بدھ مت کے آثار اور بتوں سے پاک کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ لداخ کو فتح کرنے میں بھی کامیاب ہو گیا، لیکن یہ قبضہ محض عارضی تھا۔ اس نے اسکردو شہر آباد کیا، جو بلتستان کا دارالحکومت ہے۔ تاریخ رشیدی (ص۴۰۴) میں اسکردو کی بابت صرف یہی لکھا ہے کہ یہ ایک درہ تھا جس میں سے کشمیر سے آنے والی سڑک گذرتی تھی اور اب یہ نابود ہے۔ بلتستان ہی ایک ایسا اسلامی علاقہ ہے جس میں تبتی لوگ آباد ہیں اور ۱۸۴۰ء سے کشمیر کی ریاست کے ماتحت [رہنے کے بعد اب ۱۹۴۸ء سے ان کی اپنی حکومت قائم ہے جسے وہ حکومت پاکستان کے مشورے سے چلا رہے ہیں]۔ کہتے ہیں کہ بالتی زبان میں تاریخی تصانیف موجود ہیں۔ ان کا خاص رسم الخط بھی ہے جس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اسلام لانے کے بعد اختیار کیا۔ تحریری حروف تو غالباً تبتی الاصل ہی ہیں، مگر ان پر عربی کا اثر پڑا ہے۔ الفاظ بائیں سے دائیں لکھے جاتے ہیں (گریئرسن Grierson: *Linguistic Survey of India*، ۳: ۳۲ ببعد؛ فرانکہ: کتاب مذکور، ص۹۸ ببعد)۔ بالتی شروع ہی سے شیعہ مذہب کے پابند ہیں، لیکن محمود بن ولی کی کتاب بحرالاسرار (متن در Zap.، ۱۰: ۲۳۰) سے معلوم ہوتا ہے کہ سترھویں صدی کے ابتدائی سالوں میں مسلک اہل سنت غالباً تھوڑے عرصے کے لیے غالب آ گیا تھا۔ بادشاہ نے (جس کا نام نہیں دیا) سنی مذہب قبول کر لیا تھا، چنانچہ اس نے اپنے باپ اور بھائیوں کو کافر گردان کر قتل کرا دیا تھا۔ سنی علماء کاشغر سے طلب کیے گئے تھے۔ تیس سال بعد ۱۰۴۴ھ (۱۶۳۴ء - ۱۶۳۵ء) میں ان واقعات کی اطلاع ایک شخص حسن خان نامی بلخ میں لایا۔ یہ شخص بلتستان کے شاہی خاندان کا قرابت دار تھا۔

نواح ۱۶۸۲ء میں جب وسطی تبت پر قلماق (زنگ ہان) حکمران تھے، مشہور و معروف خوجہ آپاق (آفاق) (جن کے مقبرے کو کاشغر میں اب بھی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے) اپنے خان اسمٰعیل (۱۶۷۰ء تا ۱۶۸۲ء) سے ناراض ہو کر لہاسا چلے گئے، جسے وہ بدھ کے ایک بڑے بت کی وجہ سے شہر جو (*Djū Shahri*) کہتے ہیں۔ ان کی درخواست پر دلائی لامہ نے (ایک ترکی دستاویز میں صیغۂ جمع 'دلائی لامہ لر' آیا ہے) انھیں 'گلدن بوشوکتو' خان قلماق کے نام پروانہ راہ داری دیا۔ بوشوکتو نے خوجہ کو ساتھ لے کر ایک فوج کے ہمراہ کاشغر پر حملہ کر دیا اور اسمٰعیل خان کو قید کر کے اپنے ہمراہ لے گیا اور خوجہ کو بادشاہ بنا دیا (ہارٹمان (M. Hartmann): *Der Islamische Orient*، ۱: ۲۱۰، ۲۱۲، ۳۲۱ و ۳۲۶؛ *Zap.*، ۱۰: ۲۰۰)۔

آخری چند صدیوں میں تبت کا اسلامی دنیا سے بہت ہی کم تعلق رہا ہے، گو مسلمان لہاسا میں اس وقت بھی داخل ہو سکتے تھے جب یورپ والوں کا داخلہ وہاں بند کر دیا گیا تھا۔ ہر تین سال کے بعد ایک وفد کشمیر کے تحائف لے کر وہاں جایا کرتا تھا۔ لہاسا کے ایک نقشے میں (جو ویڈل A. Waddell: *Lhasa and its Mysteries*، لندن ۱۹۰۵ء میں دیا ہے) ایک مسجد، مسلمانان کشمیر کے لیے عدالت اور چینی مسلمانوں کے لیے ایک سرائے دکھائی ہوئی ہے۔

مآخذ: نفس مادہ میں بیان کیے گئے ہیں۔

(W. BARTHOLD بارتولد)

تبریز: ایران کی ولایت آذربایجان ([illegible]) کا مرکز۔

جغرافیائی محل وقوع: یہ شہر اس وسیع میدان (پیمائش تقریباً ۳۰ × ۲۰ میل ہے) کے مشرقی کونے میں واقع ہے جس کی خفیف سی ڈھلان جھیل اُرمیَہ [اورمیۃ یا رضائیۃ حالیہ۔ادارہ] کے شمال مشرقی ساحل کی جانب ہے۔ کئی ندیاں اس میدان کو سیراب کرتی ہیں جن میں سب سے بڑی آجی چای (''رود خانۂ تلخ'') ہے۔ یہ ندی کوہ سبلان (سَوَلان) کے جنوب مغربی رخ سے نکل کر قراجہ داغ کے ساتھ ساتھ بہتی ہے، کیونکہ جنوب میں یہ پہاڑ ایک سد کا کام دیتا ہے۔ اس طرح یہ ندی میدانی علاقے میں پہنچ کر شہر کے شمال مغربی مضافات کا چکر کاٹتی ہے۔ آجی چای کے بائیں کنارے کی معاون ندی مہران رود (جسے اب 'میدان چای' کہتے ہیں) شہر کے بیچوں بیچ بہتی ہے۔ روسی نقشے کے مطابق تبریز کے مختلف محلوں کی سطحی بلندی مختلف مقامات پر تقریباً چار ہزار سے پانچ ہزار فٹ تک ہے۔ شہر کے متصل شمال مشرق میں 'عَینَل زَینَل' (زیارت گاہ عون بن علی اور زید بن علی) کی پہاڑی ہے، جو ۶,۰۰۰ فٹ بلند اور شمال و شمال مشرق کے سلسلۂ قراجہ داغ اور کوہ سہند کے خارجی اطناف (بیرونی پہاڑیوں کے باہر نکلے ہوئے حصے=outer spurs) کو ملاتی ہے۔ سہند کی چوٹیاں (شہر کے جنوب میں کوئی تیس میل کے فاصلے پر) ساڑھے گیارہ ہزار فٹ کی بلندی تک پہنچ جاتی ہیں۔ چونکہ قراجہ داغ کا علاقہ بہت سنگلاخ اور دشوار گذار ہے اور کوہ سہند کا عظیم الشان سنگین حجم تبریز سے مراغہ تک کے وسیع رقبے کو پُر کیے ہوئے ہے، اس لیے سلسلۂ آمد و رفت و رسل و رسائل کے لیے صرف تبریز ہی ایک موزوں راستہ ہے: جو مشرق (آستارا [بحیرۂ خزر کے ساحل پر] -o- اردبیل -o- تبریز اور طہران -o- قزوین -o- میانہ -o- تبریز)؛ از مغرب (طرابزون -o- اَرزروم -o- خوی -o- تبریز) اور شمال (تفلیس -o- اریوان -o- جلفا -o- مرند -o- تبریز) کو ملاتا ہے۔ اس کے علاوہ کوہ سہند کی باہر کو نکلی ہوئی پہاڑیاں اس کے دامن میں جھیل ارمیہ کے مشرقی کنارے کے ساتھ ساتھ بہت تنگ گلی چھوڑتی ہیں، اس لیے شمالی علاقے (ماورای قفقاز -o- قراجہ داغ) اور جنوبی علاقے (مراغہ -o- کردستان) کی آمد و رفت کے لیے بھی تبریز ہی سے ہو کر جانا پڑتا ہے۔

اس خوش بختانہ محل وقوع ہی میں یہ حقیقت مضمر تھی کہ تبریز اس وسیع اور دولت مند علاقے میں، جو ترکی اور روسی (یا سوویٹی) ماورائے قفقاز کے درمیان واقع ہے، ایک مرکزی مقام بن جائے، نیز عام طور پر ہندوستان اور قسطنطینیہ کے درمیان بہت بڑی اہمیت کے شہروں میں شامل سمجھا جائے (اس قسم کی اہمیت کے اور شہر صرف تفلیس، طہران، اصفہان اور بغداد ہی ہیں)۔ تبریز کی موجودہ آبادی کوئی دو لاکھ کے قریب ہے [۲ لاکھ ۳۰ ہزار در مسعود کیہان، ۲ : ۱۵۲۔ ادارہ]۔

تبریز کا موسم سرما بہت سخت ہے اور اس میں شدید برف باری ہوتی ہے۔ گرمیوں میں کوہ سہند کے قرب اور شہر میں بے شمار باغات کی موجودگی کی وجہ سے گرمی کی شدت کم اور ہوا معتدل ہو جاتی ہے۔ آب و ہوا مجموعی طور پر صحت بخش ہے، مگر وبائی امراض، مثلاً ہیضہ اور تپ محرقہ (ٹائیفائڈ) کے حملے ہوتے رہتے ہیں، جو غالباً شہر میں صفائی کی حالت خراب ہونے کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔

تبریز کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اکثر زلزلے آتے رہتے ہیں۔ ان میں شدید ترین زلزلے سنین ذیل میں آئے: ۲۴۴ھ (۸۵۸ء)، ۴۳۴ھ (۱۰۴۲ء)، اس آخری زلزلے کا ذکر ناصر خسرو نے اپنے سفر نامے میں کیا ہے (ابو طاہر شیرازی منجم نے اس کے متعلق پیشینگوئی کی تھی)، ۱۶۴۱ء (Arakel of Tabriz : ص ۴۹۶)، ۱۷۲۷ء، ۱۷۸۰ء (آوزلی (Ousely)، ۳ : ۴۲۶؛ زاره، ۹ : ۸۰۴) وغیرہ۔ ۲۲ و ۲۳ ستمبر ۱۸۵۴ء اور ۳۰ اکتوبر ۱۸۵۶ء کے زلزلوں کا ذکر خانیکوف نے ذاتی مشاہدے کی بنا پر کیا ہے (دیکھیے *Bull. Hist. Phil. de l'Acad. de St. Pétersbourg*، ۱۸۵۷ء، ص ۲۵۱، ۱۸۵۸ء، ص ۳۴۷ تا ۳۵۲)۔ تبریز میں زلزلے کے جھٹکے تو تقریباً روزانہ ہی محسوس ہوتے رہتے ہیں، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ سہند میں آتش فشاں مادہ مصروف عمل رہتا ہو، لیکن خانیکوف کا خیال یہ تھا کہ غالباً طبقات الارض میں سے کسی طبقے کے خود بخود زیر و زبر ہونے سے یہ جھٹکے لگتے رہتے ہیں۔

اس شہر کے استحکامات ناصر الدین شاہ کے عہد میں ملیامیٹ کر دیے گئے تھے (مرآۃ البلدان، ۱ : ۳۴۳)۔ شہر کا وہ حصہ جسے قلعہ کہتے ہیں (یعنی علاقۂ چار منار، سرخاب، دیوبچی (Dăwăčĭ)، ویجویہ [تلفظ عام، ویرجی (Wărdjĭ)]، مہاد مہین (تلفظ عام میار میار)، نوبر، مقصودیہ وغیرہ) اب شہر کے اس حصے سے علیحدہ نہیں جو پہلے بیرون فصیل تھا، یعنی علاقۂ اهراب، لیل آباد (تلفظ عام لیلوا)، چرنداب، خیابان، باغ میشہ وغیرہ۔ شہر کے مغرب کی طرف کی پہلی آبادیاں بھی اب شہر میں شامل ہو گئیں، یعنی امیر خیز، چوست دوزان، حکم آباد (تلفظ عام ہکمور) قرہ ملک، قرہ آغاج، اخوق، کوچہ باغ اور خطیب۔ اسی طرح وہ آبادی، جو جنوب مشرق میں تھی، (یعنی سرلان) وہ بھی اب شامل شہر ہے۔ شہر کی آبادی کے پھیلنے کا زیادہ رجحان مغرب اور جنوب مغرب کی طرف ہے۔

آذربیجان کی وسیع ولایت کا اداری اور اقتصادی مرکز تبریز ہے۔ اس کی موجودہ ولایتی تقسیمات حسب ذیل ہیں: اَردبیل (مع آستارہ، موغان وغیرہ)، قراجہ داغ (صدر مقام اَہر) مرند (مع جلفا و گرگر)، خوی، ماکو، سلماس، ارمیہ (مع اشنو)، علاقہ مکری (صدر مقام: ساوج بلاغ)، صائن قلعہ، مراغہ، ہشترود اور گرمرود (صدر مقام میانہ)، سراب اور تبریز کا مرکزی تومان۔

چودھویں صدی میں حمداللہ نے (قب اولیاء : ۲ : ۲۰۷) آخری علاقے (تومان) کی تقسیم [ناحیوں میں۔ ادارہ] یوں بیان کی ہے: مہران رود شہر کے مشرق میں؛ سرد رود جنوب مغرب میں؛ باویل رود (؟) سرد رود کے مشرق میں (بشمول مواضعات خسرو شاہ؛ اسکویہ، میلان)؛ ارونق، جھیل ارمیہ کے شمال مشرق میں بشمول مواضعات شبستر، صوفیان وغیرہ؛ رود لاب [رود قات در فرہنگ جغرافیائی ایران، تہران، ۱۳۲ ش، ۴ : ۱۴۲۔ ادارہ] خانم آباد (؟) [حمداللہ مستوفی: خانم رود؛ اولیاء: جانم رود۔ ادارہ] اور بدوستان (؟) [اولیاء: بدستان۔ ادارہ]، یہ تینوں شہر کے شمال میں ہیں۔ پرانے مرکزی تومان کی حدود بیسویں صدی تک تبدیل نہیں ہوئی تھیں۔

نام: بقول یاقوت (۱ : ۸۲۲) شہر کے نام کا تلفظ تِبریز ہے۔ یاقوت اپنی سند میں ابو زکریا التبریزی (شاگرد ابو العلاء المعرّی، ۳۶۳ھ تا ۴۴۹ھ) کو پیش کرتا ہے، جس کی نسبت ہم جانتے ہیں کہ وہ مقامی ایرانی بولی (آذری) بولا کرتا تھا (قب السّمعانی: کتاب الأنساب، نشر وتتمۂ گب بذیل التّنوخی)، اور سید احمد کسروی تبریزی: آذری یا زبان باستان آذربایگان، طہران

[illegible] ھ، ص [illegible]) ۔ تلفظ تَبْرِیز غالباً اس خاص بولی کی خصوصیت ہوگی، کیونکہ اس کا تعلق لہجہ ھی خزری (کیسپین) سے ہے ۔ موجودہ تلفظ صرف تَبْرِیز ہی ہے (یا تَورِیز، یہ صورت ابدال کی وجہ سے پیدا ہوئی جو آذربایجان کے اس کے علاقے کے مروجہ ترکی لہجے کی نمایاں خصوصیت ہے) ۔ ارمنی ماخذ سے فتحۂ تاے تبریز کی تصدیق ہوتی ہے ۔ فاسٹس (Faustus) بزنطینی (چوتھی صدی ھجری) تھَوریز (Thavrēž) اور تھَوریش (Thavrēsh) لکھتا ہے، اسولک Asolik (گیارھویں صدی) تھَوریز اور وردان Vardan (چودھویں صدی) تھَوریز اور دَوریز (Davrēž)۔ ظاھر ہے کہ آخری طرز ارمنی اشتقاق عوامی کو مد نظر رکھتے ہوئے اختیار کی گئی ہے: دَ ۔ ا ۔ وِریز da t vrēž "وہ ہے براے انتقام"؛ قب چَمْچیان Čamčean: History of Armenia، ونس ۱۷۸۳ء، ۱ : ۳۶۵)؛ ھیبشمان (Hübschmann): Armen. Gramm.، ۱ : ۳۴؛ ایضاً: Pers. Stud.، ص ۱۷۹ ۔ پانچویں (چوتھی) صدی میلادی میں اس شہر کا نام، جس کی تصدیق ارمنی ماخذ سے ہوتی ہے، تھَوریز (Thavrēž)، > فارسی تَورِیژ تھا (ھیبشمان ۔ فارسی کے اشتقاق عوام کے مطابق تَبْرِیز کے معنی تپ گرانے (بھگا دینے) والا ہے (اولیاء چلبی: sitma dökidjü)؛ لیکن ممکن ہے اس نام کے معنی شاید یہ ہوں کہ "وہ جس سے حرارت یا گرمی غائب ہو جائے" ۔ ممکن ہے اس معنی کو کوہ سہند کی آتش فشانیوں سے کسی نہ کسی طرح کی مناسبت ہو (قب نیز بایزید اور وان کے درمیانی درے کا نام: تَبْرِیز) ۔ ارمنی زبان کے ھجاء کلمہ میں شمالی پہلوی زبان کی خصوصیات کا پتہ چلتا ہے (تَو < تَپ اور خصوصاً رِیز بجاے *رِیچ)، اس سے گمان ہوتا ہے کہ یہ نام بہت قدیم زمانے، یعنی قبل ساسانی اور شاید قبل اَشکانی (pre-Arsakid) دور سے چلا آ رہا ہے (آذربایجان میں ترکی حملوں کی وجہ سے جو تبدیلیاں ہوئی ہیں ان کے لیے قب مادۂ تات) ۔

تاریخ: یہ سوال کہ تبریز کی تطبیق مادۂ یا میڈیا (Media) کے کسی قدیم شہر سے کرنی چاہیے، بہت سی قیل و قال کا موضوع بن گیا ہے (قب تلخیص بحث در زُر، ۹ : ۷۷۰ تا ۷۷۹)۔ اس امر کا احتمال کہ تبریز بطلیموس، ج ۶، باب ۲ کے Tάβρις (از *Tάβρις) کے مطابق ہے، ارمنی کلمے کے مذکورۂ بالا تجزیے کو مد نظر رکھتے ہوئے کچھ کم اغلب ہو جاتا ہے ۔ رالنسن (Rawlinson) نے اپنے ایک مضمون *Memoir on the site of the Atropatenian Echatana* در *J.R.G.S.*، ۱۸۴۰ء، ۱۰ : ۱۰۶ تا ۱۱۱، میں تبریز اور گنزہ (Ganza) = الشیز کا باھمی التباس حتمی طور پر صاف کر دیا ہے (ارمنی زبان میں گنزہ کا کلمہ گَنْذزَك شہستن ہے، جسے فاسٹس بزنطینی نے تھَوریز (Thavrēž) سے متمیز کیا ہے) ۔

ارمنی مؤرخ وَردان Vardan (چودھویں صدی) کے قول کے مطابق اشکانی ارمنی خُسرو (۲۱۷ء تا ۲۳۳ء) نے ساسانی بادشاہ اَرْدَشیر اول (۲۲۴ء تا ۲۴۱ء) کے خلاف انتقامی جذبے کے ماتحت تبریز کے شہر کی بنیاد ایرانی علاقے میں ڈالی، کیونکہ اردشیر نے پارتھیا (پارت) کے آخری بادشاہ اَرْتَبانوس کو قتل کر ڈالا تھا (قب مارٹن (St. Martin): *Mémoires sur l'Arménie*، ۱ : ۴۲۳) ۔ کسی پرانے ماخذ میں یہ کہانی نہیں پائی جاتی اور غالباً محولۂ بالا عوامی اشتقاق سے اس کی توجیہ ہو سکتی ہے ۔ فاسٹس بزنطینی، ترجمۂ Lauer، جلد چہارم، باب ۲۵ اور ۳۹ اور جلد پنجم، باب ۲ کے مطالعے سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ ارمن بادشاہ اَرْشَک ثانی (۳۵۱ء تا ۳۶۷ء) کے عہد میں ارمن جرنیل وَسک (Wasak) نے ساسانی بادشاہ شاپور ثانی (۳۰۹ تا ۳۷۹ء) پر اس وقت حملہ کیا جب وہ تھَوریز (Thavrēž) (تبریز) میں لشکر ڈالے پڑا تھا ۔

اس کے بعد وَسک نے ایرانی جرنیل بُییکان (Boyekan) کو وہاں قتل کر کے شاہی محل کو آگ لگا دی اور بادشاہ کے ایک مجسمے پر بھی تیر مارا۔ پھر مُشیغ بن وَسک نے تبریز کے مقام پر ایرانی فوجوں کو شکست دی۔

البتہ یہ سوال باقی ہے کہ آیا تبرمیس (Thebarmais) جہاں ۶۲۴ء میں شہنشاہ ہرقل (Heraclius) نے گنزکہ کو ویران کرنے کے بعد شہر اور آتشکدے کو آگ لگا دی تھی (Theophanus، ص ۴۷۴ : ἀπάρας ἀπὸ Γαζακῶ καταλαμβάνει τὴν Θηβαρμαΐς) ایک حد تک تھوریز سے التباس کے آثار تو ظاہر نہیں کر رہا ہے۔

عربوں کا عہد حکومت : آذربایجان کی فتوحات (بحدود ۲۲ھ / ۶۴۲ء) کے دوران میں ان کی زیادہ تر توجہ تسخیر اردبیل کی جانب مبذول رہی۔ جن شہروں میں سے ایرانی مرزبان نے اپنی فوج جمع کی تھی، اُن میں تبریز کا ذکر کہیں نہیں آیا (بلاذری : ص ۳۲۶)۔ جس پائمالی اور ویرانی کا ذکر قاسمی نے کیا ہے، اس کی وجہ سے تبریز غالباً ایک معمولی گاؤں بن کے رہ گیا ہوگا (قب یاقوت)۔ بعد کی روایت (نزھۃ القلوب، ۷۳۰ھ / ۱۳۲۹–۱۳۳۰ء، ص ۷۵) یہ ہے کہ ہارون الرشید کی بیوی زبیدہ نے تبریز کو ۱۷۵ھ / ۷۹۱ء میں بسایا ("زبیدہ ..... ساخت")۔ یہ روایت شاید اس واقعے پر مبنی ہے کہ بنی امیہ کی جاگیروں کی ضبطی کے بعد وَرثان (جو آذربایجان میں رود ارس پر واقع ہے) زبیدہ کو جاگیر میں ملا تھا۔ بلاذری، ص ۳۳۱ اور ابن فقیہ، ص ۲۸۵ (قب نیز یاقوت، ۱ : ۸۲۲) کے مطابق تبریز کی تعمیر جدید الرّوّاد الاَزدی کے گھرانے کا کام تھا، خصوصاً اس کے بیٹوں الوَجناء اور اس کے بھائیوں کا، جنہوں نے شہر کے گرد دیوار بنوائی۔ طبری (۳ : ۱۱۷۱ = ابن الاثیر، ۶ : ۳۱۵) بابک کی بغاوت (۲۰۱ھ تا ۲۲۲ھ) کا حال لکھتے ہوئے اسے شکست دینے والوں میں سے ایک شخص محمد بن بَعیث کا بھی ذکر کرتا ہے جو دو قلعوں کا مالک تھا، یعنی قلعۂ شاہی کا، جو اس نے الوَجناء سے لیا اور تبریز کا (جس کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی)۔ شاہی جس کا عرض دو فرسخ (؟) [کے قریب ۔ ادارہ] تھا تبریز سے زیادہ مضبوط و محفوظ تھا [قب اس نام کے جزیرہ نما "شاھو" یا "شاھی" کے ساتھ جو تبریز کے جنوب مغرب میں جھیل اُرمیہ پر واقع ہے لیکن بلاذری کے نزدیک (دیکھیے ص ۳۳۰)، بعیث کی جاگیر مَرَند تھی]۔

ابن خُرداذبہ نے اپنی کتاب (ص ۱۱۹) لکھی (۲۳۲ھ/۸۴۶–۸۴۷ء) تو تبریز محمد بن الرّوّاد کے قبضے میں تھا۔ ۲۴۴ھ میں زلزلے کی وجہ سے یہ شہر تباہ ہو گیا، لیکن المتوکل کا دور حکومت (۲۳۲ھ تا ۲۴۷ھ) ختم ہونے سے پہلے اسے دوبارہ تعمیر کر لیا گیا تھا۔ اس کے بعد تبریز کئی دفعہ ایک مالک سے دوسرے کے ہاتھوں میں منتقل ہوا، کیونکہ الاِصطخری (نواح ۳۴۰ھ)، ص ۱۸۲ میں ہے کہ وہ علاقہ جس میں تبریز، جابَرَوان (یا دِہ خَرّقان؟) اور اُشنوہ (رک بہ اشنو) شامل ہیں، قبیلۂ حاکمہ بنو رَدینی کے نام سے مشہور تھا۔ ابن حوقل کے وقت (نواح ۳۶۷ھ، ص ۲۸۹) تک آل رَدینی غائب ہو چکے تھے۔ تبریز کے ان مالکوں نے عملی طور پر خود مختارانہ حکومت کی، کیونکہ خاندان ابوالساج کی تاریخ میں (جو آذربایجان میں ۲۷۶ھ تا ۳۱۷ھ مالک و مختار رہا) کسی جگہ بھی یہ ذکر نہیں آتا کہ اس نے کبھی تبریز کے معاملات میں دخل دیا ہو (قب ڈفریمری (Defrémery): *Mém. sur la famille des Sadjides*، در J. A.، ۱۸۴۷ء

(اس خاندان کا دارالحکومت پہلے مراغہ اور بعد میں اَردبیل تھا: کتاب مذکور، نقل چاپی (reprint)، ص۲۰۵ و ۱۳۰، ۱۷۳ و ۲۰۰ و ۲۷۷)۔

آل ابن الساج کے دور کے خاتمے کے بعد ولایت آذربایجان بیشمار متخاصمین کی رزمگاہ بن گیا۔ لشکری بن مَرْدی نے، جو مَرْداویج زیاری کی طرف سے یہاں کا حاکم رہ چکا تھا، ۳۲۶ھ میں اس ولایت پر قبضہ کر لیا۔ اسے دَیْسَم کُرد نے بھگا دیا (قب اکراد)۔ اس کُرد کو بھی دَیلمیانِ آل مسافر [رک بہ (بنو) مسافر] سے ٹکر لینا پڑی۔ اہل تبریز نے دَیسم کو اپنے شہر میں آنے کی دعوت دی، لیکن المرزبان مسافری نے فوراً شہر کا محاصرہ کر لیا۔ دَیسم تبریز چھوڑ گیا اور آذربایجان کے کل شہروں میں المَرْزُبان کی حکومت کا اعلان ہو گیا (نواح ۳۳۰)۔

خاندان مسافریہ کا خاتمۂ کار واضح طور پر معلوم نہیں۔ ہوار (Huart) نے اپنے مقالے: *Les Musâfirides de l'Adharbaidjan* (در عجب نامہ، طبع کیمبرج ۱۹۲۲ء) میں لکھا ہے کہ تارم میں ان کی حکومت کا آخری ذکر ۴۳۸ھ تک ملتا ہے، لیکن راس Sir E.D. Ross خاندان مسافریہ کے ساتھ آل رَوّاد کو ملحق کر دیتا ہے جن کے تبریز میں موجود ہونے کا ۴۴۶ھ تک پتہ چلتا ہے (دیکھیے راس: *On 3 Muhammadan dynasties*، در *Asia Major*، بابت ۱۹۲۰ء، ج ۲، ص ۲۱۲ تا ۲۱۵)، مگر یہ ممکن ہے کہ یہ رَوّادی، رَوّاد الاَزدی کی اولاد سے ہوں جو تبریز کی تعمیر جدید کرانے والے کا باپ تھا اور دیلمی مسافریوں سے (سوائے علاقۂ اِزدواج کے) ان کا کوئی واسطہ نہ ہو۔ بہر حال واقعات ذیل ان رَوّادیوں کے متعلق ہیں: ۴۲۰ھ میں وَہْسُودان بن مَہلان (مَملان؟) [بملانْ بالکسر در برہان قاطع و فرہنگ ناصری۔ ادارہ] نے تبریز میں غز سرداروں کی ایک بڑی تعداد کا قتل عام کرایا (ابن الاثیر: ۹: ۲۷۰ [تاریخ درست نہیں ہے۔ ابن الاثیر طبع سوم، ۷: ۳۰۰ میں اس واقعے کی تاریخ ۴۲۳ھ دی ہے اور وہی درست ہے۔ ادارہ]؛ ۴۳۴ھ میں زلزلے کے باعث تبریز تباہ ہو گیا اور امیر (غالباً یہی امیر [وہسودان۔ ادارہ]) سلجوقی غزوں کے خوف سے اپنے ایک اور قلعے میں چلا گیا (ابن الاثیر: ص ۳۵۸ [طبع سوم، ۸: ۳۶۔ ادارہ])؛ ۴۳۸ھ میں ناصر خسرو جب تبریز پہنچا تو وہاں سیف الدولہ و شرف المِلّۃ ابو منصور وہسودان بن محمد (مَملان؟) مولٰی امیرالمومنین، کو بادشاہ پایا۔ ۴۴۶ھ میں تبریز کے بادشاہ امیر ابومنصور وہسودان بن محمد الرَوّادی نے طغرل کی اطاعت قبول کی (کتاب مذکورہ ۹: ۴۰۰)۔

تبریز صدر اسلام میں: ابن خُرّداذبہ، ص ۱۱۹؛ بلاذری، ص ۳۳۱؛ طبری، ۳: ۱۱۷۱؛ ابن الفقیہ، ص ۲۸۵؛ بلکہ اِصْطَخْری (ص ۱۸۱) تک بھی تبریز کا ذکر آذربایجان کے چھوٹے شہروں ہی میں کرتے ہیں البتہ المقدسی [ص ۳۷۸۔ ادارہ] تبریز کی تعریف میں رطب اللّسان نظر آتا ہے اور اس کا معاصر ابن حَوقل (نواح ۳۶۷ھ / ۹۷۷ - ۹۷۸ء) اسے آذربایجان کا سب سے زیادہ آباد شہر بتاتے ہوئے لکھتا ہے "خرید و فروخت بکثرت ہوتی ہے اور "ارمنی" نام کے پارچات بنانے کے کارخانے ہیں" [مگر قب طبع جدید، ص ۳۳۶ س ۱۸۔ ادارہ]؛ ابن مِسْکَوَیہ (م ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) لکھتا ہے کہ "تبریز ایک شاندار شہر ہے، اس کے گرد مضبوط فصیل ہے اور یہ درخت زاروں اور باغوں سے گھرا ہوا ہے"۔ وہ کہتا ہے کہ "اس کے باشندے شجاع، جنگجو اور امیر ہیں"۔ ناصر خسرو کے قول کے مطابق ۴۳۸ھ میں شہر کا کل رقبہ ۱,۴۰۰ × ۱,۴۰۰ قدم تھا جو تقریباً ایک مربع

میل کے صرف تیسرے حصے کے برابر ہوتا ہے۔

عہد سلاجقہ: سلاجقۂ کبار کے زمانے میں تبریز کا ذکر شاذ ہی آتا ہے۔ اس کے قرب و جوار میں طُغرِیل نے خلیفۂ وقت کی بیٹی (راحة الصدور، ص ۱۱۱) سے شادی رچائی تھی۔ سلطان بَرکیارُق (Barkiyaruk) اور اس کے بھائی محمد میں منازعت ہوئی تو وہ ۴۹۴ھ میں تبریز کے جنوبی پہاڑی علاقے میں چلا گیا مگر جب بھائیوں میں صلح ہو گئی تو تبریز محمد کے حوالے ہوا۔ اس نے ۴۹۸ھ میں سعدالملک کو وہاں اپنا وزیر مقرر کیا۔ ۵۰۰ھ میں الامیر سُقمان القُطبی کو ہم تبریز کا مالک و مختار پاتے ہیں۔ یہ شاہانِ اَرمینیہ (شاہِ ارمن) کے خاندان کا بانی تھا، جس نے ۴۹۳ھ سے ۶۰۳ھ تک اَخلاط میں حکومت کی۔

سلجوقیانِ عراق کی اس شاخ کے عہد میں جن کا صدر مقام ہَمَدان تھا، آذربایجان نے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ ۵۱۴ھ میں سلطان محمود نے کچھ وقت تبریز میں اس غرض سے گذارا کہ وہاں کے باشندے، جو گُرجیوں کے حملوں سے گھبرا گئے تھے، مطمئن ہو جائیں۔ اس زمانے میں آذربایجان کے اتابک کا نام کُن تُوغدی تھا۔ ۵۱۵ھ میں اس کی موت کے بعد امیر مَراغہ، آقسُنقُر احمد ابلی، نے طُغریل (برادر سلطان) سے تبریز چھین لینے کی کوشش کی، لیکن اس ساز باز کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ محمود نے امیر جیوش موصل کو آذربایجان کا حاکم مقرر کیا، جو ۵۱۶ھ میں تبریز کے دروازے پر مارا گیا۔ محمود کے انتقال (۵۲۵ھ) کے بعد اس کے بھائی مسعود نے تبریز پر قبضہ کر لیا جہاں داؤد بن محمود نے اس کا محاصرہ کیا۔ آخرکار داؤد نے تبریز پر قابو پا لیا اور اس شہر میں رہ کر ایک وسیع ریاست پر، جس میں آذربایجان، اَرّان اور اَرمینیہ شامل تھے، حکومت کرتا رہا (۵۲۶ھ تا ۵۳۳ھ)۔ بعد میں صوبہ ہائے اَرّان اور آذربایجان طغریل اول کے پرانے غلام اتابک قرہ سُنقُر کے حوالے کر دیے گئے۔ اس کا پایۂ تخت غالباً اردبیل تھا (ابن الاثیر، ۱۱: ۵۲)۔ وہ ۵۳۵ھ میں فوت ہوا، تو امیر جاؤلی (چاولی) الطُغریلی اس کا جانشین بنا، لیکن بہت ہی جلد خاندانِ اتابکیہ، جو اس ولایت میں ۶۲۲ھ تک حکومت کرتا رہا، اس کے بانی ایلدِگیز نے آذربایجان میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ آل ایلدِگز کی قوت کا مرکز پہلے پہل شمال مغربی آذربایجان میں تھا۔ اس زمانے میں تبریز، مراغہ کے احمد ابلی امیروں کے قبضے میں آ چکا تھا، اس لیے کہ کہیں ۵۷۰ھ میں جا کر اتابک پہلوان بن ایلدِگیز نے فلک الدین سے، جو آقسُنقُر بن احمد ابلی کا پوتا تھا، تبریز چھین کر اپنے بھائی قِزِل ارسلان کو دیا تھا۔ قزل ارسلان کی اتابکی کے زمانے میں (۵۸۲ھ تا ۵۸۷ھ) تبریز قطعی طور پر صوبۂ آذربایجان کا پایۂ تخت قرار پا گیا۔

۶۰۲ھ میں امیر قرہ سنقر علاءالدین احمد ابلی نے اردبیل کے اتابک سے ساز باز کر کے قزل ارسلان کے جانشین، عیاش مزاج، ابوبکر سے تبریز چھین لینا چاہا۔ یہ کوشش ناکام رہی اور قرہ سنقر اپنے علاقے مراغہ سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔

ایلدگیزی شہزادے بڑے ٹھاٹھ سے رہا کرتے تھے۔ اس کا اندازہ ان قصائد کے مطالعے سے ہو سکتا ہے، جو نظامی اور خاقانی جیسے شعراء نے ان کی شان میں لکھے۔ لیکن نَخجُوان [رک بآں] کے کھنڈروں کے سوا ان کے عہد کی عمارتوں کا کوئی نشان ہمیں معلوم نہیں۔ ان کے جانشینوں کی سیاسی کمزوری کی تصدیق اس واقعے سے ہو سکتی ہے جو تاریخ گرجستان (جارجیا) میں درج ہے اور ۱۲۰۸ء تا ۱۲۱۰ء (۶۰۵ھ تا ۶۰۷ھ) میں پیش آیا۔ ایوانی (Iwane) اور زَخارہ (Zak'hare) ملکۂ تمر (Thamar) کے دو جرنیل تھے، جنھوں نے ایک

پرخطر غارت گرانہ سہم کے سلسلے میں تمام شمالی ایران میں جرجان تک یلغار کی۔ گرجستان (جارجیا) کے لشکر نے مرلند سے آ کر تبریز "T'awrēž" والوں سے زر فدیہ تو وصول کیا لیکن اور کسی طرح ملک کے امن میں خلل انداز نہیں ہوئے۔ شہر میں تھوڑی سی فوج چھوڑ دی گئی تھی، جو یلغار پر جانے والی فوج کی منتظر رہی۔ اس واقعے کا ذکر اسلامی ماخذ میں نہیں ملتا، لیکن کہانی کے جزئیات سے اس کی صحت کے متعلق کچھ نہ کچھ اعتماد ضرور پیدا ہوجاتا ہے، قب بروسہ Brosset : *Histoire de la Géorgie*، ۱ : ۴۷۳۔

مغول: ۶۱۷ھ کے موسم سرما میں مغول تبریز کی دیواروں کے سامنے نمودار ہوئے۔ عاجز و ضعیف اَتابک ازبک بن پہلوان نے ایک رقم کثیر بطور زر فدیہ ادا کر کے انہیں واپس جانے پر رضامند کیا۔ اگلے سال وہ پھر آ دھمکے، تو اتابک نخچوان کی طرف بھاگ گیا لیکن بہادر شمس الدین الطغرائی نے مقابلہ کرنے کا کچھ بندوبست کیا اور مغول دوبارہ فدیہ لے کر چلے گئے۔ اس کے بعد ازبک تبریز میں واپس آ گیا۔ ۶۲۱ھ میں مغولستان سے مغولوں کا ایک اور گروہ آ پہنچا اور ازبک سے یہ مطالبہ کیا کہ تبریز میں جتنے خوارزمی موجود ہیں ان کے حوالے کر دیے جائیں۔ ازبک نے بلا چون و چرا فوراً اس کی تعمیل کر دی۔

جلال الدین: خوارزم شاہ بہت جلد مراغہ سے آ پہنچا اور ۲۷ رجب ۶۲۲ھ کو شہر میں داخل ہوا جسے ازبک پھر چھوڑ گیا تھا۔ باشندگان شہر بے حد خوش ہوئے کہ ایک مرد شجاع ان کی حفاظت کو آ گیا، خصوصاً اس لیے کہ جلال الدین کو اپنی شخصی قوت و عظمت دکھانے کا موقع بھی جلد مل گیا اور وہ یوں کہ ایک سہم تو اس نے تفلیس کے خلاف بھیجی، اس کے علاوہ غارت گر ترکمانوں کو، جو قبیلۂ اَیوا (الاَیوائیۃ) کے لوگ تھے، قرار واقعی سزا دی۔ جلال الدین نے ملکہ سے، جو پہلے ازبک کی بیوی تھی، شادی کر لی اور تبریز پر چھے سال حکمرانی کی۔ لیکن اس مدت کے بعد اس کی سوء سیرت اور قبح تدبیر کی وجہ سے اس کے وقار کو بڑا دھکا لگا (ابن الاثیر، ۱۲ : ۳۲۳)۔ ۶۲۷ھ ہی میں قبیلۂ قوش یلوہ (؟) کے ایک ترکمان سردار نے جو رُوئین دِز (نزد مراغہ) کا والی تھا تبریز کے نواح میں لوٹ مار کی جرأت کی۔ ۶۲۸ھ میں جلال الدین آذربایجان سے چلا گیا اور منگولوں نے تمام صوبے پر بشمول تبریز قبضہ کر لیا۔ "شہر تبریز بلاد آذربایجان کا دل (اصل) ہے، [کیونکہ] ہر شخص کا مرجع اسی کی اور اس کے باشندوں کی طرف ہے۔" (ابن الاثیر : طبع ٹورنبورغ، ۱۲ : ۳۲۸؛ طبع ۱۳۰۳ھ، ۱۲ : ۱۹۶، ص ۶)۔ مغولوں کے 'ملک' (جورماغون نوین) نے زعمائے شہر کو طلب کیا (صرف شمس الدین الطغرائی جگہ سے نہ ہلا) اور شہر پر ایک بھاری تاوان عاید کر دیا۔ پارچہ بافوں کو حکم ہوا کہ وہ بڑے بادشاہ (اوکتای Ügedei) کے لیے خطائی کپڑے تیار کریں۔ اس کے علاوہ سالانہ خراج بھی مقرر کر دیا۔ گیُوک کے عہد سلطنت سے اَرّان اور آذربایجان کی حاکمی اور ملکی کا عہدہ ملک صدرالدین کے ہاتھ میں تھا جو مغولوں کا ایک ایرانی حلیف تھا۔ قب جہان کشای، طبع محمد قزوینی، G.M.S.، ۲ : ۲۵۵۔

ایلخانی مغول: ۶۵۳ھ (۱۲۵۶ء) میں ہلاکو فتح بغداد کے بعد آذربایجان آیا اور مراغہ [زَنگ بان] میں سکونت اختیار کی۔ ۶۶۱ھ (۱۲۶۲-۱۲۶۳ء) میں شمالی قفقاز میں برکای کی فوجوں سے شکست کھانے کے بعد ہلاکو تبریز واپس آیا اور اس نے قپچاق اصل کے تجار کو، جو وہاں مقیم تھے، قتل کرا دیا۔ ۶۶۲ھ

(۱۲۶۴ء) میں جاگیروں کی جدید تقسیم کے وقت ہلاکو نے صوبۂ تبریز کی نظامت پر ملک صدرالدین کو مستقل کر دیا۔

اباقا (۶۶۳ھ تا ۶۸۰ھ) کے دور حکومت میں تبریز کو سرکاری طور پر پایۂ تخت قرار دیا گیا اور اَلجایتو کے زمانے تک اباقا کے جانشینوں کے وقت میں بھی شہر کی یہ حیثیت قائم رہی۔ ۶۸۸ھ (۱۲۸۹ء) میں بعہد اَرغون اس کے یہودی وزیر سعدالدولہ نے اپنے عمزاد بھائی ابومنصور کو تبریز کا حاکم مقرر کر دیا۔ کیخاتو کے زمانے میں ولایت تبریز کی آمدنی کا اندازہ ۸۰ تومان کے قریب لگایا گیا۔ ۶۹۳ھ (۱۲۹۴ء) میں تبریز میں نوٹ (یعنی چاؤ) کے جاری ہونے پر بغاوت ہو گئی۔ غازان خان کے زمانے میں تبریز کی شان و شوکت معراج کمال کو پہنچ گئی۔ بادشاہ ۶۹۴ھ (۱۲۹۵ء) میں شہر میں داخل ہوا اور اس محل میں اقامت اختیار کی جو ارغون نے شہر کے مغربی جانب موضع شام میں آجی چای کے بائیں کنارے پر تعمیر کرایا تھا (اس فارسی نام کی قدیم صورت "شَنْب" بمعنی گنبد تھی [کاترمیر (Quatermère)، *N.E.*، شمارہ ۱۴، ص ۳۱: گنبددار عمارت] لیکن چودھویں صدی ہی میں اسے 'شام' کہنے لگے تھے، قب نزهة القلوب)۔ فوراً ہی یہ احکام جاری ہوئے کہ بتکدے، گرجے، یہودیوں کے معابد اور آتشکدے منہدم کر دیے جائیں، لیکن کہتے ہیں کہ اگلے ہی سال یہ احکام ارمنی بادشاہ ہیثم (Hethum) کی درخواست پر منسوخ کر دیے گئے۔ ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء میں ملک شام کی مہم سے واپس آنے کے بعد غازان نے تعمیرات کا ایک طویل سلسلہ شروع کیا۔ اس کا ارادہ تھا کہ مذکورۂ بالا شام [شَنْب] کو اپنی آخری آرام گاہ بنائے۔ یہاں ایک عمارت بنائی گئی جس کا گنبد، سلطان سنجر کے گُنبد واقع مرو سے بھی جو اس وقت اسلامی دنیا میں بلند ترین عمارت سمجھی جاتی تھی، زیادہ بلند تھا۔ اس گنبددار مقبرے کے حوالی میں ذیل کے ابواب البِر (عمارات خیریہ) بنوائے گئے: ایک مسجد جامع، دو مدرسے (ایک مدرسۂ شافعیہ اور دوسرا مدرسۂ حنفیہ)، "دارالسیادة" (سادات کے لیے دارالاقامة)، دارالشفاء، مراغہ کے طرز کی ایک رصدگاہ، ایک بیت الکتب، ایک بیت القانون (archives)، ایک بیت المتولی، آب نوشی کے لیے ایک حوض خانہ، جس کے ساتھ گرمابۂ سبیل تھا [تاریخ مبارک غازانی، *G.M.S.*، ص ۲۰۹، ادارہ]؛ ان اداروں کے اخراجات کے لیے ایسے اوقاف علٰحدہ کر دیے گئے جن کی آمدنی ایک سو تومان زر [یہ زیادہ۔ ادارہ] تھی (وصاف [ص ۳۸۴۔ ادارہ])۔ نئے شہر کے ہر دروازے پر ایک ایک کاروانسرائے، چہار بازار اور حمام تعمیر کرائے۔ دور دراز ملکوں سے میوہ دار درخت اور [پودے، پھول اور غلے کے بیج ("ریاحین و حبوبات")] منگوا کر لگوائے گئے۔

خود شہر تبریز میں اہم اصلاحات کی گئیں۔ اس وقت تک اس کی بیرونی فصیل ("بارو") صرف چھے ہزار 'گام' (قدم) تھی، جہان نما میں بجای گام قُلاج یعنی "fathom" [= ۶ فٹ، سیدھے خط میں پھیلے ہوئے ہاتھوں کا طول ۔ ادارہ] آیا ہے۔ غازان نے نئی دیوار بنوائی جو لمبائی میں پچیس ہزار گام (۴ ۱/۲ فرسخ) تھی۔ تمام باغات، کوہ وَلیان، اور سنجران کے آباد محلے شہر میں شامل کر لیے گئے۔ فصیل کے اندر کوہ وَلیان (حالیہ کوہ سرخاب یا عینل زینل) کی ڈھلانوں پر مشہور و معروف وزیر رشیدالدین نے متعدد نہایت خوبصورت عمارتیں بنوائیں، اسی لیے اس علاقے کا نام "ربع رشیدی" مشہور ہو گیا (نزهة القلوب، ص ۷۶)۔ رشیدالدین کا ایک خط اب تک محفوظ ہے جس میں اس نے اپنے بیٹے کو لکھا تھا کہ وہ ملک

روم سے چالیس رومی غلام اور کنیزکیں بھیجے، تاکہ وہ [جوار ربع رشیدی کے باغ کے پانچ میں سے ایک ترپے میں - ادارہ] انھیں آباد کر سکے (قب براؤن : *A Hist. of Pers. Liter.*، ۳ : ۸۲ [و مکاتیب رشیدی، ص ۳۰ - ادارہ]) ۔

گویا اس اس کو یقینی طور پر ثابت کرنے کے لیے کہ اس وسیع سلطنت کا، جو دریاے جیحون سے لے کر مصر تک پھیلی ہوئی تھی، تبریز ہی اصلی مرکز تھا، اس وقت کے طلائی اور نقرئی سکوں اور پیمانوں (کَیلَة، گز) کا معیار تبریز کے مقرر کردہ معیار کے مطابق معین کیا گیا (ڈوسان، ۴ : ۱۴۴، ۲۷۱ تا ۲۷۷، ۳۵۰، ۳۶۶ تا ۳۶۹ [و تاریخ غازانی ص ۲۸۲-۲۹۱ - ادارہ]) ۔

۷۰۳ھ (۱۳۰۴ء) میں غازان خان کو بڑی شان و شوکت کے ساتھ قبۂ شام میں دفن کیا گیا ۔ ۷۰۵ھ (۱۳۰۵ء) میں اس کے جانشین اُلجایتو کو سلطانیہ [زنگ بان] میں ایک اور پاے تخت بنانے کا خیال پیدا ہوا، لیکن باشندوں کو وہاں لے جانا کوئی آسان کام نہ تھا ۔ ۷۱۰ھ (۱۳۱۰ء) میں ہم دیکھتے ہیں کہ قپچاق ازبکوں کے سفیر تبریز کے لمبے راستے ہی سے آئے اور انھوں نے چھوٹا راستہ موغان-اردبیل-سلطانیہ اختیار نہ کیا ۔ یہ بھی یاد رہے کہ تاج الدین علی شاہ (وزیر از ۷۱۱ھ - ۱۳۱۲ء) نے تبریز ہی میں (محلۂ مہاد مہین کے باہر) ایک عالیشان مسجد کی تعمیر شروع کر دی تھی ۔

۷۱۷ھ (۱۳۱۷ء) میں ابوسعید کا زمانہ تھا کہ وزیر رشید الدین سبکدوش ہو کر تبریز واپس آیا اور اگلے سال تبریز سے نکلا تو اس کو موت نے آ لیا ۔ اس کے املاک و جائداد کو ضبط کر لیا گیا اور ربع رشیدی کو لوٹ لیا گیا (براؤن، ۳ : ۷۱) ۔ اس کے بیٹے غیاث الدین نے، جسے ابوسعید نے خود قلمدان وزارت سپرد کیا، ربع رشیدی کی توسیع جاری رکھی، البتہ پاے تخت سلطانیہ ہی رہا ۔ اس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ ابوسعید گنبد سلطانیہ ہی میں دفن ہوا، جو اس کے حکم سے تعمیر ہوا تھا (ڈوسان، ۴ : ۷۲۰) ۔

جب ۷۳۶ھ (۱۳۳۶ء) میں اس کے جانشین آرپہ کو تغتو (صواب بجاے بغتو) کی جنگ میں شکست ہوئی تو علی پادشاہ اویرات Oirat فاتح کے ہاتھوں آرپہ کا وزیر غیاث الدین قتل ہوا ۔ رشید الدین کے گھرانے کا مال و متاع اہل تبریز نے لوٹ لیا ۔ اس موقع پر بیش بہا نوادر اور قیمتی کتابیں غائب ہو گئیں ۔

جلائر اور چوپانی : ان ہنگاموں کی وجہ سے جو فوضویت ('انارکی') پھیلی تو جلائر (ایلخانی) خاندان، جس کی قسمت کا تعلق تبریز سے بہت گہرا تھا، عروج پذیر ہوا ۔ ۷۳۹ھ (۱۳۳۹ء) میں حسن بزرگ جلائر نے اپنے نامزد امیدوار سلطان محمد کو تبریز کے تخت پر بٹھایا ۔ اگرچہ یہ واقعہ محض عارضی حیثیت رکھتا تھا، لیکن پرانے پاے تخت کی اولیت کی بحالی اس سے ضرور نمایاں ہوتی ہے ۔ حسن کوچک چوپانی اپنے نامزد امیدواروں کے ساتھ بہت جلد موقع پر آپہنچا ۔ حسن بزرگ بغداد چلا گیا اور حسن کوچک ۷۴۰ھ (۱۳۴۰ء) نے سلیمان خان کو تخت پر بٹھا دیا اور عراق عجم، آذربایجان، اَرّان، موغان اور گرجستان پر اس کی حکومت قائم ہو گئی ۔ حسن کوچک کے جانشین اس کے بھائی اشرف نے ۷۴۴ھ (۱۳۴۴ء) میں ایک جدید نمائشی بادشاہ انوشیروان کی سلطنت کا اعلان کر کے اسے تو سلطانیہ میں بٹھا دیا، خود تبریز میں حقیقی حکمران کی حیثیت سے مقیم رہا اور فارس تک اپنی سلطنت کو وسعت بھی دی ۔ اس کی تحصیلات (گوناگون باز) اور ظلم و ستم کے خلاف جانی بیگ

خان تاتاریوں کے اردوے ازرق یا نیلے لشکر Blue Horde (قبچاق شرقی) کے سردار نے ''انسانیت کے نام پر دخل اندازی'' کی۔ اشرف کو خوی اور مرند میں شکست ہوئی اور اس کا سر تبریز کی ایک مسجد کے دروازے پر لٹکوایا گیا (۷۵۶ھ / ۱۳۵۵ء)۔ وزیر اخی جوق کو جانی بیگ آذربایجان میں چھوڑ آیا تھا، اس نے محسوس کیا کہ اس کا اختیار و اقتدار کسی طرف سے خطرے میں ہے۔ اویس بن حسن بزرگ جلائری نے، جو بغداد سے آیا تھا، تبریز پر عارضی قبضہ کر لیا۔ اخی جوق اسے وہاں سے بھگا کر فارغ ہوا ہی تھا کہ فارس کا مبارز الدین محمد مظفری، جس سے جانی بیگ نے تقاضا کیا تھا کہ اس کی سیادت قبول کر لے، ناراض ہو کر شیراز سے آیا اور اخی جوق کو میانہ کے مقام پر شکست دے کر تبریز پر قابض ہو گیا (۷۵۸ھ /۱۳۵۷ء)۔ دو سال بعد اسے اویس نے مار بھگایا (قب تاریخ گزیدہ، طبع وقفیۂ گب، ص ۶۷۷ تا ۶۷۹، ۷۱۰ تا ۷۱۷) اور بعد میں جلد ہی تبریز پر قبضہ کر کے اخی جوق کو قتل کر ڈالا۔

سلطان اویس کی وفات (۷۷۶ھ / ۱۳۷۷ء) کی خبر فارس میں پہنچی تو شاہ شجاع، جو مبارزالدین کا جانشین تھا، شیراز سے تبریز کی طرف بڑھا، تاکہ اس پر قبضہ کر لے۔ چنانچہ حسین بن اویس کو شکست دے کر تبریز پر قابض ہو گیا، لیکن اس کے چند ماہ بعد ہی اوجان میں بغاوت ہوگئی اور شجاع کو مجبوراً شہر خالی کرکے وہاں سے ہٹ جانا پڑا۔ حسین بغیر خون بہائے دوبارہ شہر پر قابض ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلطانیہ شمال مغرب میں خاندان مظفر کی سلطنت کی انتہائی حد تھا۔ (تاریخ گزیدہ، ص ۷۲۳ تا ۷۲۵)، ۷۸۳ھ (۱۳۸۲ء) میں حسین جلائر تبریز میں قتل ہو گیا اور اس کا بھائی سلطان احمد آذربایجان میں بادشاہ بنا، لیکن اس کا دور حکومت مختصر ہی تھا، کیونکہ اس واقعے کے تھوڑے ہی عرصے بعد یہاں تیمور آ دھمکا۔

خاندان جلائر کے غیرمسلسل عہد حکومت اور انقلابات کے باوجود انہیں اہل تبریز کی ہمدردی ہمیشہ حاصل رہی۔ شیروان شاہ اور رؤساے قرہ قویونلو اس خاندان کے حقوق کو صراحۃً تو نہیں مگر ضمنی طور پر تسلیم کرتے رہے۔ تبریز میں ان کے عہد کی عمارات میں سے ایک تو وہ مقبرہ ہے، جسے دمشقیّہ کہتے ہیں۔ ایک عمارت سلطان اویس کے وقت کی ہے۔ بقول کلاویخو (Clavijo)، (طبع Sreznewski، ص ۱۶۹)، اس عمارت میں بیس ہزار کمرے تھے ("camaras apartodas ê apartemientos") اور اسے دولت خانہ کہا کرتے تھے ("Tolbatgana ...... la casa de la ventura")؛ قب Markow: Katalog Djalair. monet، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء، ص I تا xliv: history of the Djala'irs — سالہاے ذیل میں جو سکے جلائروں نے تبریز میں مضروب کرائے ان سے ہم واقف ہیں: حسن بزرگ — ۷۵۷ھ، اویس — ۷۶۲ھ سے ۷۶۶ھ تک تمام سال و ۷۶۹ء و ۷۷۰ء، حسین — ۷۷۷ھ سے ۷۸۱ھ تک کے تمام سال، احمد — ۷۸۵ و ۸۱۰۔

دور تیمور: ۷۸۶ھ میں جب تیمور نے ایران پر پہلی دفعہ حملہ کیا تو سلطانیہ پر قبضہ کرنے کے بعد وہ سمرقند واپس چلا گیا۔ اس کے حریف کبیر توقتمیش خان نے، جو آلتون اردو سے تعلق رکھتا تھا، فوراً ہی، یعنی ۷۸۷ھ (۱۳۸۵ء) میں ایک مہم دربند کی راہ سے آذربایجان کے خلاف بھیجی۔ حملہ آوروں نے تبریز پر قبضہ کر لیا، کیونکہ امیر ولی (سابق شاہ جرجان [قب تغا تیمور] جسے تیمور نے وہاں سے نکال دیا تھا)

اور خانِ خلخال نے شہر کے دفاع کا انتظام اچھا نہ کیا تھا ۔ حملہ آوروں نے باشندوں کو لوٹ لیا اور بہت سوں کو (جن میں کمال خُجندی شاعر بھی تھا قیدی بنا کر) دربند کی طرف لوٹ گئے (ظفر نامہ ۱ : ۳۹۲؛ براؤن : Hist. Persian Literature ۳ : ۳۲۱)۔

سلطان احمد جلائر تبریز پر قابض ہوا ہی تھا کہ اسے تیمور نے ۷۸۸ھ میں پھر نکال دیا ۔ اس دفعہ تیمور مسلمانوں کی حفاظت کرنے کے بہانے سے دوبارہ آیا تھا ۔ تیمور نے شام غازان میں ڈیرے ڈال دیے اور تبریز کے باشندوں پر ایک تاوان (''مالِ امان'') لگا دیا؛ قب ظفر نامہ، ۱ : ۳۹۸؛ العینی نے تیمور پر زیادہ سختی سے لے دے کی ہے؛ قب مارکوف (Markov) : Catalogue ، ص xxvii)۔

۷۹۵ھ (۱۳۹۲ء) میں ''الوس ھلاگو'' (''تخت ھولاگو'') کی ایالت ، جس میں آذربایجان، الرّے، گیلان، شیروان، دربند ، اور ایشیاے کوچک کے ممالک شامل تھے، میران شاہ کو تفویض ہوئی (کتاب مذکور، ۲ : ۶۲۲ [قب ظفر نامہ، ۱ : ۳۸۷ ''از دربند باکو تا بغداد و از ھمدان تا روم'' نیز قب ج ۱ : ص ۶۲۳ - ادارہ] اور تبریز اس علاقے کا پاے تخت قرار پایا ۔ تین سال کے بعد اس شہزادے کو خللِ دماغ کا عارضہ ہو گیا اور اس نے بہت سی دیوانگی کی باتیں کیں (بے گناہوں کا قتل، عمارتوں کی تباہی، کتاب مذکور، ۲ : ۲۰۰ و ۲۱۳ اور براؤن : کتاب مذکور، ۳ : ۱۷۰)؛ ھندوستان سے واپس آتے ہی تیمور ۸۰۲ھ میں آذربایجان کی طرف روانہ ہوا اور جن لوگوں نے میران شاہ کے فسق و فجور میں حصہ لیا تھا، ان سب کو قتل کروا دیا۔

۸۰۶ھ میں میران شاہ کے لڑکے مرزا عمر کو ''تخت ھلاگو'' کی ایالت سپرد کی گئی اور مغرب میں جو علاقہ تیمور نے فتح کیا تھا وہ بھی انھیں ممالک میں شامل کر دیا گیا ۔ میران شاہ کو (جو آران میں تھا) اور اس کے بھائی ابوبکر کو (جو عراق میں تھا) مرزا عمر بن میران شاہ کے تابع کر دیا گیا ۔ تیمور کی وفات کے بعد عمر اور ابوبکر کے درمیان طویل جنگ چھڑ گئی ۔ ۸۰۸ھ میں ابوبکر تبریز سے دو سو عراق تومان کا پیشکش وصول کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ عمر تبریز میں واپس آ گیا، لیکن اس کے ترکمانوں نے لوگوں کو بےحد تنگ کیا اور ابوبکر نے تبریز پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ وہ شہر چھوڑ کر گیا ہی تھا کہ ترکمان باغی، بسطام جاگیر، شہر میں آ گھسا، لیکن شیخ ابراھیم والیِ شیروان [رک بآن] کے پہنچ جانے پر وہ بہت جلد پسپا ہو گیا ۔ ۸۰۹ھ میں شیخ ابراھیم نے سلطان احمد جلائر کو تبریز کا حقیقی بادشاہ سمجھتے ہوئے یہ علاقہ اسے دے دیا ۔ اس موقع پر لوگوں نے بڑی خوشیاں منائیں ۔ قب مطلعِ سعدین، ترجمہ قاترمیر، N.E. ، ۱۴ : ۱۰۹ [مطلع طابع لاھور، ص ۱۲ ببعد۔ادارہ] ۔ ۸ ربیع الاول کو ابوبکر پھر شام غازان میں آ موجود ہوا ، لیکن اسے شہر میں جانے کی ہمت نہ ہوئی، کیونکہ وہاں طاعون زوروں پر تھا۔

آخری واقعات سے کچھ عرصہ پہلے ھنری سوم والیِ قشتالہ (Castile) کا سفیر کلاویخو بھی کچھ عرصے (۱۱ تا ۲۰ جون ۱۴۰۴ء اور چند وقفوں کے ساتھ ۲۸ فروری تا ۲۲ اگست ۱۴۰۵ء یعنی ۸۰۶ھ کے اختتام سے ۸۰۸ھ کے شروع تک) تبریز میں رہا ۔ اگرچہ تبریز طرح طرح کی مصیبتوں میں سے گذر چکا تھا ، تاھم شہر میں بڑی رونق تھی اور تجارت کا کاروبار خاصا تھا ۔ کلاویخو تبریز کے بازاروں، منڈیوں اور عمارتوں کی تعریف کرتا ہے۔

قرہ قویونلو : یکم جُمادی الاولٰی ۸۰۹ھ کو قرہ یوسف ، ترکمانِ قرہ قویونلو، نے رود ارس پر ابوبکر کو شکست فاش دی ، جس نے اپنی پسپائی میں تبریز کو خوب لوٹا اور اس کے لشکریوں کی

لوٹ مار سے کوئی چیز، کیا مال، کیا جان، محفوظ نہ رہ سکی، قب مطلع السعدین، ص ۱۱۰ [وہی کتاب، طبع لاہور، ص ۹۳]۔ قرہ یوسف سلطانیہ تک بڑھا اور اس شہر کی آبادی کو تبریز، اردبیل اور مراغہ لے گیا۔ ابوبکر جلد ہی آذربایجان میں واپس چلا آیا، لیکن قرہ یوسف نے بسطام کی مدد سے اسے سرد رود کے مقام پر (جو تبریز سے پانچ میل جنوب میں ہے) شکست دی۔ اس لڑائی میں میران شاہ مارا گیا اور تبریز ہی میں سرخاب کے قبرستان میں دفن ہوا [مطلع (سمرقندی)، طبع لاہور، ص ۱۱۲ تا ۱۱۶۔ ادارہ]۔

ازسرِ نو تقسیم مملکت کے بارے میں قرہ یوسف کو وہ تمام قراردادیں یاد تھیں جو اس نے سلطان احمد سے اس وقت کی تھیں، جب وہ دونوں مصر میں جلا وطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے، اس لیے اس نے حکمت عملی سے کام لیا اور اپنے بیٹے پیر بداغ کو، جو سلطان احمد کا لے پالک بیٹا سمجھا جاتا تھا، بڑی دھوم دھام سے تبریز کے تخت پر بٹھا دیا (مطلع (سمرقندی) [۲ : ۱ : ۲۱۳] کے مطابق قرہ یوسف نے ۸۱۳ھ تک پیر بداغ کو "خان" کا خطاب نہیں دیا)۔ احمد نے ظاہری طور پر تو گویا اس بندوبست کو قبول کر لیا، لیکن جب قرہ یوسف ارمینیہ میں گیا ہوا تھا، اس نے تبریز پر قبضہ کر لیا۔ اسد (؟) کی لڑائی میں جو تبریز سے دو فرسخ پر ہے [بتصریح مطلع (سمرقندی)، ۱ : ۱۹۵۔ ادارہ] سلطان احمد کو قطعی شکست ہوئی (۲۸ ربیع الآخر ۸۱۳ھ/ ۱۴۱۰ء)۔ اسے قرہ یوسف نے قتل کیا اور وہ دمشقیہ میں ماں اور بھائی کے پہلو میں دفن کر دیا گیا، اس موقع پر بھی لوگوں کی ہمدردی جلائر کے آخری بادشاہ ہی کے ساتھ تھی۔ قب (ہوار) (Huart): *La fin de la dynastie des Ilkhaniens*, در *Journ. As.* اکتوبر ۱۸۷۶ء، ص ۳۱۶—۳۶۲۔

تبریز وہ مرکزی مقام تھا جہاں سے قرہ یوسف اپنی مہمیں بھیجا کرتا تھا۔ اور اس حیثیت سے اسکا ذکر باقاعدہ آ رہا ہے۔ ۸۱۷ھ میں سلطان شاہ رُخ بن تیمور نے قرہ یوسف کے بڑھتے ہوئے اقتدار سے خائف ہوکر اس کے خلاف پہلی مرتبہ فوج کشی کی، لیکن رَے سے آگے نہ بڑھا [مطلع (سمرقندی)، ۲ : ۱ : ۲۳۷ و ۲۶۳۔ ادارہ]؛ (قاتر میر: ص ۲۳۸ و ۲۰۰)۔ ۸۱۳ھ / ۱۴۲۰ء میں وہ یورش آذربایجان کے ارادے سے دوبارہ ایک مہم ترتیب دے کر روبراہ تھا کہ اسے قرہ یوسف کی موت کی اطلاع پہنچی (بتاریخ ۷ ذی قعد ۸۲۳ھ/ ۱۲ نومبر ۱۴۲۰ء)۔ ترکمانوں کے لشکر میں فوضویت پھیل گئی اور ایک ہفتے بعد مرزا بایسنغر نے تبریز پر قبضہ کر لیا [مطلع (سمرقندی) ۲ : ۱ : ۳۱۳۔ ادارہ]، قب پرائس (Price): *Chronological Retrospect of the Events of Mahom. History*، لندن ۱۸۲۱ء، ۳ : ۵۳۱ بحوالۂ روضۃ الصفاء و خلاصۃ الأخبار۔ شاہ رخ، قرہ یوسف کے بیٹوں کو ارمینیہ میں شکست دینے کے بعد، ۸۲۴ھ (۱۴۲۱ء) کے موسم گرما میں تبریز پہنچا۔ ۸۳۲ھ میں قرہ یوسف کے بیٹے اسکندر نے سلطانیہ پر قبضہ کر لیا۔ شاہ رخ پھر لاؤ لشکر کے ساتھ شام غازان میں آ دھمکا اور تراکمۂ قرہ قوینلو کو سلماس کے مقام پر شکست دی۔ ۸۲۲ھ کے موسم سرما میں ولایت آذربایجان ابوسعید بن قرہ یوسف کو دے دی گئی، جو شاہ رخ کے دربار میں اطاعت قبول کرنے کی غرض سے آیا تھا۔ اس کے اگلے ہی سال اس کے بھائی سکندر نے اسے مار ڈالا [مطلع (سمرقندی)، طبع لاہور، ۲ : ۶۳۰۔ ادارہ]۔ ۸۳۸ھ (۱۴۳۴ء) کے موسم سرما میں شاہ رخ تیسری مرتبہ آذربایجان میں آیا۔ اسکندر نے مصلحت اس میں سمجھی کہ اس کے سامنے سے ہٹ جائے، لیکن اس کا بھائی جہان شاہ، شاہ رخ سے آ ملا۔ شاہ رخ نے ۸۳۸ھ کا موسم

گرما تبریز میں گذارا اور ۸۳۹ھ (۱۴۳۶ء) کی سردیوں کے شروع ہوتے ہی جہان شاہ کو اخبارات شاہی دے دیے [مطلع (سمرقندی)، طبع لاہور، ۲ : ۶۷۵ و ۶۸۳ و ۶۹۰ـ ادارہ]۔

یہ تھا آغاز ایک ایسے شہزادے کے دور حکومت کا، جس نے تبریز کو ایک ایسی وسیع سلطنت کا پاے تخت بنایا، جس کی وسعت ایشیاے کوچک سے خلیج فارس اور ہرات تک جا پہنچی۔ تبریز کی سب سے شاندار عمارت ''نیلی مسجد (گوک مسجد Gök-masdjid)'' جہان شاہ ہی کا کارنامہ ہے (Berezin کے نزدیک یہ کارنامہ جہان شاہ کی ملکہ بیگم خاتون کا ہے)۔ یہ ممکن ہے کہ تبریز میں سرخاب اور چرنداب کے محلوں میں فرقۂ اہل حق (قب سلطان اسحٰق) کی موجودگی جہان شاہ کے عہد ہی سے شروع ہوئی ہو، جن کے فاسد عقیدوں کے بارے میں قب منجم باشی : ۳ : ۱۵۴۔

آق قوینلو: ۱۲ ربیع الثانی ۸۷۲ھ (۱۰ نومبر ۱۴۶۷ء) کو اوزون حسن بایندری نے، جو آق قوینلو ترکمان قبیلے کا سردار تھا، جہان شاہ پر آرمینیہ میں اچانک حملہ کیا اور [اس کے ایک لشکری نے] جہان شاہ کو قتل کر دیا [مطلع (سمرقندی)، طبع لاہور ۲ : ۱۳۱۰]۔ اسکندر کی دو بیٹیوں نے اپنے درویش بھائی حسین علی کی بادشاہی کا اعلان تبریز میں کر دیا، لیکن بیگم خاتون، بیوۂ جہان شاہ، نے اس تدبیر کو چلنے نہ دیا، تاہم جہان شاہ کے مجذوب بیٹے حسین علی نے (جو دوسری بیوی سے تھا) تبریز پر قبضہ کر لیا اور بیگم خاتون اور اس کے رشتہ داروں کو قتل کرا دیا (منجم باشی)۔

ابو سعید تیموری کی مدد کے باوجود حسن علی کو مرند میں شکست ہوئی [حسین علی بجاے حسن علی در مطلع (سمرقندی)، ۲ : ۱۳۳۱؛ اسی جلد میں ص ۱۳۱۹ پر اسے ''اکبر و ارشد اولاد مرزا جہانشاہ'' کہا ہے۔ ادارہ] اور بعد کے واقعات میں خود ابو سعید کی موت تک نوبت پہنچی۔ ۸۷۳ھ (۱۴۶۸ء) میں اوزون حسن نے تبریز پر قبضہ کر کے اسے اپنا دارالسلطنت بنایا۔ (اس نے اپنے اس فیصلے کی اطلاع عثمانی سلطان کو ایک خط کے ذریعے دی۔ فریدون بک: منشآت)۔

اوزون حسن کے دور حکومت کے بیان کے لیے وینس کے ماخذ بہت مفید ہیں [وینس کا پہلا قونسل (Consul)، جو ۱۴۶۳ء میں تبریز میں آیا، مارکو دا مولینو (Marco da Molino) تھا]۔ گیوسفا باربرو (Giosafa Barbaro) کو جمہوریۂ وینس نے ۱۴۷۳ء میں بھیجا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ تبریز میں خوب چہل پہل اور رونق ہے۔ یہاں تمام ملکوں سے سفراء آتے ہیں۔ باربرو کو عظیم الشان محل کے ایوان میں بلایا گیا، جسے وہ ہشتی (ہشت + ؟) کہتا ہے۔ وینس کا وہ گمنام سوداگر، جو تبریز میں اتنے مؤخر زمانے، یعنی ۱۵۱۴ء (؟) میں آیا تھا، اس وقت بھی اوزون حسن کے عہد کے تزک و احتشام کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ''اس کا ثانی آج تک ایران میں پیدا نہیں ہوا''۔ اوزون حسن ۸۸۲ھ (۱۴۷۸ء) میں فوت ہوا اور مدرسۂ نصریہ میں، جو اس نے تعمیر کرایا تھا، دفن ہوا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا یعقوب بھی اسی جگہ دفن کیا گیا۔ یعقوب نے اپنے عہد حکومت میں، جس کی مدت بارہ برس (۸۸۳ھ تا ۸۹۶ھ) تھی اور جو نسبۃً پرامن زمانہ تھا، بہت سے ادیبوں کو اپنے دربار میں جمع کر لیا تھا (کرد مؤرخ ادریس اس کا دبیر تھا)۔ ۸۸۸ھ میں اس نے باغ صاحب آباد میں وہ محل، جو ہشت بہشت کے نام سے موسوم ہے، تعمیر کرایا۔ (قب تاریخ یعقوب از فضل اللہ روز بہان؛ کتاب خانۂ ملیہ فرانس کا منحصر بفرد قلمی نسخہ Bibl. Nat. de Paris، ancien fonds pers., 101، ورق ۵۰ راست۔ وینس کے سوداگر مذکور نے بھی اس محل (ہشت بہشت، Astibisse) کا حال بیان کیا ہے۔ محل کے بڑے ہال کی چھت پر ایران کی تمام بڑی بڑی لڑائیوں اور سفارتوں وغیرہ کی تصویریں منقش تھیں۔ ہشت بہشت کے متصل ایک حرم بھی تھا، جس میں ایک ہزار عورتوں کے لیے سکونت کی جگہ تھی، نیز ایک وسیع میدان، مسجد اور شفاخانہ بھی تھا، جس میں ایک ہزار مریض رہ سکتے تھے (نیز قب اولیاء، ۲ : ۲۳۹)۔

عہد صفویہ اور ترکی ایرانی جنگیں: اسمٰعیل اول نے ۹۰۶ھ (۱۵۰۰ء) میں شرور کے میدان میں مرزا الوند آق قوینلو پر فتح پائی اور تبریز پر قبضہ کر لیا۔ کہتے ہیں کہ شہر کی دو تین لاکھ کی آبادی میں دو تہائی کے قریب سنی تھے، لیکن صفوی بادشاہ نے لوگوں کو شیعہ بنانے میں زیادہ عرصہ نہ لگایا اور جس کسی نے چوں چرا کی، اس کے خلاف سخت گیری برتی ([قب] عالم آرا، ص ۳۱)۔ آق قوینلو سے اسمٰعیل کو اس قدر نفرت تھی کہ اس نے اپنے پیشرووں کی ہڈیاں نکلوا کر جلوا دیں (تاریخ نگار یعقوب، ورق ۲۰۶ چپ؛ G.M. Angiolello)۔ وینس کا سوداگر مذکور اس مایوسی اور حرمان نصیبی کا ذکر کرتا ہے، جو کئی امیر اور شریف خاندانوں کو نوجوان شہزادے کی عیاشی اور اوباشی کی وجہ سے پیش آئی۔ جب اسمٰعیل الوند کے تعاقب میں ارزنجان کی طرف روانہ ہوا، تو الوند تبریز واپس آنے میں کامیاب ہو گیا اور اپنے مختصر سے قیام میں ''اس نے رعایا اور متمولین پر دست تعدی دراز کیا''۔ (عالم آرا، ص ۳۱)۔

جنگ چالدران (۲ رجب ۹۲۰ھ/ ۲۳ اگست ۱۵۱۴ء) کی وجہ سے عثمانیوں کے لیے تبریز کا راستہ کھل گیا اور اس لڑائی کے نو دن بعد ہی دوقگین اوغلو وزیر اور دفتر دار پیری نے شہر پر قبضہ کر لیا اور ۶ ستمبر کو سلطان سلیم فاتحانہ انداز سے [''بجہت افتخار و مباہات''۔ عالم آرا، ص ۳۲۔ ادارہ] اس شہر میں داخل ہوا۔ شہر میں داخل ہونے کے بعد ترکوں نے نرمی سے کام لیا (براؤن: Pers. Lit. in Modern Times، ص ۷۷)؛ البتہ انھوں نے ان خزانوں پر قبضہ کر لیا جنھیں ایرانی بادشاہوں نے جمع کر رکھا تھا۔ اس کے علاوہ ایک ہزار ماہر کاریگر بھی اپنے ساتھ قسطنطینیہ کو لے گیے۔ سلطان تبریز میں ہفتہ بھر ہی ٹھیرا، کیونکہ اسے اپنے علاقے میں جلد واپس جانا پڑا، اس لیے کہ جان نثاروں نے مہم جاری رکھنے سے انکار کر دیا تھا (ہامر G.O.R : v. Hammer، طبع دوم، ۱ : ۷۲۰)۔

۱۵۱۴ء کے واقعات کی وجہ سے ایرانی بہت کچھ متنبہ ہو گئے اور طہماسپ اول نے اپنا پایۂ تخت اور زیادہ مشرق کی طرف قزوین میں تبدیل کر لیا۔ سفیر وینس الساندری (Alessandri) کی رائے ہے کہ طہماسپ اپنے لالچ کی وجہ سے آق قوینلو کے پرانے پایۂ تخت میں ہردلعزیز نہ تھا۔

اُلامہ غدّار (جو تکّہ ترکمانوں میں سے تھا) کی تحریک پر سلطان سلیمان اول کی افواج نے وزیر اعظم ابراہیم پاشا کے ماتحت ۹۴۱ھ (۱۳ جولائی ۱۵۳۴ء) میں تبریز پر قبضہ کر لیا اور اس کے بعد ییلاق (گرم سیر) اسد آباد (سعید آباد ؟) کو روانہ ہوا۔ ابراہیم پاشا نے شام غازان میں قلعہ بنوانا شروع کیا۔ اُلامہ کو آذربایجان کا والی مقرر کیا گیا۔ طہماسپ کے زمانے میں بھی وہ اس عہدے پر فائز تھا۔ ۲۷ ستمبر کو سلطان سلیمان بہ نفس نفیس تبریز میں وارد ہوا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد اس نے سلطانیہ تک یلغار کی اور بغداد پر قبضہ کر لیا۔ تبریز واپس آنے پر وہ چودہ روز تک علاقے کے نظم و نسق میں مصروف رہا۔ سردی کی شدت کے

باعث ترک واپس چلے جانے پر مجبور ہو گئے اور ایرانی افواج فوراً وان تک بڑھ آئیں۔ ۹۵۵ھ (۲۸ جولائی ۱۵۴۸ء) میں طہماسپ کے بھائی القاص مرزا کی انگیخت پر سلیمان نے تبریز پر دوبارہ قبضہ کر لیا، لیکن یہاں وہ صرف پانچ ہی روز تک ٹھہرا۔ ایرانیوں کی چال یہ تھی کہ حملہ آور کا سامان زیست تمام تباہ کر دیا جائے۔ اس طرح قحط کی وجہ سے ترک پھر ایک دفعہ واپس جانے پر مجبور ہو گئے۔ ہفت اقلیم میں ہے کہ سلیمان نے اپنے سپاہیوں کا یہ حق کہ وہ تین روز تک مفتوحہ شہر کو لوٹ سکتے ہیں، خرید لیا تھا۔ اس کے باوجود شہری لوگ ترکوں کو خفیہ خفیہ قتل کرتے رہے۔ سلیمان نے القاص مرزا کا یہ مشورہ نہ مانا کہ سب شہریوں کا قتل عام ہو یا ان کو قیدی بنا لیا جائے۔ ڈارامون (M. d'Aramon) شہنشاہ فرانسس اول کا سفیر تبریز پر قبضہ ہونے کے وقت موجود تھا اور چشم دید حالات کی بناء پر وہ اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ سلطان نے شہر کی حفاظت کے لیے کوشش کی (*Voyage*، ص۸۳)۔ ۹۶۲ھ (۲۹ مئی ۱۵۵۵ء) میں اماسیہ کے مقام پر ترکیہ اور ایران کے درمیان پہلا عہد نامۂ صلح ہوا۔ یہ صلح کوئی تیس برس تک قائم رہی (ہامر، ۲: ۱۱۲ و ۱۲۰ و ۲۶۹؛ عالم آرا، ص۴۹ تا ۵۹)۔

۹۹۳ھ (۱۵۸۵ء) میں مراد ثالث کا وزیر اعظم اوزدمیر زادہ Özdemirzāde عثمان پاشا چالیس ہزار فوج کے ساتھ تبریز پر دوبارہ قبضہ کرنے کے لیے متعہد ہوا۔ وان کا حاکم چغالہ زادہ [سنان پاشا] چھے ہزار سپاہی لے کر اس کے ساتھ شامل ہو گیا۔ چالدران اور صوفیان (Sofiyān) کے راستے سے ترک شام غازان کے سامنے آ دھمکے۔ ایرانی حاکم علی قلی خان دلیرانہ حملے کے بعد، جس میں چغالہ زادہ کے تین ہزار آدمی کام آئے، رات کے وقت بھاگ گیا۔ ماہ ستمبر میں ترکوں نے شہر پر قبضہ کر لیا۔ متعدد سپاہیوں کے قتل کی پاداش میں ترکوں نے شہر کو لوٹ لیا اور متواتر تین روز تک باشندوں کا قتل عام ہوتا رہا۔ ایرانی وزیر اعظم حمزہ میرزا نے، جو شہر کے گردا گرد حربی نقل و حرکت میں مصروف تھا، کئی دفعہ ترکوں کو شدید نقصان پہنچایا۔ تبریز کی حفاظت کے لیے عثمان پاشازادہ نے مربع شکل کا ایک قلعہ بنایا تھا، جس کی دیواریں ۱۲,۷۰۰ ذرع (اولیاء [۲: ۲۴۷۔ ادارہ]، معماروں کی آرشون) لمبی تھیں۔ یہ قلعہ، جو چھتیس روز میں تیار ہوا تھا، شہر کے اندر تھا (عالم آرا، ص ۲۲۶: ''دولت خانۂ تبریز کے محل کو قلعے کے لیے مناسب پایا''؛ اولیاء: ''خیابان شاہ کے اطراف میں'')۔ اس میں ۴۰ ہزار قلعہ گیر فوج رہتی تھی۔ جعفر پاشا خواجہ سرا تبریز کا گورنر مقرر ہوا۔ ۲۹ اکتوبر ۱۵۸۵ء کو عثمان پاشا مر گیا۔ چغالہ زادہ، جسے اس نے اپنے بستر مرگ پر افواج عثمانیہ کا سپہ سالار مقرر کیا تھا، ایرانیوں کو شکست دینے میں کامیاب تو ہو گیا، لیکن ایرانی بہت جلد اس قابل ہو گئے کہ ترکوں کو شہر میں محصور کر لیں۔ اڑتالیس معرکے ہوئے، تب کہیں جا کر فرہاد پاشا نے محصورین کی مکمل خلاصی کرائی (ہامر، ۲: ۳۵۳)۔ ۹۹۸ھ (۱۵۹۰ء) کی تباہ کن صلح کی رو سے شاہ عباس کو ماوراے قفقاز اور مغربی ایران کے تمام مفتوحہ علاقے ترکوں کے حوالے کرنا پڑے۔ اس وقت سے ترکوں نے اپنے قبضۂ تبریز کو بجد ہو کر مناسب اہمیت دینا شروع کی۔ تبریز اور نواح میں ان کی کئی تعمیر کردہ عمارتوں کا، خاص کر جو جعفر پاشا نے بنوائی تھیں، اولیاء نے ذکر کیا ہے، لیکن ایرانی اپنے پرانے پایۂ تخت پر باز کی سی نگاہیں جمائے بیٹھے تھے۔

۱۶۰۳ء کے شروع میں 'سپاہیوں' نے جو

فتنہ بر پا کیا اس میں سلطان محمد ثالث کی کمزوری پائی جاتی تھی ۔ موسم خزاں میں شاہ عباس اچانک اصفہان سے روانہ ہو کر بارہ روز کے بعد تبریز میں داخل ہوا ۔ علی پاشا کو حاجی حرامی کے مقام پر (جو شہر سے دو فرسخ پر ہے) شکست ہوئی اور اس کے بعد قلعے کی فوج نے بھی ہتھیار ڈال دیے ۔ شاہ عباس شکست خوردہ حریف سے مہربانی سے پیش آیا (قبّ تکتندر (Tectander) کا بیان: یہ شخص اس وقت تبریز میں موجود تھا) ، لیکن مذہبی جوش کی وجہ سے باشندگان شہر نے شہر اور نواح شہر میں ترکوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو قتل کر دیا اور جو قرابت سببی اور دوستانہ تعلقات اس بیس سال کے عرصے میں، یعنی عہد عثمانیہ میں پیدا ہو چکے تھے، ان کا کچھ پاس نہ کیا ۔ عباس اول نے لوگوں کو بلا کر اشارہ کر دیا کہ عثمانی عہد حکومت کے تمام آثار معدوم کر دیے جائیں ۔ چنانچہ چند ہی روز میں انھوں نے نہ تو قلعے کا کوئی نشان باقی چھوڑا اور نہ [ان کے] خانہ و خانات، ابنیہ و عمارات، دکانوں، حماموں وغیرہ کا کوئی پتا رہا ۔ (عالم آرا ، ص ۳۳۱ و ۳۵۱)۔

۱۰۱۹ھ (۱۶۱۰ء) میں کمزور سلطان احمد ثالث کے زمانے میں ترکوں نے پھر حملہ کرنے کی کوشش کی ۔ وزیر اعظم مراد پاشا لشکر لے کر تبریز کے سامنے ناگہاں آ نمودار ہوا، لیکن عباس اول کو تیاری کرنے کا موقع مل چکا تھا ۔ شہر کا دفاع حاکم شہر پیر بوداق خان کے سپرد تھا ۔ شاہ نے سرخاب کے شمال میں اپنے مورچے قائم کر لیے ۔ کوئی لڑائی تو نہ ہوئی، لیکن ملک میں سے، جسے ایرانیوں نے برباد کر دیا تھا، ذخائر رسد نہ ملنے کی وجہ سے ترکوں کو سخت عسرت کا سامنا کرنا پڑا ۔ پانچ روز بعد ترکی لشکر نے پچھلے پاؤں ہٹنا شروع کر دیا اور اس اثنا میں شاہ عباس اور مراد پاشا کے درمیان سفیر آتے جاتے رہے ۔ اس ترکی حملے کی وجہ سے تبریز میں بعجلت ایک اور قلعہ تعمیر ہوا ۔ پرانے ترکی قلعے کا موقع موزوں نہ سمجھا گیا، کیونکہ وہاں مہران رود سے سیلاب کا خطرہ تھا ۔ نیا قلعہ کوہ سرخاب کے دامن میں ربع رشیدی کے علاقے میں تعمیر ہوا ۔ قلعے کی عمارت کا مسالا (شہر کی) منہدمہ عمارتوں، خصوصاً شام غازان کے کھنڈروں سے جمع کیا گیا ۔ (عالم آرا، ص ۵۸۳ و ۶۰۱) ۔ اس کے علاوہ مراد پاشا کے ناکام حملے کی وجہ سے ۱۰۲۲ھ (۱۰۱۳-۱۶۱۳ء) میں ایک اور عہد نامہ ہوا، جس کی رو سے ایرانی سابقہ صورت حالات، جو شاہ طہماسپ اور سلطان سلیمان کے زمانے میں تھی، بحال کرانے میں کامیاب ہو گئے (عالم آرا، ص ۶۰۰ و ۶۱۱؛ فان ھامر: ۲: ۷۳۶ و ۷۳۵)، البتہ عملی حد بندی کے وقت رکاوٹیں پیدا ہوئیں ۔

۱۰۲۷ھ (۱۶۱۸ء) میں کریمیا کے چند تاتاری خوانین کی انگیخت پر عثمانی افواج (ساٹھ ہزار آدمی) متعینہ وان نے دفعۃً آذربایجان پر حملہ کر دیا ۔ ایرانیوں نے تبریز اور اردبیل خالی کر دیے ۔ ترکوں کی رسد ختم ہو گئی تھی، اس لیے انھوں نے تبریز سے سامان خوراک پورا کیا اور سراب کی جانب پیش قدمی کی، جہاں قرچغای خان، سپہ سالار تبریز، نے ان پر شاندار فتح حاصل کی ۔ یہاں ایک اور عہدنامہ ہوا جس میں عہدنامۂ ۱۰۲۲ء کی شرائط کی توثیق کی گئی (عالم آرا، ص ۶۰۶ تا ۶۱۱؛ فان ھامر: ۲: ۷۷۴)۔

عباس اول کے انتقال کے بعد ترکوں اور ایرانیوں کی باہمی کشمکش بہت بڑے پیمانے پر ازسرنو شروع کی گئی ۔ شاہ عباس کے جانشین شاہ صفی کے زمانے میں سلطان مراد رابع نے ۱۰۴۵ھ (۱۶۳۵ء) میں آذربایجان پر حملہ کیا اور

١٢ ستمبر کو تبریز میں داخل ہوا۔ اس مہم کا مقصد فتح کم، لوٹ مار زیادہ تھا۔ مراد نے اپنے سپاہیوں کو حکم دے دیا کہ شہر کو تباہ کر دیا جائے۔ اس طرح تبریز پر کاری ضرب لگا کر (اولیاء: eyldje örseleyip) مراد حملے کا موسم قریب الختم ہونے کی وجہ سے وان کی جانب جلد جلد واپس کوچ کرنے لگا۔ تبریز میں وہ صرف تین دن رہا۔ آئندہ موسم بہار میں ایرانیوں نے اریوان (Eriwān) تک اپنے سارے مقبوضات واپس لے لیے اور ١٠٤٩ھ (١٦٣٩ء) کے عہدنامے کی رو سے وہ سرحدات قائم کرائیں جو عام طور پر اب تک قائم ہیں۔

حاجی خلیفہ ١٠٤٥ھ کی مہم کا عینی شاہد ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مراد رابع جو تباہی اور بربادی عمل میں لایا، اس کے بعد پرانی فصیلیں تو بالکل غائب ہو گئیں، ”صرف کہیں کہیں پرانی عمارتوں کے کچھ نشان ملتے تھے“ (جِہان نما، ص ٢٨١)۔ شام غازان تک بھی اس تباہی سے نہ بچ سکا۔ صرف اوزُن حسن والی مسجد سلامت رہی۔ سپاہیوں نے ثمردار درختوں کو بھی کاٹ کر پھینک دینا چاہا، لیکن وہ اس کثرت سے تھے کہ سپاہی صرف دسواں حصہ ہی تباہ کر سکے۔

گو اس وقت شہر کی حالت یہ تھی، لیکن وہ سیّاح، جو چند سال کے بعد وہاں گئے، بیان کرتے ہیں کہ شہر شاندار طور پر سابقہ حالت کی طرف عود کر آیا۔ اولیاء چلبی (بعہد عباس ثانی ١٠٥٧ھ [١٦٤٧ء]) کی دلچسپ کہانی میں تبریز کے متعلق مفصل اعداد و شمار موجود ہیں یعنی مدرسے (٤٧)، مکتب (٤٠٠)، کاروان سرائیں (٢٠٠)، شرفاء کے مکانات (١٠٧٠)، درویشوں کے تکیے (١٦٠)، باغات (٤٧,٠٠٠) اور متعدد بارونق تفرج گاہیں۔ اسی زمانے میں تاوِرنیہ (Tavernier) لکھتا ہے کہ گو مراد رابع کے ہاتھوں شہر کو بہت نقصان پہنچا ”تاہم اب سارا شہر تقریباً از سر نو تعمیر ہو چکا ہے“۔ بقول شاردان (Chardin) (٢ : ٣٢٨) ١٦٧٣ء میں، جب شاہ سلیمان اول کا زمانہ تھا، تبریز کی آبادی تقریباً ساڑھے پانچ لاکھ تھی (یہ اعداد مبالغہ آمیز معلوم ہوتے ہیں)، پندرہ ہزار مکان تھے اور پندرہ ہزار دکانیں۔ یہ ”واقعی ایک بہت بڑا اور اہم شہر ہے۔ تمام ضروریات زندگی کی افراط ہے اور ہر شخص تھوڑے خرچ سے بآرام یہاں رہ سکتا ہے“۔ تبریز میں راہبان کیپوچِن (Capucins) کا ایک تکیہ بھی تھا جسے حکومت مہربانی کی نظر سے دیکھا کرتی تھی۔ تبریز کے بگلر بگی کے ماتحت خوانین قارص، اُرمیہ، مَراغہ اور اَردبیل اور ٢٠ 'سلطان' (= مقامی سردار) تھے۔

صفویوں کا خاتمہ اور نادر شاہ: ایران پر افغانوں کے حملے کی وجہ سے ایران میں کامل فوضویت کا دور دورہ ہو گیا۔ ولی عہد سلطنت، طہماسپ، اصفہان سے بھاگ کر تبریز آ پہنچا، جہاں ١١٣٥ھ (١٧٢٢ء) میں اس کی شاہی کا اعلان کیا گیا۔ جب ١٢ ستمبر ١٧٢٣ء کے عہد نامے کی رو سے طہماسپ ثانی نے بحیرۂ خزر کے صوبے روس کے حوالے کر دیے، تو ترکیہ نے اعلان کیا کہ بطور حفظ ما تقدم اسے تبریز سے لے کر اریوان تک کے علاقے پر قبضہ کرنا پڑے گا۔ اریوان، نخچِوان اور مرند فتح کرنے کے بعد ترک ١١٣٧ھ (١٧٢٤ء) کے موسم خزاں میں سرعسکر عبداللہ پاشا کوپرلی کی قیادت میں تبریز کے سامنے آ گئے۔ انھوں نے دیویجی اور سرخاب کے محلوں پر قبضہ کر لیا۔ (جہاں سلیم اول بھی ایک دفعہ خیمہ‌زن ہوا تھا)۔ ایرانیوں نے شام غازان میں اپنے مورچے قائم کر رکھے تھے، اس لیے وہ مقابلے پر ڈٹے رہے۔ ترکوں کو تھوڑی بہت کامیابی بھی ہوئی، لیکن موسم سرما آ جانے کی وجہ سے انھیں

مہینے کے ختم ہونے سے پہلے ہی مراجعت کرنا پڑی۔ اگلے موسم بہار میں کوپرپلی ستر ہزار کی جمعیت ہمراہ لے کر دوبارہ آ پہنچا۔ محاصرہ تو صرف چار روز تک ہی رہا، لیکن سات مستحکم محلوں میں گھمسان کا رن پڑا۔ اس میں ایرانیوں کے تیس ہزار اور ترکوں کے بیس ہزار آدمی کام آئے۔ قلعہ گیر ایرانی فوج میں سے کوئی سات ہزار آدمی بچ گئے تھے جو بلا مزاحمت اردبیل کی طرف نکل گئے (علی حزین، طبع بالفور (Balfour): ص ۱۵۳؛ Hanway، ۲: ۲۲۹)۔

۱۱۴۰ھ (۱۷۲۷ء) میں جو عہد نامہ اشرف افغان سے ہوا، اس میں اس بات کی تصدیق کر دی گئی کہ شمال مغربی ایران میں سلطانیہ اور اَبْہر کا علاقہ ترکوں کی ملکیت ہے۔ اس کے دو سال بعد نادر نے تبریز کے نزدیک سُہَیلان (بزبان عوام: سَولان یا سینیخ کوپری) کے مقام پر مصطفٰی پاشا کے لشکر کو شکست دی، ۸ محرم ۱۱۴۲ھ (۱۷۲۹ء) کو شہر تبریز میں داخل ہوا اور رستم پاشا حاکم ہشت رود کو قید کر لیا۔

ترکیہ کے اندرونی مصائب سے فائدہ اٹھاتے ہوے طہماسپ نے پھر حملہ کیا، لیکن قُرجان (نزد ہَمَدان) [کوریجان ؟ ، فرہنگ جغرافیائی ایران، ۵: ۳۸۱] کی لڑائی میں شکست کھائی اور سر عسکر علی پاشا ۱۱۴۴ھ (۱۷۳۱ء) کے موسم سرما میں تبریز واپس آ گیا۔ یہاں اس نے ایک مسجد اور مدرسہ بھی تعمیر کرایا۔ کچھ عرصے بعد (۱۶ جنوری ۱۷۳۲ء میں) ایک عہدنامہ ہوا، جس کے مطابق ایرانیوں نے دریاے اَرَس کا تمام شمالی علاقہ باب عالی کے سپرد کر دیا، لیکن تبریز اور مغربی صوبے اپنے پاس رکھے۔ چونکہ تبریز علی پاشا کے قبضے میں آ چکا تھا، باب عالی کو با دل ناخواستہ ہی اس شہر کی واپسی منظور کرنا پڑی اور عہد نامے پر دستخط ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بعد ہی وزیر اعظم کو موقوف کر دیا گیا (فان ہامر، ۴: ۲۸۱)۔ دوسری طرف یہ صورت ہوئی کہ ما ورای قفقاز کے صوبے ترکی کے حوالے ہو جانے کے باعث نادر کو بھی طہماسپ دوم کو معزول کر دینے کا بہانہ ہاتھ آیا۔ نادر کو بغداد کے قریب روک کر وان کے حاکم رستم پاشا نے تبریز پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ۱۷۳۴ء میں نادر تبریز کو روانہ ہوا اور ماوراے قفقاز میں فتوحات حاصل کیں، جن کے باعث ۱۱۴۹ھ (۱۷۳۶ء) کے عہد نامے سے ۱۰۴۹ھ (۱۶۳۹ء) کے عہد نامے کی قائم کردہ سرحدات دوبارہ قائم ہوئیں۔

دور نادری کے آخری دنوں میں پھر بدنظمی شروع ہو گئی۔ ایک گمنام جھوٹا دعوے دارِ تخت مدعی تھا کہ وہ سام میرزا ہے۔ اہالیان تبریز نے اس کی طرفداری کا اعلان کیا۔ ۱۱۶۰ھ (۱۷۴۷ء) میں نادر کی موت کی وجہ سے باب عالی کو یہ موقع مل سکتا تھا کہ وہ ایران کے معاملات میں دخل دے، خصوصاً اس لیے کہ رضا خان بن فتح خان دیوان بیگی تبریز یہ درخواست لے کر روم میں گیا کہ ترک ایک (نادری) مدعی سلطنت کو مدد دیں (فان ہامر، ۴: ۴۷۴)، لیکن ترکی حکومت پورے طور پر غیر جانبدار رہی۔

نادر شاہ نے آذربایجان کا صوبہ اپنے بہادر عمزاد امیر ارسلان کے سپرد کر دیا تھا، جس کی فوج میں تیس ہزار آدمی تھے۔ نادر کی موت کے بعد جرنیل ارسلان نے نادر کے بھتیجے ابراہیم خان کو اُس (ابراہیم خان) کے بھائی عادل شاہ (سلطان علی شاہ) کو شکست دینے کے لیے مدد دی، لیکن اسکے فوراً بعد ابراہیم خان خود اپنے حلیف ہی پر پل پڑا اور اسے قتل کر ڈالا۔ پھر اس نے ایک لاکھ بیس ہزار نفوس پر مشتمل فوج جمع کی اور تبریز میں چھے ماہ گذارنے کے بعد (۷ ذوالقعدۃ ۱۱۶۱ھ کو) اپنی بادشاہی کا اعلان

کر دیا۔ (تاریخ بعد نادریہ، طبع O. Mann: ص ۲۶ تا ۲۷) مگر اسے نادر کے پوتے شاہ رخ نے بہت جلد مار ڈالا۔

کریم خان زند کے خاندان کے دور حکومت میں آذربایجان کے تاریخی حالات ابھی تک بہت کم معلوم ہیں۔ پہلے تو آزاد خان افغان اس صوبے کا فرمانروا تھا۔ ۱۱۷۰ھ (۱۷۰۶ء) میں محمد حسین خان قاچار نے عنان حکومت سنبھالی۔ اگلے سال کریم خان نے ارمیہ کے فتح خان افشار کو شکست دی اور آذربایجان کا بیشتر حصہ فتح کر لیا (مالکم (Malcolm): *Hist. of Persia*)۔ ۱۷۸۰ء میں زلزلے کی وجہ سے تبریز کو بہت نقصان پہنچا۔

قاچار: ۱۲۰۵ھ (۱۷۹۰ء) کے آواخر میں آقا محمد، بانی خاندان قاچار، آذربایجان پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ ہوا۔ جو حاکم اس سے ملنے آئے ان میں خوی کا پشتینی سردار حسین خان دنبلی بھی تھا (قب مادۂ کرد)۔ آقا محمد نے تبریز کو اس کی جاگیر میں شامل کر دیا۔ ۱۲۱۱ھ (۱۷۹۶ء) میں شاہ قاچار اول کے قتل کے بعد آذربایجان میں بدنظمی پھیل گئی۔ قبیلۂ شقاق [رکّ باں] کے صادق خان نے صوبے پر کامل طور پر قابو پانے کی کوشش کی، اور اپنے بھائی محمد علی سلطان کو حاکم تبریز مقرر کر دیا۔ خوانین دنبلی نے اس بغاوت کو فرو کرنے میں مستعدی سے حصہ لیا۔ اس خدمت کے بدلے میں فتح علی شاہ نے جعفر قلی خان دنبلی حاکم تبریز کو وہاں مستقل حاکم مقرر کر دیا۔ جعفر قلی خان تبریز پہنچتے ہی ۱۲۱۳ھ (۱۷۹۸ء) میں صادق خان، جو سراب میں دوبارہ متمکن ہو چکا تھا، اور ارمیہ والے افشار خان دونوں کا حلیف بن گیا، یعنی اس رسمی سی ''تابعیت'' کو بھی اتار پھینکا ''جو اتنی خفیف تھی کہ حقیقت میں کامل خود مختاری ہی کا حکم رکھتی تھی'' اور شاہ کے نمائندوں کو نکال دیا۔ جعفر خان کے خلاف فوجیں بھیجی گئیں جو کردوں کی حمایت سے کچھ عرصے خوی میں اڑا رہا۔ قب H.J. Brydges: *The Dynasty of the Kajars*، لندن ۱۸۳۳ء، ص ۵۰ و ۸۴ وغیرہ۔ ۱۲۱۳ھ (۱۷۹۹ء) میں تخت ایران کا وارث عباس میرزا تبریز میں صاحب اختیار ہو گیا۔ اس نے احمد خان مقدم (مراغہ) کو اپنا بگلر بگی بنا لیا۔ جعفر خان نے ملک روس میں جا کر پناہ لی (قب شکی) لیکن پھر بھی کچھ عرصے تک دنبلی خاندان کے بعض اور لوگ تبریز میں بدستور حکومت کرتے رہے۔ ۱۲۲۴ھ (۱۸۰۹ء) میں نجف قلی خان دنبلی نے تبریز کا قلعہ پھر سے بنایا (مرآۃ البلدان، ۱: ۳۴۳؛ ولسن (S. Wilson): ص ۳۲۰)، جس کے گردا گرد عباس میرزا نے ۱۲۳۶ھ (۱۸۲۰ء) میں خندقیں کھدوائیں۔

۱۸۰۱ء میں صوبۂ گرجستان کے روس میں شامل ہو جانے کی وجہ سے روس اور ایران کے درمیان پیچیدگیاں بتدریج بڑھنے لگیں اور تبریز ایرانی جد و جہد کا مرکز بن گیا۔ عباس میرزا اپنی فوج کو یورپین نمونے پر تربیت دینے کے اہتمام میں مصروف ہو گیا۔ ایک اہم مشن (رسالت)، جس میں ایران کے کئی مشہور اکتشافی سیاح (Ouseley، ۳: ۳۹۹؛ رِتّر ۹: ۸۷۶ تا ۸۸۰) بھی تھے، تبریز میں آ کر مقیم ہوا۔ انگریزی اور روسی سیاسی مشن عباس میرزا کے دربار میں آئے (روسی مشن کا سیکرٹری اور بعد میں ناظم اعلیٰ مشہور مصنف Gribyoedov تھا)۔ پُرجوش اور سرگرم وارث تخت، عباس میرزا، نے اسلحہ خانے، توپیں ڈھالنے کے کارخانے، گودام اور ورکشاپ تیار کیے۔ تبریز کئی کڑی آزمائشوں سے گزر چکا تھا، اس لیے اس وقت کے تبریز کو شاردان کے وقت کے تبریز سے وہی نسبت تھی جو اصل کو نقل سے ہوتی ہے۔ Tancoigne

(۱۸۰۷ء) نے اس کی آبادی کا اندازہ پچاس ساٹھ ہزار کے قریب لگایا تھا، جس میں کئی ارمنی خاندان بھی شامل تھے۔ ڈوپرے (Dupré) (۱۸۰۹ء) چالیس ہزار کے قریب کا اندازہ لگاتا تھا، ارمنی خاندان اسکے نزدیک پچاس تھے۔ کِنّائر (Kinneir) تبریزمیں (''جو بہت نکمّےشہروں میں سے ہے'') صرف تیس ہزار باشندوں کا اندازہ لگاتا ہے۔ موریر Morier، جس نے اپنے پہلے سفر میں (۱۸۰۹ء) مبالغہ آمیز طور پر مکانوں کی تعداد کا اندازہ پچاس ہزار اور آبادی کا تخمینہ دو لاکھ پچاس ہزار نفوس بتایا تھا، اپنے دوسرے سفر میں صرف اسی بیان پر اکتفا کرتا ہے کہ تبریز کی قدیمی شان کا اب عُشرِ عَشِیر ہی باقی ہوگا اور اُس میں اب کوئی قابلِ ذکر عمارت موجود نہیں ہے۔

اس کے بعد ۱۸۲۸ء تک کا زمانہ روس اور ایران کی لڑائیوں میں ختم ہوا۔ ۱۸۲۷ء کی مہم میں جنرل شہزادہ اِرِسْٹوف (Eristow) علاقے کے چند ناراض خوانین کی امداد سے ۳ ربیع الثانی ۱۲۴۳ھ کو تین ہزار سپاہی ہمراہ لے کر تبریز میں داخل ہوا۔ عباس میرزا موجود نہ تھا اور لوگوں میں اختلاف رائے اور افتراق کلمہ تھا۔ اللہ یار خان آصف الدولہ کا خیال تھا کہ لڑائی جاری رہے، لیکن ایک با اثر مجتہد اور امام، میرزا فتّاح، کا یہ اصرار تھا کہ اطاعت کر لی جائے، چنانچہ اس نے روسیوں کے لیے شہر کے دروازے کھلوا دیے۔ (صلح کے بعد میرزا فتّاح کو ایران چھوڑ کر ماورائے قفقاز میں پناہ لینا پڑی)۔ روسیوں کا سپہ سالار کونٹ پَسْقاویچ (Count Paskewič) اب تبریز میں آیا اور عباس میرزا سے اس کی ملاقات دہ خُرقان میں ہوئی۔ عارضی صلح کے عہدنامے پر دستخط ہو گئے، لیکن دربار طہران نے شرائط منظور نہ کیں۔ روسیوں نے دوبارہ لڑائی شروع کر دی اور اُرمیہ، مَراغہ اور اَرْدَبِیل پر قبضہ کر لیا۔ ترکمان چای (۵ شعبان ۱۲۴۳ھ - ۲۲ فروری ۱۸۲۸ء) کی صلح میں سرحد دریائے اَرَس پر قائم ہوئی اور اس طرح روسی احتلال (''اَوْرُوس تُوغ'' = روس کا عارضی قبضہ) ختم ہوا۔ ان واقعات کے لیے قب آقاالبلدان، ۱ : ۳۰۴ تا ۳۰۰؛ Miansarov: Bibliographia caucasica، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ء تا ۱۸۷۶ء، ص ۳۷۲ تا ۳۷۴؛ Détails sur ce qui s'est passé à Tauris du 24 octobre au 5 novembre 1827، در Nouv. Annales de Voyages، پیرس ۱۸۲۸ء، ۱ : ۳۸، ص ۳۲۰؛ P. Zubow: Kartini voyni s Persiyei، ۱۸۲۶ تا ۱۸۲۷ء، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۴ء؛ ایضاً Persidskaya voina، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۷ء؛ Osten-Saken: Administration de l' Ādharbāidjān pendant la guerre persane de 1827-1828 (روسی زبان میں) در Russki Inwalid، ۱۸۶۱ء، شمارہ ۹۷۔

عباس میرزا کے وقت سے تبریز ولی عہد سلطنت ایران کی رسمی قیام گاہ رہا ہے۔ محمد شاہ کی تخت نشینی، یعنی ۱۲۵۰ھ (۱۸۳۴ء) تک انگریزی اور روسی سیاسی رسالتیں اپنا وقت اکثر تبریز میں گزارتی رہیں (فریزر: Travels in Koordistan، ۲ : ۳۴۷)۔ جب ان رسالتوں کو طہران میں منتقل کیا گیا، تو یہ علامت اس بات کی تھی کہ خاندان قاچار نے اپنا سیاسی دارالسلطنۃ قطعی طور پر اس شہر میں منتقل کر دیا ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر تک تبریزیوں کی زندگی میں کوئی واقعہ، جسے عام اہمیت حاصل ہو، ظہور پذیر نہ ہوا۔ بتاریخ ۲۷ شعبان ۱۲۸۶ھ (۸ جولائی ۱۸۵۰ء) باب [رک بآن] کو تبریز میں 'جبّہ خانہ' کے پھاٹک کے سامنے ہلاک کر دیا گیا [اس تصحیح کے لیے قب در ولسن: Persian Life، ص ۶۲]۔ ۱۸۸۰ء میں یہ سن کر کہ کرد شیخ عبیداللہ (قب شمدینان) کی

سر کردگی میں تبریز پر بڑھے آ رہے ہیں، اہالیان شہر میں سخت پریشانی پیدا ہوئی۔ محلّوں میں پھاٹک بنائے گئے تا کہ ضرورت پڑنے پر محلّے ایک دوسرے سے منقطع ہو جائیں، لیکن کُرد بناب سے آگے نہ بڑھے۔

دولت قاچار کے استحکام کے ساتھ ہی ساتھ آذربایجان میں امن قائم ہو گیا اور تبریز کی حالت بھی بہتر ہو گئی۔ ۱۸۳۰-۳۱ء میں طاعون اور ہیضے کی وجہ سے تبریز میں ہولناک تباہی ہوئی، پھر بھی ۱۸۴۲ء کی مردم شماری میں اس میں نو ہزار خاندان یعنی ایک لاکھ یا ایک لاکھ بیس ہزار نفوس کی آبادی درج ہے (Berezin)۔ ۱۸۹۰ء میں آبادی کا اندازہ ڈیڑھ دو لاکھ کے قریب تھا، جس میں کوئی تین ہزار کے قریب ارمنی لوگ تھے (ولسن، کتاب مذکور، ص ۵۳)۔ بیس برس بعد آبادی یقینی طور پر دو لاکھ سے زیادہ تھی اور اگرچہ بلدیے کا نظام ابتدائی قسم ہی کا تھا، شہر میں خوشحالی کے تمام آثار نمایاں تھے۔ تبریز کی تجارت کساد بازاری کے دور کے بعد از سر نو چمک اٹھی تھی۔ خصوصاً ۱۸۳۳ء اور ۱۸۳۶ء کے درمیان یہ تجارت خوب زوروں پر تھی، لیکن مال کی بہت زیادہ در آمد کی وجہ سے ۱۸۳۷ء میں زبردست تجارتی بحران پیدا ہوا۔ حکومت نے ماورائے قفقاز (پوتی (Poti) ↔ باکو) کی راہ کھول دی۔ اس سے متوازی راستے طرابزون ↔ تبریز کے درمیان قابل حساب مقابلہ پیدا ہو گیا۔ ۱۸۸۳ء میں روسیوں نے ماورائے قفقاز کے آر پار کا راستہ بند کر دیا اور اس طرح شمالی ایران کی منڈیوں میں روسی تجارت کو فروغ ہونے لگا، لیکن 'طرابزون ↔ تبریز' کے راستے سے بھی (جو مغرب کو جانے والی ایک ہی سڑک ہے) تجارتی مال کی آمد و رفت میں اضافہ ہوا۔

بیسویں صدی: ۱۹۰۴ء سے تبریز کی تاریخ بہت پرآشوب ہے۔ وہاں کے ترکوں نے (جو ایرانیوں اور غُزّوں، مغولوں اور ترکمانوں وغیرہ کے باہمی ازدواج کا نتیجہ ہیں) اپنی خصلت کی جذّیت و تندی اور اپنے مزاج کی حدّت و شدّت کی وجہ سے ایران کی قومی اور انقلابی تحریکوں میں نہایت اہم حصہ لیا۔ ۲۳ جون ۱۹۰۸ء کو تبریز میں کھلی بغاوت برپا ہو گئی۔ یہ وہی دن تھا جب تہران میں ایرانی 'مجلس' پر گولے برسائے گئے تھے۔ ستّار خان، سابق دلال اسپ، محلّۂ امیرخیز کا سردار بن گیا۔ اس کا اور اس کے ساتھی باقر خان کا نام تبریز کے بہادرانہ دفاع کے ساتھ مربوط ہے۔ گو ان کی فعالیت کے تاریک پہلو بھی تھے، جو اور تو اور ای جی براؤن : *The Pers. Revolution*، ص ۱۹۳ و ۲۹۳، کی نظر سے بھی نہیں بچ سکے۔ سرکاری فوج نے شہزادۂ عین الدولہ کی سر کردگی میں شہر کے گرد گھیرا ڈال لیا اور فروری ۱۹۰۹ء کی ابتداء میں پوری ناکہ بندی کر دی۔ ۲۰ اپریل کو وزارت لندن اور وزارت سینٹ پیٹرز برگ اس بات پر راضی ہو گئیں کہ تبریز میں کچھ روسی فوج بھیجی جائے "تا کہ شہر میں رسد پہنچائے، سفارت خانوں اور غیر ملکی باشندوں کی حفاظت اور ان لوگوں کی امداد کے لیے، جو شہر سے نکل جانا پسند کریں، ضروری آسانیاں بہم پہنچائی جائیں"۔ روسی افواج جنرل Snarski کے زیر کمان ۳۰ اپریل ۱۹۰۹ء کو تبریز میں داخل ہوئیں (براؤن : کتاب مذکور، ص ۲۷۳)۔ اس فوج کو واپس لینے کے لیے ۱۹۱۱ء تک بات چیت ہوتی رہی، مگر روسیوں کی جانب سے ۲۹ نومبر کو تہران میں انذارِ نہائی (الٹی میٹم) پیش ہونے کی وجہ سے ملک میں ایک تازہ شورش برپا ہو گئی۔ ۲۱ دسمبر کو تبریز کے فدائیوں نے روسیوں کی کمزور فوج پر، جو شہر کے مختلف حصّوں میں بٹی ہوئی تھی، حملہ کر کے اسے خاصا نقصان پہنچایا۔

اس کا فوری نتیجہ یہ نکلا کہ روسیوں نے Voropanov کے ماتحت ایک پورا بریگیڈ روانہ کیا جو نئے سال کی شام کو تبریز پہنچا۔ روس کی فوجی عدالت نے بہت سے لوگوں کو موت کی سزا دی (ان قضا رسیدگان میں شیخی فرقے کے سر برآوردہ رکن ثقۃ الاسلام بھی شامل تھے)۔ اکتوبر ۱۹۱۱ء میں وہ ترکی فوجیں جنھوں نے آذربایجان کے مغرب کے متنازع فیہ اضلاع پر قبضہ کر رکھا تھا، واپس بلا لی گئیں، لیکن روسی ترکی سرحد [قب مقالۂ کرد] کا پھر بھی کوئی فیصلہ نہ ہوا، اس لیے روسی فوج ۱۹۱۴ء تک آذربایجان ہی میں رہی، یہاں تک کہ جنگ عالمگیر شروع ہوگئی۔

ماہ دسمبر کے شروع میں کردوں کی بے قاعدہ فوج نے، جن کی کمان ترکی افسروں کے ہاتھ میں تھی، ساوج بلاق سے مراغہ اور تبریز کی طرف نقل و حرکت شروع کی۔ اس کے ساتھ ہی انور پاشا نے صاری قمیش پر (جو قارص کے جنوب میں ہے) دھاوا کر کے علاقۂ قاف کی تمام روسی فوج کو خطرے میں ڈال دیا، چنانچہ آذربایجان کو خالی کر دینے کا حکم دے دیا گیا۔ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۴ء سے ۶ جنوری ۱۹۱۵ء کے درمیانی عرصے میں روسی فوجوں نے اور ان کے پیچھے پیچھے مقامی عیسائی آبادی کی اکثریت نے تبریز خالی کر دیا۔ ۸ جنوری کو احمد مختار بیک شغال کی سرکردگی میں کردوں کی فوج شہر میں داخل ہوئی۔ یہ صورت حالات اچانک بدل گئی اور ۲۱ جنوری کو روسی بہت زیادہ فوج لے کر آئے اور انھوں نے تبریز پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ (قب ان تفصیلات کے ساتھ جو سابق جرمن سفیر متعینۂ تبریز ولیم لٹن (W. Litten) نے اپنی کتاب *Persische: Flitterwochen*، برلن ۱۹۲۰ء، ص ۸ تا ۱۲۷ میں دی ہیں)۔

۱۹۰۶ء سے روسی گورنمنٹ کمپنی نے ایرانی حکومت سے امتیاز حاصل کر کے ایک پکی سڑک بنائی تھی جو تبریز کو روسی سرحد سے (یعنی جلفا سے جو روسی ریلوے کا آخری سٹیشن ہے) ملاتی تھی۔ اب اس سڑک کو ریلوے لائن میں تبدیل کرنے کے لیے جلد جلد کام ہونے لگا اور مئی ۱۹۱۶ء میں اس پر عام آمد و رفت شروع ہو گئی۔ یہی ریلوے لائن، جو ۸۰ میل لمبی ہے اور جس کی ایک شاخ ۲۰ میل لمبی صوفیان سے جھیل ارمیہ تک جاتی ہے، پہلی مرتبہ ایرانی سر زمین پر تعمیر ہوئی۔

۱۹۱۷ء کے انقلاب کے شروع میں ایرانی سرحد کی روسی فوج میں بد نظمی پیدا ہو گئی تھی۔ ۱۹۱۸ء کے شروع میں آذربایجان کو خالی کر دیا گیا۔ مرکزی ایرانی حکومت کے نمائندے، بلکہ شہزادۂ ولی عہد بھی سارا وقت اپنی اپنی جگہ پر قائم رہے، لیکن جب ۲۸ فروری ۱۹۱۸ء کو آخری روسی دستہ تبریز سے روانہ ہوا تو حقیقی اقتدار دیموقراطی جماعت کی مقامی کمیٹی کو منتقل ہو گیا، جس کا سردار اسماعیل نوبری تھا۔

اس دوران میں ترکوں نے سستی کو ترک کر کے جھٹ پٹ ان سرحدات پر قبضہ کر لیا، جنھیں روسی خالی چھوڑ گئے تھے۔ ۱۸ جون ۱۹۱۸ء کو ترکوں کا ہراول دستہ تبریز میں داخل ہوا، ۸ جولائی کو جنرل علی احسان پاشا پہنچے اور ۲۰ اگست کو کاظم قرہ بکر پاشا سپہ سالار آوبی کور بھی آ گئے۔ ترکی حکام نے نوبری کو جلا وطن کر دیا اور مجدالسلطنۃ کو حاکم آذربایجان مقرر کرنے کی حمایت کی۔ یہ بدنظمی کوئی ایک سال تک جاری رہی اور نیا گورنر جنرل (حاکم عام) ”سپہ سالار“ (جون ۱۹۱۹ء) تبریز میں آیا، تب کہیں جا کر حالات اپنے معمول پر آنے لگے۔ مگر پورا پورا انتظام رضا خان ہی نے قائم کیا، جو پہلے وزیر جنگ بنے بعد میں ایران کے بادشاہ ہو گئے۔

۲۶ فروری ۱۹۲۱ء کے عہد نامے کی رو سے سوویٹ حکومت نے ایران میں اپنے تمام پرانے امتیازات کو ترک کر دیا اور اس طرح سے جو ریلوے تبریز سے جلفا تک روسی حکومت کے خرچ پر تیار ہوئی تھی، اب ایرانی حکومت کے قبضے میں آ گئی۔

آثار قدیمہ: تبریز کے قدیم ترین آثار دور مغول (ابتدای صدۂ چہاردہم میلادی) سے متعلق ہیں لیکن اس ضمن میں کوئی باقاعدہ مطالعہ یا تحقیقات علمی ابھی تک نہیں کی گئی۔ کچھ تو زلزلوں کے باعث اور کچھ ان عمارات سے، جو ان کے سنی پیشروؤں اور حریفوں نے تعمیر کرائی تھیں، طبقۂ شیعہ کی بے رخی کی وجہ سے یہ آثار قدیمہ ویران ہو چکے ہیں، گو ان کے بعض دلچسپ نشانات اب تک باقی ہیں۔

غازان خان کے عہد کی عالیشان عمارات جو قریۂ شنب یا شام میں تھیں (جہاں اب قرہ ملک نام کی نواحی بستی ہے) بالکل معدوم ہو چکی ہیں۔ آج سے بہت پہلے، یعنی ۱۶۱۱ء میں ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ عباس نے شام غازان کے کھنڈروں سے عمارتی سامان لے کر ایک قلعہ تعمیر کرایا تھا۔ ۵ فروری ۱۶۴۱ء کے زلزلے سے مزید تباہی ہوئی۔ (*Arakel of Tabriz*، ص۴۹۶)۔ اولیاء چلبی (۲ : ۲۶۵) نے گنبد مزار کو قائم دیکھا تھا، جس سے غلطہ کے برج کی یاد اس کے ذہن میں تازہ ہوئی (جہاں نما میں بھی یہی مضمون ہے)۔ Mme. Dieulafoy اور Sarre نے بھی وہ ٹیلہ دیکھا، جس کے سوا اب شام غازان کے آثار میں سے کچھ باقی نہیں۔ اس ٹیلے میں اس زمانے کے ظروف گلی و چینی اس وقت تک بھی ملتے تھے۔

اس عجیب و غریب عمارت کی جزئیات کا مفصل حال بدرالدین العینی (م - ۸۵۵ھ / ۱۴۵۱ء) کی کتاب عقد الجمان میں ملتا ہے۔ مملوک سلطان الناصر نے ایلخان ابو سعید کے زمانے میں ایک سفارت بھیجی تھی۔ یہ تفصیلات اس سفارت کے بیانات پر مبنی ہیں۔ (متن مذکور کا ترجمہ Zap.: Baron Tiesenhausen، ۱، ۱۸۸۶ء: ۱۱۴ تا ۱۱۸، نے کیا تھا)۔ مسجد کے متعلق بتایا گیا ہے کہ طیسفون (مدائن) کے ایوان کسریٰ کے قبے سے لگا کھاتی تھی۔ حمداللہ (۱۳۴۰) لکھتا ہے کہ مسجد کی تعمیر میں تعجیل ہوئی، اس لیے گر گئی ("فرود آمد")۔ بندقی سوداگر (۱۵۱۴ء میں) اس کے خرابے کا ذکر پر جوش طریق سے کرتا ہے، لیکن شاردان (Chardin) (۲ : ۲۲۳) نے 'منارہ' اور صرف اس کے پیچھے کا حصہ موجود پایا (جو چندے قبل پھر سے تعمیر ہوا تھا)۔ "طاق علی شاہ" (محراب علی شاہ) اس زمانے میں اس عظیم شکستہ خشتی عمارت کا نام ہے، جو شہر کے وسط میں قدیم محلۂ میاد میدان (عوامی: میار میار؛ قب Berezin) کے دروازے پر واقع ہے۔ یہ اغلب ہے کہ مسجد قدیم جو معدوم ہو چکی ہے اور پاس کے قلعے میں التباس واقع ہوا ہے۔ مسجد کی ان جزئیات سے، جو ہم تک پہنچی ہیں، قلعہ کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ 'ارک' کی تاریخ تعمیر کا صحیح پتہ نہیں چلتا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ دولت خانے ("Tolbatgana") کی وسیع عمارت ہو، جس کا ذکر کلاویخو نے کیا ہے اور عالم آرا (قب سطور بالا) میں بھی اس کا تذکرہ موجود ہے۔ عباس مرزا نے ارک کو اسلحہ خانے میں تبدیل کر دیا تھا، جو آج بھی تبریز کی تمام عمارتوں میں سب سے زیادہ شاندار ہے۔

جہان شاہ کی خوبصورت مسجد ("کبود مسجد") کا ذکر تاورنیہ (Tavernier) اور شاردان (Chardin) نے بھی کیا ہے۔ اس عمارت کا مکمل مطالعہ Texier، Mme. Dieulafoy اور Prof. Sarre نے کیا ہے۔ یہ

عمارت اب گر رہی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کا استعمال اس لیے ترک کر دیا گیا ہو کہ اس کے بانی پر آق قوینلو نے زندیقیت کا الزام لگایا تھا۔ اولیاء چلبی "مسجد سلطان حسن" کی تعریف بڑی گرم جوشی سے کرتا ہے، جس میں نجف کا پتھر استعمال ہوا ہے اور جس کے کتبے یاقوت مستعصمی ایسے خطاط نے لکھے تھے۔ محراب کے دونوں طرف کہربا کی طرح کے نادر و کمیاب پتھر کے ستون تھے۔ یہ مسجد، جسے "استاد شاگرد" کہتے ہیں، حسن کوچک چوپانی (م ۷۴۱ھ / ۱۳۴۰ء) نے بنوائی تھی (مرآۃ البلدان، ص ۲۳۱ بحوالۂ زینۃ المجالس، شاردان)۔ ایس ولسن کے قول کے مطابق اس نام کی نئی مسجد (جو پرانی مسجد کے موقع پر تعمیر ہوئی) اون منڈی کے قریب ہے۔ یہ مسجد اوزن حسن کی مسجد سے مختلف معلوم ہوتی ہے، جس کی بابت بہت کم حالات معلوم ہیں۔

اولیاء کہتا ہے کہ شاہ عباس کی مسجد "استاد شاگرد" کے سامنے تھی۔ خیابان شاہ صفی (قب اولیاء) بھی دور صفویہ کی یادگار ہے۔ قاجاریہ عہد کی یادگاریں یہ ہیں: حاکم اعلیٰ کی جاے سکونت موسومہ بہ آلاقاپو (Ala-Kapî = باب سرخ)، خوبصورت 'باغ شمال' (گو وہ شہر کے جنوب میں واقع ہے)، شاہ گولی ("شاہ کی جھیل") کا ایوان، جو شہر سے پانچ میل جانب جنوب واقع ہے (Berezin، ص ۸۰) وغیرہ۔

تبریز کے آثار قدیمہ کی مفصل فہرست اولیاء چلبی: *Travels* میں ملے گی، شاردان کا منظر تبریز (اٹلس *Atlas*، لوحہ ۱۱)، جس میں عمارات عمومی دکھائی گئی ہیں، شہر کے اوضاع طبیعی و ساختمانی کے مطالعے کے لیے قیمتی چیز ہے۔ مرآۃ البلدان، ۱ : ۳۴۶ تا ۳۴۸ اور امریکی پادری ولسن کی کتاب میں بھی مفید جزئیات موجود ہیں۔ تبریز کے فوجی اسکول کے طالب علموں نے ۱۸۸۰ء میں تبریز کا ایک نقشہ ۱ : ۸۸۲۰ کے پیمانے پر تیار کیا تھا۔ یہ ۱۸۹۳ھ میں شائع ہوا۔ قب ہوتم شنڈلر (Houtum-Schindler): *Geogr. Journ.*، ۱۸۹۰ء، ص ۱۰۳؛ Berezin، ص ۲۰۲، نے شہر کے محلوں کا خاکہ دیا ہے۔ براؤن کی کتاب *The Pers. Revolution*، ص ۲۸۴ پر بھی ایک چھوٹا سا ایرانی خاکہ درج ہے۔ تبریز کا نہایت مفصل نقشہ ۱۹۱۲ء میں تفلیس میں شائع ہوا تھا۔

مآخذ: قب مادۂ آذربایجان؛ قدیم مصنفین کے حوالوں کے لیے قب مآخذ جو سطور بالا میں دیے گئے ہیں — (۱) یاقوت، ۱ : ۸۲۲؛ (۲) زکریا قزوینی: آثار البلاد، طبع ویسٹنفلٹ، ص ۲۲۷ (جزئیات بہت کم)؛ (۳) حمداللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، ۷۴۰ھ (۱۳۴۰ء)، طبع لیسٹرینج (Le Strange) در *G.M.S.*، ص ۷۵ تا ۷۹ (اس میں اہم شرح حال دی ہے جس کو بعد کے مصنفین نے نقل کیا ہے)؛ (۴) ابن بطوطہ، طبع ڈفریمری (Defrémery)، ۱ : ۱۷۱؛ ۲ : ۷، ۱۲۷ تا ۱۳۱؛ (۵) قاضی احمد غفاری: نگارستان، ۹۵۹ھ (۱۵۵۲ء)، قلمی نسخہ مملوکۂ Bibl. Nat. Paris, Supp. Pers.، ۸۸۷، ورق ۵۶ راست (تبریز از روی نزہۃ القلوب) ورق ۱۲۰ چپ، (آل ایلدیگز)؛ (۶) احمد رازی: ہفت اقلیم، ۱۰۰۲ھ (۱۵۹۴ء) قلمی نسخہ مملوکۂ Bib. Nat. Paris، Supp. Pers، ۳۵۶، ورق ۳۶۳ چپ تا ۳۷۹ چپ (مشاہیر تبریز کا تفصیل احصاء)؛ (۷) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۲۸۰ تا ۲۸۲؛ (۸) اسکندر منشی: عالم آرا، ۱۰۳۷ھ [۱۶۲۷-۱۶۲۸ء)، طہران ۱۳۱۴ھ، ص ۲۰ تا ۲۱، ۴۹ تا ۵۰، ۴۴۴، ۵۸۴ (بہت سا قیمتی مواد)؛ (۹) Arakel of Tabriz: *Livre d'histoires* (تاریخ ارمینیہ از ۱۵۷۴ء تا ۱۶۶۵ء)، فرانسیسی ترجمہ از بروسہ (Brosset): *Coll. d'historiens arméniens*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ء، ۱ : ۱۷۶، ۲۹۴، ۳۱۲، ۳۹۶، ۵۲۷ و سوانح کثیرہ؛ (۱۰) اولیاء چلبی: (حدود ۱۰۵۷ھ/[۱۶۴۷])، ۲ : ۲۴۵ تا ۲۷۶ (مفصل اور دلچسپ معلومات)؛ (۱۱) محمود لبیب: تحفۃ اللبیب،

۲۳۸، ۲۰۴ (۵۰۲ء)؛ (۱۲) ایک تصنیف مشاہیر
تبریز کے مقابر کے متعلق جو اب تک دوبارہ دستیاب
نہیں ہو سکی۔ (ہامر: G.O.R.، ۸: ۵۲۵)؛ (۱۳) بابنگر
(Babinger): Die Geschichtsschreiber der Osmanen،
لیپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۲۰۷)؛ (۱۴) زین العابدین
شروانی: حدائق السیاحۃ، قلمی نسخہ مملوکۂ Bib. Nat.
Paris، Supp. Pers. (ورق ۱۳۰۵)، ورق ۸۶ راست؛
(۱۵) وہی مصنف: بستان السیاحۃ (تصنیف ۱۲۴۷ء)؛
حدائق السیاحۃ کی مفصل تر صورت، طہران ۱۳۱۰ھ،
ص ۱۸۶ تا ۱۸۸؛ (۱۶) محمد حسن خان صنیع الدولہ:
مرآۃ البلدان، طہران سنہ ۱۲۹۴، ۱: ۲۲۷ تا ۳۱۹
(غیر مطبوعہ مواد ہے اس کتاب کی تکمیل ہوئی)؛
(۱۷) مارکو پولو (Marco Polo)، باب ۲۶: Toris،
Thoris، Tauriz Tauris وغیرہ Barsamo) مسیحی کی
خانقاہ جس کا محل وقوع Ramusio کے علاوہ تبریز
میں بتاتا ہے شاید St. Barthelemy کی خانقاہ ہے
جو نا کو (وان بان) میں ہے)؛ (۱۸) کلاویخو (Clavijo)
(۱۴۰۵ء تا ۱۴۰۶ء): Vida y hazeñas del gran
Tamorlan، Sevilla ۱۵۸۲ء، باب ۸۲ و ۱۳۳ (طبع
Sreznewski، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۱ء، ص ۱۷۶ تا
۲۴۳، ۲۵۸ تا ۲۶۷)؛ (۱۹) وینس کے سیاحوں
(Barbaro Contatini، C. Zeno، Angiolello، گمنام
سوداگر V. Alessandri) کے بیانات ایک جلد میں جمع
کیے گئے ہیں، تالیف C. Grayfor، طبع The Hakluyt
Society، لندن ۱۸۷۳ء؛ (۲۰) نیز آمب Cornet: Lettere di
G. Barbaro، وہی انا ۱۸۵۲ء اور G. Berchet:
La repubblica di Venezia et la Persia، تیورن Turin
۱۸۶۵ء؛ (۲۱) J. Chesneau: Le Voyage de M.
d' Aramon (1547)، طبع شیفر (Scheler)، پیرس
۱۸۸۷ء، ص ۸۳ و ۲۸۲؛ (۲۲) Kakasch de
Zalonkemény اور اس کا کاتب السر (سکریٹری) Tectander):
Iter persicum (1603)، طبع شیفر، پیرس ۱۸۷۷ء،
ص ۴۳ تا ۵۱؛ (۲۳) Olearius (۱۶۳۶ء تا ۱۶۳۷ء)
Ausführliche Beschreibung: وغیرہ، ۱۶۶۳ء،
حصۂ ۱۰ باب ۲؛ (۲۴) تاورنیئہ (Tavernier)
(۱۶۲۸ء): Les six voyages، پیرس ۱۶۷۹ء،
۱: ۵۶ تا ۶۳؛ (۲۵) A. Poulet: Nouvelles
relations du Levant، پیرس ۱۶۶۲ء، ص ۱۱۱ تا
۱۶۳ (دونوں مسجدوں کا حال اس میں دیا ہے)؛ (۲۶)
Petis de la Croix (۱۶۷۰ء): Extrait des voyages،
ملحق بہ Relation de Dourry Efendi، پیرس ۱۸۱۰ء،
ص ۱۳۱ تا ۱۳۵؛ (۲۷) شاردان (Chardin) (۱۶۷۳ء):
Voyages، طبع Langlès، ۲: ۳۱۹ تا ۳۰۳، اٹلس لوحۂ
۱۱ (منظر جو "عین علی" [کی بلندیوں] سے لیا گیا)؛
(۲۸) جان بل (John Bell) (۱۷۱۶ء): Travels from St.
Pétersburg، اس کا فرانسیسی ترجمہ از Jean Bell
d'Antermony موسوم بہ Voyages depuis St.
Pétersbourg، پیرس ۱۷۶۶ء، ۳: ۹۹ تا ۱۰۷؛
(۲۹) (P. Villote): Voyage d'un missionnaire de
la compagnie de Jésus en Turquie, en Perse etc.،
پیرس ۱۷۳۰ء، ص ۱۲۶ تا ۱۴۴؛ (۳۰)
Hanway: The Revolutions of Persia، لندن
۱۷۵۳ء، ۲: ۲۷۴؛ (۳۱) Jaubert: Voyage
(1805) en Arménie، پیرس ۱۸۲۱ء، ص
۱۵۵ تا ۱۶۳ و ۳۰۸؛ (۳۲) P. Tancoigne
(۱۸۰۷-۱۸۰۸ء): Lettres sur la Perse، پیرس
۱۸۱۹ء، ۱: ۲۲۱؛ (۳۳) J. P. Morier:
(1809) A Journey through Persia، لندن
۱۸۱۲ء، ص ۲۷۵ تا ۲۹۱؛ (۳۴) A. Drupé
(۱۸۰۹ء): Voyage en Perse، پیرس ۱۸۱۹ء
۲: ۲۲۰ تا ۲۳۰؛ (۳۵) M. Kinneir: A geogr.
Memoir of the Persian Empire، لندن ۱۸۱۳ء،
ص ۱۵۰ تا ۱۵۲، ۲۷۷، ۲۸۰؛ (۳۶) J. P. Morier
(۱۸۱۰ء تا ۱۸۱۶ء): A Second Journey

through Persia، لندن ۱۸۱۸ء، ص ۲۱۱ تا ۲۲۳،
۲۹۱؛ ص ۲۲۰ پر تبریز کا ایک منظر؛ (۳۷)
، Travels in Georgia (1819) : Ker Porter
لندن ۱۸۲۲ء، ۲ : ۵۰۹؛ (۳۸) : J. B. Fraser
Travels in Kurdistan ، تاریخ ندارد، ۱ : ۱ تا ۴۵؛
۲ : ۳۱۲؛ (۳۹) . W. K. Stuart (۱۸۳۵ء) ;
Journey of a Residence in Northern Persia ، لندن
۱۸۵۴ء؛ (۴۰) Texier (۱۸۳۹ء) : Description de
l'Armenie ، پیرس ۱۸۵۲ء، ۱ : لوحہ ۴۱ (عام منظر)؛
و ۴۲ تا ۵۲ (کبود مسجد)؛ ۲ : ۴۳ تا ۵۹؛ (۴۱)
Travels in the Transcaucasian Provinces : Wilbraham
لندن ۱۸۳۹ء؛ (۴۲) رٹر (Ritter) : Erdkunde، ج ۹
(۱۸۴۰ء)، ص ۷۷۰ تا ۷۷۹، ۸۵۲ تا ۸۸۳؛ (۴۳) Berezin
قازان ، Puteshestviye po sevēr. Persii ؛ (۱۸۵۲ء)
۱۸۵۱ء، ص ۵۵ تا ۹۹؛ (۴۴) Flandin : Voyage
en Perse ، پیرس ۱۸۵۱ء، ۱ : ۱۶۳ تا ۱۸۱؛ (۴۵)
Lycklama a Nijeholt (۱۸۶۹ء) ; Voyage en Russie،
پیرس ۱۸۷۳ء، ۲ : ۳۰ تا ۷۹؛ (۴۶) گوبینو
(Gobineau) : Trois ans en Asie ، پیرس ۱۸۵۹ء،
ص ۴۰۸ تا ۴۰۹؛ (۴۷) von Thielmann (۱۸۷۲ء) ;
Streifzüge im Kaukasus ، لیپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۷۹ تا
۲۹۸؛ (۴۸) Bakulin : Očerk torgowli Ādharbāidjāna،
Wost. Sbornik 1870—1871، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۷ء،
۱ : ۲۰۴ تا ۲۶۹؛ (۴۹) Heyd : Gesch. des
Levantehandels، Stuttgart ۱۸۷۹ء، فرانسیسی ترجمہ، طبع
لیپزگ ۱۸۸۶ء، ۲ : ۱۰۷ تا ۱۳۰ و مواضع کثیرہ؛ (۵۰)
کرزن (Curzon) : Persia، لندن ۱۸۹۲ء، ۱ : ۵۱۸ تا
۵۲۲ اور اشاریہ؛ (۵۱) St. Martin : Nouveau dict. de
géographie universelle ، پیرس ۱۸۹۳ء، ج ۶؛ (۵۲)
Madame Dieulafoy : La Perse ، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۴۴
تا ۶۷ (کبود مسجد، عام غازان کی میں)؛ (۵۳)
de Morgan : Mission, Études géogr. ، پیرس ۱۸۹۴ء،
۱ : ۲۲۰ تا ۲۲۳؛ (۵۴) ولسن (S. G. Wilson) :
Persian life and Customs ، لندن ۱۸۹۶ء، ص ۵۲ تا
۷۰، ۲۲۳ تا ۲۲۵ و مواضع کثیرہ (دلچسپ جزئیات)؛
Armenien einst : (۱۸۹۸ء) Lehmann-Haupt (۵۵)
und jetzt ، برلن ۱۹۱۰ء، ۱ : ۱۸۹ تا ۱۹۹؛ (۵۶) بارتولد
سینٹ پیٹرز برگ ، Istor.-geogr. obzor Irana : (Barthold)
۱۹۰۳ء، ص ۱۳۵ تا ۱۳۸؛ (۵۷) لیسٹرینج (Le Strange):
The Lands of the Eastern Caliphate ، لندن ۱۹۰۵ء،
ص ۱۵۹ تا ۱۶۳؛ (۵۸) Frengian : Atrpatakan
(ارمنی میں)، تفلیس ۱۹۰۵ء، ص ۱۶ تا ۶۵؛ (۵۹)
Persia Past and Present : A. V. W. Jackson
نیویارک ۱۹۰۶ء، ص ۳۹ تا ۵۶؛ (۶۰) Sarre :
Denkmäler persischer Baukunst ، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۵
تا ۷، ۲۰ تا ۲۲، لوحے ۲۳ تا ۲۹؛ (۶۱) Brit. Mus.
Or. Coins ، ج ۹، ص cxxiii تا cxxiv؛ (۶۲) ایضاً :
Shahs of Persia ، ص ۲۹۲ و ۲۹۳۔

(V. Minorsky مینورسکی)

التبریزی : ابو زکریا یحیی بن علی بن محمد بن الحسن بن محمد بن بسطام الشیبانی الخطیب (یاقوت اس نسب نامے میں الحسن اور بسطام کے درمیان 'بن محمد بن موسی' کا اضافہ کرتا ہے)۔ فقہ لغتِ عربی کا مشہور و معروف ماہر، ۴۲۱ھ (۱۰۳۰ء) میں پیدا ہوا۔ اس کے استادوں میں سے نہایت ممتاز شخص ابوالعلاء المعری [رک بآن] شاعر مشہور تھا۔ کتاب التہذیب فی اللغۃ از ابوالمنصور الأزہری (براکلمان، G.A.L.، ۱ : ۱۲۹؛ مگر قب Bergsträsser : Z. S.، ۲ : ۱۸۹، عدد ۳۲) کہیں سے اس کے ہاتھ لگ گئی اور تبریزی مواد کتاب مذکور کی تحقیق اور اس کی صحیح روایت کے لیے ایک عالم لغت کی تلاش میں تھا۔ کسی نے اس کو المعرّی کا پتہ دیا، اس پر وہ اس کتاب کو، جو کئی جلدوں میں تھی، ایک بوری میں ڈال تبریز سے المعرہ تک خود اٹھا کر لے گیا۔ چونکہ سواری کرایہ

کرنے کی اسے توفیق نہ تھی، اس کا پسینہ بوری میں سے ہو کر کتابوں تک پہنچا اور اس کی نمی سے کتابوں پر داغ پڑ گئے۔ ابن خلّکان نے (دیکھیے بذیل ماخذ) ابن القفطی [رک باں] کی گم شدہ کتاب اخبارالنّحاۃ کے حوالے سے باحتیاط تمام لکھا ہے کہ ابن القفطی نے اس کتاب کی چند جلدیں بغداد کے ''وقف'' کتب خانوں میں دیکھی تھیں، جنھیں دیکھ کر ناواقف کو گمان ہوتا تھا کہ گویا وہ کتابیں پانی میں پڑی رہی ہیں۔ اس کے دوسرے اساتذہ اور شیوخ میں یہ لوگ تھے: ابوالقاسم عبیداللہ بن علی الرقّی (م ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء)، ابو محمد (بقول ابن خلّکان، مگر بقول یاقوت وہ ہے الحسن بن رجاء بن) الدہّان (م ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء)، ابوالفتح سُلَیم (سلیمان؟، یاقوت اور بعض دوسرے مصنفوں کے ہاں وہ سُلَیم بن ایّوب الرّازی ہے؛ (صُور Tyre کا شافعی فقیہ؛ قب ابن خلّکان عدد ۲۹۸ [و طبع مصر ۲: ۳۳۲ ۔ ادارہ]، ابوالقاسم عبدالکریم بن محمد السیّاری Saiyārī (؟ ڈیسلان (De Slane) [دیکھیے ماخذ] متن میں السّاوی پڑھتا ہے [یاقوت کے ہاں بھی السّاوی ہی ہے] مگر نسخۂ بدل السیّادی (al-Saiyādī) بھی دیتا ہے) البغدادی، ابن بُرہان، المنفضل القصبانی، عبدالقاہر الجُرجانی (G.A.L.، ۱: ۲۸۷)، قاضی ابوالطیّب طاہر بن عبداللہ الطّبری (قب السمعانی: ورق ۳۶۷ الف سطر ۱۲ ببعد) اور ابوالحسن التّنوخی (کتاب مذکور ۱۱۰ ب سطر ۲۳)۔ اس نے المعرّہ میں تعلیم پانے کے علاوہ صُور اور دمشق میں بھی تعلیم پائی۔ ابھی وہ جوان ہی تھا کہ قاہرہ گیا جہاں اس نے ابن بابشاذ (براکلمان: GAL، ۱: [illegible]) کو تعلیم دی۔ پھر وہ بغداد چلا گیا جہاں وہ قاضی کے فرائض سرانجام دیتا رہا۔ (کتاب الانساب، سمعانی، طبع وقفیۂ گب، عدد ۲۰ میں ورق ۱۰۳ پر قاضی کے بجائے 'قاطن' درج ہے؛ مگر صحیح قراءت 'قاضی' ہے۔ دیکھیے نسخۂ کتاب الانساب، استانبول، کوپریلی، عدد ۱۰۱۰)؛ اور مدرسۂ نظامیہ میں مرتے دم تک مدرس مضامین ادب اور متولی خزانۃ الکتب (لائبریرین) بھی رہا۔ اس کی موت ۲۸ جمادی الثانیۃ ۵۰۲ھ (۲ فروری ۱۱۰۹ء) کو منگل کے روز واقع ہوئی۔ (بقول ابن خلّکان، یاقوت نے ''جمادی الاولیٰ'' دیا ہے جو غلط ہے۔ جیسا کہ دن سے ظاہر ہے) اس کا مزار مقبرۂ باب ابرز میں ہے ۔ کئی ماخذ اس کے ممتاز شاگردوں میں الخطیب البغدادی، صاحب تاریخ بغداد کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ (براکلمان: G.A.L.، ۱: ۳۲۹)؛ لیکن یہ بیان جس کا راوی سمعانی ہے، اور جسے یاقوت: معجم (دیکھیے بذیل ماخذ) اور ابن خلّکان نے بھی قبول کیا ہے، کسی غلطی پر مبنی ہے، اس لیے کہ الخطیب البغدادی خود تبریزی سے عمر میں تقریباً تیس سال بڑا تھا [لازمی نہیں کہ اس میں غلطی ہو، اس لیے کہ رواۃ حدیث میں عمر کے تفاوت کی بہت مثالیں ملتی ہیں؛ کئی باپ اپنے بیٹوں سے راوی ہیں۔ دیکھیے ابن الجوزی: تلقیح فہوم اہل الاثر، طبع دہلی، بلا تاریخ طباعت، ص ۳۸۷ سطر ۱۰ ۔ ادارہ]۔ ابن خلّکان (بذیل مادۂ تبریزی) الخطیب البغدادی کے ترجمے کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس نے ان دونوں کے تعلقات کے متعلق مزید تفصیلات دی ہیں، مگر اس عبارت میں کچھ ایسی معلومات نہیں ہیں، جن کا وہ ذکر کرتا ہے۔ (عدد ۳۳ [طبع مصر ۱: ۷۴ ۔ ادارہ])؛ اس کے برعکس یاقوت خود ارشاد میں (بذیل مادۂ الخطیب البغدادی) ایک قصّہ دیتا ہے جس کی اسناد تبریزی تک پہنچتی ہے۔ نسبتِ التبریزی تو وہاں درج نہیں ہے، لیکن اس کے متعلق کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ ابو زکریا یحیی بن علی الخطیب اللغوی، یہی ہمارا تبریزی ہی مراد ہے؛

جاس کر جب کہ اس سلسلے کی کڑی ابوالفضل ناصر السّلامی ہے جو بظاہر ابوالفضل محمد بن ناصر السّلامی شاگرد تبریزی کا باپ ہے ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ابوالفضل بن ناصر السلامی، کے بجائے ابوالفضل ناصر السلامی تحریر ہو گیا ہے، کیونکہ محمد بن ناصر السّلامی تبریزی کا شاگرد ہونے کے علاوہ السمعانی کا شیخ بھی مانا گیا ہے (قب برگ شٹراسر (Bergsträsser) در Z.S.، ۲ : ۲۰۵، عدد ۱۵۴)، اور اس کا باپ اول تو بالکل غیر معلوم شخص تھا اور پھر یہ غیر اغلب ہے کہ اس کی کنیت بھی ابوالفضل ہی ہو ۔ اس کے علاوہ راوی کی اپنی مفلسی، جو اس کہانی میں جا بجا نظر آتی ہے، تبریزی کی مفلسی کی کہانی کے عین مطابق ہے جس کا علم اس کے سفر المعرّہ کی داستان کی وجہ سے ہمیں حاصل ہے ۔ تبریزی ۴۵۶ھ میں ضرور دمشق میں آیا ہوگا اور اس نے ادب کی تعلیم الخطیب البغدادی سے حاصل کی ہوگی؛ اس کی طلب علم کی پیاس کا قصہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے ۔ تبریزی دمشق کی عظیم الشان مسجد کے ایک منار میں رہا کرتا تھا (یہ بھی اس کی مفلسی کی دلیل ہے) ۔ ایک دن الخطیب اس کی جاے سکونت پر گیا اور وہاں ایک گھنٹے تک ان کی گفتگو ہوتی رہی ۔ الخطیب نے جانے سے پہلے اسے کاغذ میں لپٹی ہوئی کوئی چیز تحفے کے طور پر دے کر کہا کہ آپ اس سے قلم خرید لیں ۔ جب تبریزی نے کاغذ کو کھولا تو اس میں پانچ مصری دینار پائے ۔ الخطیب دوبارہ اس سے ملنے آیا اور اتنی ہی رقم بلکہ پہلے سے کچھ زیادہ دے کر کہا کہ آپ اس سے کاغذ خرید لیں ۔ یاقوت کی یہ کہانی، جو اس نے تبریزی کے ترجمے میں خود اپنی کتاب [ارشاد] میں دی ہے، معجم کی کہانی کے خلاف زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے ۔ پس ظاہر ہوا کہ الخطیب اصل میں تبریزی کا استاد ہے، ورنہ بغدادی یقیناً اپنی کتاب تاریخ بغداد میں تبریزی کا ترجمہ بھی لکھتا ۔ تبریزی کے شاگرد یہ تھے: ابوالفضل محمد بن ناصر السّلامی (۴۶۷ھ تا ۵۵۰ھ ۱۰۷۴ تا ۱۱۵۵ء، قب سطور بالا)، ابوالحسن سعدالخیر بن محمد بن سہل (المقّری، ۱ : ۸۹۵ میں سعد) الانصاری الاندلسی (الغزّالی کا شاگرد، ۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء در بغداد)؛ ابو طاہر محمد بن محمد بن عبداللہ السِّنجی (۴۶۳ تا ۵۴۸ھ، ساکن مرو) اور بالآخر الجوالیقی [رک بآن] جو اس کے بعد نظامیہ میں اس کا جانشین ہوا ۔ تبریزی کا عام چلن کچھ اچھا نہ تھا (کہتے ہیں کہ وہ شراب پیتا تھا اور ریشمی کپڑے اور مذہّب عمامہ پہنتا تھا ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعد میں خوشحال ہو گیا تھا) لیکن اس کا مستند عالم ہونا ایک مسلّمہ امر ہے ۔

اس کی جن تصانیف کا نام معلوم ہے وہ سب عالمانہ کتابیں ہیں ۔ ابن خلّکان اس کے دو شعر نقل کرتا ہے اور ایک نظم بھی؛ العماد الفیّاض نے اسے ایک نظم لکھ کر بھیجی تھی اور تبریزی نے اس کا جواب لکھا تھا ۔ اس کی تصانیف کی فہرست، جو ذیل میں دی گئی ہے، اس میں ان تصانیف کو، جن کا ذکر براکلمان کر چکا ہے، (G.A.L.، ۱ : ۲۷۹ ببعد) مکرّر صرف اسی صورت میں شامل کیا گیا ہے، جب ان کے متعلق ہمیں کچھ کہنا ہو ۔

ابو تمّام [رک بآن] کے حماسہ پر تبریزی نے تین شرحیں لکھیں ۔ [اکبر، اوسط، اصغر (ابن خلکان) ۔ ادارہ] پہلی تو ایک چھوٹی شرح ہے جس میں پورا قطعۂ شعر دے کر اس کی شرح درج کی، دوسری شرح میں ہر بیت کی الگ الگ شرح کی، تیسری شرح طویل اور مفصل لکھی ۔ دوسری شرح فریتاغ (Freytag) نے شائع کی ہے ۔ ماخذ شرح کے متعلق قب دیباچہ

قربتاغ ۔ یاقوت کے پاس تبریزی کی خود نگاشتہ شرح القصائد العشر تھی ۔ تبریزی نے کتب ذیل پر بھی شرحیں لکھیں : دیوان المتنبی (G.A.L.، ۱ : ۸۸)، المفضلیات، قصیدۂ بانت سعاد (اس کے ایڈیشن کے متعلق قب مادۂ کعب بن زہیر)، مقصورہ ابن درید [رک بآن]، کتاب اللمع فی النحو از ابن جنی [رک بآن]، نیز بقول حاجی خلیفہ، اس نے نہایۃ الوصول الی علم الاصول کی شرح بھی لکھی جس کا مصنف احمد بن علی بن الساعاتی البغدادی ہے، مگر اس مصنف کی صحیح تعیین نہیں ہو سکی ۔ (اس نام کا مصنف جو براکلمان، ۱ : ۳۸۲ میں مذکور ہے، تبریزی کے بعد کے زمانے کا ہے) تبریزی نے قرآن مجید کی تفسیر بھی لکھی ۔ اسی مصنف کا بیان ہے کہ تبریزی نے ابن السکیت [رک بآن] کی کتاب اصلاح المنطق بھی تصحیح و تہذیب کے بعد تہذیب اصلاح المنطق کے نام سے شائع کی ۔ (قلمی نسخہ استانبول، عاطف، عدد ۲۷۱۶؛ قب ریشر (Rescher)، M.F.O.، بیروت ۱۱۲ ء، ص ۵۰۰)، طبع قاہرہ بلا تاریخ؛ اسی مصنف کی کتاب الالفاظ پر تبریزی کی لکھی ہوئی شرح بھی بیروت میں چھپی ہے [۱۸۹۶ء تا ۱۸۹۸ء] ۔ الکافی فی علم العروض و القوافی کا ایک خلاصہ بھی شاید اسی مجموعے میں، جو مجموع من مہمات المتون کے نام سے قاہرہ ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا (ص ۵۰۰ ببعد)، شامل ہے ۔ اس کے مصنف کا نام بیان نہیں ہوا ۔ بقول براکلمان (اشاریہ بذیل مادۂ کافی) اس کے دو اور مصنف بھی ممکن ہو سکتے ہیں ۔ ریشر (Rescher): Z.A.، ۲۷ : ۱۵۶، عروض کی ایک اور کتاب رسالۃ فی العروض کی طرف بھی توجہ دلاتا ہے ۔ یہ رسالہ کتاب خانۂ حمیدیہ استانبول کا مخطوطہ عدد ۱۱۲۷ ہے، جو براکلمان کی مذکورہ دو کتابوں سے مختلف ہے ۔ ریشر اس کی شرح دیوان امرؤالقیس کے مخطوطے کا بھی ذکر کرتا ہے (Z.D.M.G.، ۶۸ : ۹۳)، لیکن کتب مآخذ میں اس تصنیف کا کوئی ذکر نہیں آتا ۔ تبریزی کی دوسری تصانیف (جن کا اب کچھ پتا نہیں) ابن الانباری اور یاقوت کے قول کے مطابق یہ ہیں : مقاتل الفرسان (ابن خلکان)، تہذیب غریب الحدیث (یاقوت)، مقدمہ فی النحو ۔

مآخذ (جو اوپر نہیں دیے گئے) : (۱) السمعانی : انساب، طبع مرجلیوث (Margoliouth)، ۱۹۱۲ء، G.M.S.، ۲۰ : ورق ۱۰۳ الف؛ (۲) ابوالبرکات ابن الانباری : نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، ص ۴۴۳ تا ۴۴۸؛ (۳) ابن خلکان : وفیات الاعیان، طبع ویستنفلٹ، عدد ۸۱۶ : [طبع مصر ۲ : ۲۲۳ ادارہ]؛ (۴) ایضاً : ترجمۂ انگریزی از ڈیسلان، ج ۴ (۱۸۷۱ء) : ص ۷۸ ببعد (مع بیش قیمت حواشی)؛ (۵) یاقوت : معجم، طبع ویستنفلٹ، ۴ : ۸۲۲ ببعد؛ (۶) ایضا : ارشاد، طبع مرجلیوث، G.M.S.، i/vi : ۲۵۳ ببعد، vii/vi : ۲۸۶ ببعد؛ (۷) سرکیس : معجم المطبوعات، ص ۶۳۵ ببعد ۔

(M. PLESSNER پلسنر)

تبریزی : عام طور پر شمس تبریزی کے نام سے مشہور ہیں (نفحات، طبع کلکتہ، ص ۵۳۵ میں انہیں شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی لکھا ہے) ۔ آپ صوفی اور مولانا جلال الدین رومیؒ کے مرشد تھے، جنہوں نے متصوفانہ غزلیات کے ایک دیوان کا بیشتر حصہ آپ کے نام سے لکھا ہے، جو دیوان شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے ۔ آپ تبریز [رک بآن] میں پیدا ہوئے، جہاں آپ کے والد بزازی کا کام کیا کرتے تھے ۔ کہتے ہیں کہ آپ نے تصوف کی تعلیم شیخ ابوبکر زنبیل باف (سلہ باف)، شیخ رکن الدین سنجاسی [؟ نفحات، طبع کلکتہ، ص ۵۳۹ : سنجاسی، ص ۶۸۵ : سبخاسی) اور بابا کمال جندی سے حاصل

کی۔ بعد ازاں آپ درویش سیاح بن گئے اور ۶۴۲ھ میں قونیہ پہنچے۔ مولانا رومی پر آپ کی پر جوش شخصیت کا بہت گہرا اثر ہوا۔ مولانا کے شاگرد اس گہری عقیدتمندی کو دیکھ کر، جو انکے استاد کو اپنے مرشد اور پیارے دوست (شمس تبریز) سے پیدا ہوگئی تھی، بری طرح بگڑے اور انہوں نے شمس تبریزی کو شہر چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ کہتے ہیں کہ دمشق میں کچھ عرصہ رہنے کے بعد آپ مولانا کے صاحبزادے بہاءالدین سلطان ولد کے ساتھ، جنہیں ان کی تلاش میں بھیجا گیا تھا، قونیہ میں واپس آ گئے۔ ماہ شوال ۶۴۵ھ میں آپ پر اسرار طریق سے غائب ہو گئے۔ ان کے متعلق یہ کہانیاں کہ انہیں حکومت کے کرگوں نے مار ڈالا یا سازشیوں کے کسی گروہ نے قتل کر ڈالا، جن میں مولانا جلال الدین کا ایک لڑکا بھی شامل تھا، غیر مصدقہ ہیں اور بہترین ماخذ سے اس کی تائید نہیں ہوتی، یعنی مثنویات سلطان ولد سے اور فریدون بن احمد کے رسالۂ سپہ سالار سے، جس میں مولانا جلال الدین اور ان کے جانشینوں کا حال دیا ہے۔ یہ رسالہ فارسی زبان میں نواح ۷۲۰ھ میں لکھا گیا تھا۔ عہد حاضر کے بعض فضلاء کا خیال ہے کہ شمس تبریزی صرف شاعر کے تخیل ہی میں تھے اور ظاہر میں ان کا کوئی وجود نہ تھا: "c'est son propre génie inspirateur" (رضا توفیق در Textes Houroûfis، G.M.S.، ۹: ۲۷۴، حاشیہ ۱)؛ لیکن اگر ہم سوانح نویسوں کی دی ہوئی تاریخوں اور دیگر مفصل جزئیات کو فرضی بھی خیال کر لیں، پھر بھی اس نظریے کی بنیاد کمزور ہی معلوم ہوتی ہے۔ شمس الدین کا معاملہ کچھ ایسا نہ تھا جس کی نظیر پیش نہ کی جا سکتی ہو۔ شاعر تمجید و تکریم اور انتہائی گہری عقیدت ("deification") کے جن خیالات کا اظہار دیوان شمس تبریز میں شمس الدین کے لیے کرتا ہے، اسی طرز کے خیالات کا اظہار اس نے مثنوی میں حسام الدین کے لیے اور اپنے ایک اور عزیز دوست صلاح الدین زرکوب کے لیے بھی چند غزلیات میں کیا ہے۔ جہاں تک زبان کی شہادت کا تعلق ہے، مولانا جلال الدین رومی کے ان تینوں منبعہائے فیض کی حیثیت یکساں ہے، جو حکم ایک کا ہے، وہی باقیوں کا ہے؛ اور اسی لسانی شہادت کی تاویل معقول تر بنا پر اور طریق سے بھی ہو سکتی ہے۔ جن لوگوں نے ڈانٹے (Dante) کا مطالعہ کیا ہے انہیں یہ بات کچھ عجیب معلوم نہ ہوگی کہ یہ جلیل القدر ایرانی صوفی اپنے گہرے روحانی تعلقات اور ذاتی واردات کو ان الفاظ میں ملبوس کرتا ہے جو ہمہ اوستی فلسفے کی ترجمانی کرتے ہیں۔

مآخذ: فریدون بن احمد: رسالۂ سپہ سالار، کانپور ۱۹۰۱ء، ص ۳۲ ببعد = ترکی ترجمہ از مدحت بہاری حسامی، قسطنطینیہ ۱۹۱۳ء، ص ۱۶۳ ببعد؛ (۲) افلاکی: مناقب العارفین، [آگرہ ۱۸۹۷ء، متن کی طباعت ناتمام] ترجمہ از ہوار (C. Huart) در *Les saints des derviches tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸ء اور ترجمہ از ریڈھاؤس (J. W. Redhouse) در *The Mesnevi*، جلد اول، لندن ۱۸۸۱ء؛ (۴) نکلسن: *Selected Poems from the Diwān-i-Shams-i-Tabrīz*، کیمبرج ۱۸۹۸ء۔

(R. A. NICHOLSON نکلسن)

التبریزی: رک بہ محمد حسین بن خلف۔

تبسہ: (TEBESSA) الجیریا کا ایک شہر، قسنطینہ سے جنوب مشرق کو ۱۰۶ میل کے فاصلے پر اور تونس کی سرحد سے ۱۲ میل پر، اس کا عرض بلد ۳۵ درجے ۲۵ دقیقے شمالی ہے اور طول بلد ۸ درجے ۵ دقیقے مشرق (گرینچ)۔ آبادی ۱۰,۳۹۹ نفوس پر مشتمل ہے، جن میں سے ۱,۶۱۳ یورپی ہیں۔ یہ ایک مخلوط ناحیہ (mixed communal) کا پایۂ تخت ہے جس کا رقبہ ۳۲۵ مربع میل ہے۔ یہ وہی علاقہ

ہے جو نمانشہ (Nainansha) کی وفاق ریاست کے قبضے میں تھا اور جس کی آبادی ۵۶,۹۹۱ نفوس پر مشتمل ہے، جن میں سے ۵۶,۴۶۳ مقامی باشندے ہیں۔

تبسہ ایک سطح مرتفع کے عین وسط میں واقع ہے جس کی اوسط بلندی تین ہزار فٹ ہے۔ جبال مجتمعۂ اسمر (Osmor) اور جبلِ دُکّان کے گُنجان پہاڑوں سے، جو جبل 'اوراس' کے مشرقی ملحقات ہیں، گھرا ہوا ہے۔ پہاڑی ندیوں سے اس کی آب پاشی بہت اچھی ہو جاتی ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ یہ علاقہ گنجان اور گھنا جنگل تھا؛ اب شہر کے گرد و نواح کے سوا سب درخت کاٹ دیے گئے ہیں۔ شہر کے گردا گرد باغوں کا حلقہ ہے، یہ سر زمین غلّے کی کاشت کے لیے بہت موزوں ہے۔ یورپی اور مقامی باشندے دونوں غلّے کی کاشت کا کام کرتے ہیں۔ دیگر حالات کے علاوہ شہر کا محل وقوع ایسی سڑکوں کے مقام اتصال پر ہے، جو نومیڈیا (بلادالجرید) کی سطوح مرتفع سے وسطی اور جنوبی تونس کو جاتی ہیں، اس وجہ سے شہر تبسہ ایک اہم منڈی بن گیا ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں شہر کے قرب و جوار ہی میں فاسفیٹ قسم کے نمک نکالنے کا کام شروع ہو گیا، جو یہاں سے ریل کے ذریعے جنوب کی طرف سُوق اَھراس میں بھیجے جاتے ہیں، اس وجہ سے تبسہ کی رونق اور سرگرمی اور بھی بڑھ گئی ہے۔

تبسہ اصل میں تھیوستہ (Thevesta) ہی ہے، جسے ۲۵ قبل از مسیح میں آغسطس (Augustus) نے اپنی تیسری فوج ''آغسطہ'' (Third Legion Augusta) کا صدر مقام بنایا۔ اس چھاؤنی کے قریب جو شہر آباد ہوا، اس میں ٹراجان (Trajan) کے عہد تک تیس ہزار باشندے آباد تھے۔ سپٹیمیس سیورس (Septimius Severus) نے اسے نوآبادی (مستعمرہ) کا درجہ عطا کیا اور اس زمانے میں قرطاجنہ کے بعد رومانی افریقیہ میں بھی شہر سب سے زیادہ اہم اور آباد سمجھا جاتا تھا۔ بعض مصنفین اس کی آبادی ایک لاکھ بتاتے ہیں۔ اس زمانے کے بعد یہ شہر زوال پذیر ہو گیا۔ چوتھی صدی کے معاشری اور مذہبی آشوب و حوادث میں بہت تکالیف اٹھانے کے بعد ونڈالوں (Vandals) نے پانچویں صدی میں اس پر قبضہ کر کے لوٹ لیا۔ اس کے بعد بزنطینیوں نے اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور سولومن (Solomon) نے اس کی از سر نو تعمیر کی۔ اس نے اس کے گرد استحکامات تعمیر کرائے، جن کے کچھ حصے کی تعمیر کے لیے پرانی عمارتوں کا مسالا استعمال کیا اور اس طرح اسے ایک وسیع قلعے کی صورت میں تبدیل کر دیا۔ بایں ہمہ سوروں، یعنی بربروں نے ۴۹۵ء میں اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر ۶۸۲ء ([؟] ۵۴ھ [؟]) میں ایک جنگ کے بعد، جس کا ذکر ''فتوح افریقیہ'' میں موجود ہے، عرب قابض ہوئے۔ اس زمانے کے بعد سے تبسہ افریقیہ کے اس حصے کے مآل کار میں شریک حال رہا۔ اس پر اغلبی، پھر فاطمی (جن سے ابو یزید نے اس شہر کو کچھ عرصے کے لیے چھین لیا تھا) اور پھر زیری اور الموحدین حکمران رہے۔ ابن غانیۃ نے دو مختلف موقعوں پر اسے فتح کیا، لیکن مستقل طور پر اسے اپنے قبضے میں نہ رکھ سکا۔ آخر کار وہ بنوحفص کے قبضے میں آیا جو صدیوں تک اس پر قابض رہے، لیکن ان کا قبضہ اکثر مخدوش ہی سا رہا۔ ترکوں نے غالباً سولھویں صدی کے آخر میں اسے فتح کیا اور یہاں ایک فوج بھی رکھی، تا کہ وہ بلاد تونس کی سرحدات کی دیکھ بھال کرتی رہے۔ ان سرحدوں پر حنانشہ اور نمانشہ کی طاقتور وفاق ریاستوں سے اکثر جھگڑا رہتا تھا۔ اس زمانے میں تبسہ میں ایک تو وہ قصبہ شامل تھا، جو بزنطینی عہد کی فصیل کے اندر آباد تھا، اور ایک زاویے کا گاؤں جس میں سیدی عبدالرحمٰن المرابط کی اولاد اور آزاد کردہ حبشی غلام رہا کرتے تھے۔

اس شہر کی آبادی بہت مخلوط قسم کی ہے. جس میں آس پاس کے چھوٹے قصبوں اوکس (Oukes) اور بیکاریہ (Bekâria) کے باشندوں کے کنبے، بلاد تونس اور بلاد الجرید کے مہاجر، کولہ گولی لوگ (Kuluglis)، یعنی قلعہ گیر فوج کے سپاہیوں کی اولاد، جو مقامی عورتوں سے پیدا ہوئی (و غیر ذلک)، شامل ہیں۔ آخری عنصر، یعنی کولہ گولی غالب آ گئے اور انھوں نے آبادی کے غالب حصے پر حنفی مذہب مسلط کر دیا۔ جب ۱۸۳۷ء میں فرانسیسیوں نے قسنطینہ کو فتح کر لیا تو ترکوں کی قلعہ گیر فوج تو بلاد تونس کی طرف فرار ہو گئی اور غیر محفوظ شہر خانہ بدوشوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا۔ اس صورت حال کا خاتمہ کرنے کے لیے بعض عمائد شہر نے فرانسیسیوں سے مدد کی درخواست کی۔ اس پر فرانسیسی فوج پہلے ۱۸۴۲ء میں اور پھر ۱۸۴۶ء میں تبسہ کے سامنے آ موجود ہوئی۔ ۱۸۵۱ء میں یہاں مستقل فوج رکھی گئی جس کی وجہ سے چھاونی کے قرب میں ایک یورپی نو آبادی قائم ہونے لگی۔

مآخذ: (۱) البکری: مسالک، ترجمہ و اشاریہ: ۳: ۱۱۳؛ (۲) حسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus): *Description de l'Afrique*، ترجمۂ شیفر (Schefer)، (۳) کاسٹل (Castel): *Tébessa, Histoire et description d'un territoire algérien*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۴) Féraud: *Notice sur Tébessa*، در *Rev. Africaine*، ۱۸۷۴ء؛ (۵) Masqueray: *Documents historiques sur l'Aurès*، در *Revue Africaine*، ۱۸۷۷ء؛ (۶) Vayssière: *Les Ouled Rechaiche*، در *Revu Africaine*، ۱۸۹۲ء۔

(G. YVER یور)

* **تبو**: (Tubu, Tibbu) صحرائے اعظم کے مشرقی حصے کے باشندے۔ تبو ایک بہت بڑے وسیع علاقے میں آباد ہیں، جس کے مشرق میں صحرائے لیبیا اور مغرب میں ہجر (Huggar) ہے اور یہ علاقہ دونوں کے درمیان واقع ہے۔ فزان اس کے شمال میں ہے اور علاقۂ چاڈ جنوب میں۔ فزان میں ان کی بہت بڑی تعداد علاقۂ القطرون (Gatrun) اور الکفرہ (Kufra) میں پائی جاتی ہے۔ وہ تیبستی، برکو، بودل (Bodele) اور وادای کے شمالی حصے اور بحرالغزال کی وادی میں بھی آباد ہیں۔ کانم اور کوار کے نخلستان میں بھی ان کی بیشمار آبادی ہے۔ اہل یورپ نے ان سب کو 'توبو' یا تبو کا نام دے رکھا ہے، لیکن ان کے مختلف شعوب اور قبائل کے اپنے اپنے نام ہیں۔ تیبستی کے باشندوں کو خاص طور پر توبو کہتے ہیں۔ کنوری زبان میں اس کے معنی اہل 'تو' یا 'تیبستی' کے رہنے والے ہیں۔ تیبستی کے باشندے اپنے آپ کو تیدا کہتے ہیں۔ اسی طرح اما بورکو (بورکو Borku) تریدہ، نوریہ اور شیرافاد (Cheurafade) وادای میں اور کوہردہ (Koeherda) بحرالغزال میں آباد ہیں۔ لسانیات کے اعتبار سے ان کے دو گروہ پہچانے جا سکتے ہیں گو بولیاں، جو وہ بولتے ہیں، مفردات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں، یعنی تیبستی کے تیدا اور جنوبی اضلاع کے دزاجدہ (دزاگدہ) جنھیں عرب گورن (Gouran) کہتے ہیں۔

تبو ایک طرف سیاہ فام سوڈانیوں سے اور دوسری طرف عربوں اور بربروں سے بخوبی متمیز ہو سکتے ہیں۔ عام طور پر وہ پست قامت، چھریرے بدن اور سانولے رنگ کے ہوتے ہیں، ان کی ناک ستواں، بعض کی عقاب کی چونچ کی طرح قدرے خمدار ہوتی ہے۔ ان کے ہونٹ پتلے اور بال ہموار ہوتے ہیں؛ یہ جسمانی خصوصیات تیدا لوگوں میں خاص طور پر نمایاں ہیں، کیونکہ وہ اپنے دور دراز پہاڑوں میں الگ تھلگ رہتے چلے آئے ہیں۔ یہ لوگ دزاجدہ (دزاگدہ) کے باشندوں کے اندر بھی، جن میں حبشی خون کی کم و بیش آمیزش ہے، بکھرے

ہوئے ملتے ہیں۔ ان کے ملک کے افلاس نے انہیں ہمیشہ بدبخت و بدحال رکھا ہے۔ ان میں سے کچھ تو بدوی ہیں اور کچھ حضری۔ ان کی آمدنی کے اہم ذرائع یہ ہیں: کھجوروں اور غلے کی کاشت جو ''اِنِدی'' (''enncdi'') کی سیراب وادیوں میں کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ تیبستی میں بکریاں اور علاقۂ چاڈ میں مویشی بھی پالے جاتے ہیں۔ تیدا لوگ اپنے اونٹ کرائے پر دے کر بھی کچھ روپیہ کما لیتے ہیں۔ وہ قافلوں کی رہنمائی بھی کرتے ہیں، مگر ان کا خاص پیشہ لوٹ مار ہے۔ جب کبھی انہیں غارت گری کا موقع مل جائے وہ اس سے نہیں چوکتے۔ اس قسم کی طرز معاشرت کے باعث حیرت انگیز طور پر تکان اور بھوک کی سختیوں کا مقابلہ کر لینے کے عادی ہو گئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ غدار اور بے رحم ڈاکو بھی بن گئے ہیں اور اس بارے میں ناختیگل (Nachligal) سے لیکر، جس نے سب سے پہلے ان کا مطالعہ کیا، آج تک کے تمام یورپی سیاح متفق ہیں۔ حضری تبو گروہوں میں ملتے ہیں، لیکن ایسے گروہ اصولاً کچھ زیادہ تعداد پر مشتمل نہیں ہوا کرتے۔ وہ یا تو پتھروں کے چھوٹے چھوٹے مکانوں میں رہتے ہیں جن پر کھجوروں کی شاخیں پھیلا دیتے ہیں یا درختوں کی ٹہنیاں کھڑی کر کے ان پر چھپر ڈال لیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ وہ ایسے غاروں میں بھی رہتے ہیں جن میں سامان یونہی سا ہوتا ہے۔ جھونپڑیوں کے آس پاس جو معمولی سا باغیچہ ہوتا ہے، اس کی دیکھ بھال غلام کرتے ہیں اور تبو خود یا تو لڑنے بھڑنے میں مشغول رہتے ہیں یا گلے چراتے ہیں۔

تبو دو طبقوں میں منقسم ہیں: اشراف یا مایِنہ (maina) اور عوام۔ تیدا لوگوں میں قبیلے یا مطلق الاختیار حاکم ہیں یا بردہ صفت محکوم۔ حاکم قبائل تین ہیں: تماغیرہ، گونّدہ، جو تقریباً سب کے سب ہجرت کر کے فزان چلے گئے ہیں، اور ترزبہ۔ سلطان تیبستی یا دَردائی، جو مجلس اشراف کی اعانت سے حکومت کرتا ہے، لازمی طور پر قبیلۂ تماغیرہ ہی سے چنا جاتا ہے۔ اس کے برعکس تبو کے درمیان سوڈانیوں کی طرح 'حدّاد' (لوہار، ماہی گیر اور شکاری) بالکل الگ طبقہ ہے، جسے چھوٹے درجے کی ذات سمجھا جاتا ہے اور سب اسے حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مذہبی نقطۂ نظر سے تبو سب مسلمان ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ حال ہی کے زمانے میں انہیں مسلمان کیا گیا ہے۔ عرب ان سے سخت حقارت کا سلوک کرتے ہیں اور انہیں کافر سمجھتے ہیں۔ انہوں نے اشیاء پرستی کے توہمات و رسوم کو تاحال محفوظ و برقرار رکھا ہے اور ان کی بعض رسمیں تو قرآنی احکام کے بالکل خلاف ہیں۔ مثال کے طور پر وہ قتل ہو جانے کی صورت میں خون بہا (دیت) نقد قبول نہیں کرتے، نہ وہ خمر (شراب) کے استعمال کے متعلق امتناعی احکام مانتے ہیں۔ اس کے باوجود تبو کچھ کم متعصب مسلمان نہیں، بالخصوص تیبستی، برکو اور بحرالغزال میں تو بڑے کٹر عقیدے کے لوگ موجود ہیں۔ وہ زیادہ تر سنوسیوں، زاویۂ واو Wau اور زاویۂ انگلاکہ Anigalaka وغیرہ کے زیر اثر ہیں اور انہوں نے یورپی لوگوں کے داخلے اور نفوذ کی ہمیشہ مخالفت کی ہے۔

تبو کی تاریخ کے متعلق ہمارے پاس صرف نامکمل اور جزوی یادداشتیں موجود ہیں۔ عرب مصنفین مقریزی کے وقت تک اس کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔ اس مصنف کی ایک عبارت پر انحصار کرتے ہوئے، جسے الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (لیو افریقی Leo Africanus) نے نقل کیا ہے، انہیں مدتوں بربر خیال کیا جاتا رہا ہے۔ پھر انہیں بردوا (Bardoa) شمار کیا جانے لگا، جن کا ذکر ان دونوں جغرافیہ دانوں نے کیا ہے۔ بارث (Barth) نے اس

خیال کے ساتھ اپنی تحقیق کو کہ تبو اور کنوری زبانیں آپس میں ملتی جلتی ہیں، مطابقت دینے کی کوشش کی ہے۔ اس کے برعکس اب اس امر پر اتفاق ہے کہ تبو اصل میں سوڈان کے باشندے ہیں، جہاں سے انہیں صحراء میں ہنکا دیا گیا۔ جو کچھ بھی ہو، معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کانم کی تاریخ میں خاصا اہم حصہ لیا۔ بعض عشائر نے کانمیوں کے ساتھ شامل ہو کر اس سلطنت کی تأسیس میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ بارھویں صدی میلادی کے آخر تک سلاطین کانم کا یہ دستور تھا کہ وہ تبو قوم کی عورتوں سے شادیاں کیا کرتے تھے۔ تبوؤں کے کچھ آدمی کانم میں جا کر آباد ہو گئے تھے۔ ان پر تیرھویں صدی میں وہ قبائل، جو تیبستی میں رہ گئے تھے، حملہ کرنے آئے۔ سلطان دُونَم ثانی Dunama II کو ان سے ہفت سالہ جنگ لڑنا پڑی، جس میں اسے فتح ہوئی، لیکن اس کی سلطنت کے کل محاصل اس مہم پر صرف ہو گئے۔ تبو چودھویں صدی میلادی میں بُولبَہ Bulaba کے حلیف تھے اور انہوں نے کانم کے فتح کرنے میں بُولبَہ کو مدد دی۔ وہ جھیل چاڈ کے آس پاس کے علاقے میں بس گئے اور اپنے ہمسایوں کے نیک و بد میں شریک رہے [قب مادۂ بورنو و کانم]۔ تیبستی کے تبوؤں کے متعلق سترھویں اٹھارھویں صدی سے پہلے کچھ یقینی معلومات دستیاب نہیں ہو سکیں۔ اس زمانے میں وہ بار بار بورنو اور فِزّان پر حملے کرتے رہے۔ ۱۷۸۸ء میں انہیں شکست ہوئی اور انہوں نے اس ملک پر حملے بند کر دیے، لیکن انیسویں صدی کے نصف ثانی میں انہیں خود ولد سلیمن (اولاد سلیمان) اور توآرگ (طوارق) کے متواتر حملوں سے اپنے آپ کو بچانا پڑا۔

مآخذ: (۱) L. Bally: Le Tibesti، Bulletin Comité Afrique française، ۱۹۱۴ء؛ (۲) بارث (Barth): Reisen und Entdeckungen......، گوتھا ۱۸۵۷ء؛ (۳) Comème: Sammlung und Bearbeitung central-afrikanischer Vocabularien، گوتھا ۱۸۶۲ء؛ (۴) Behm: Land und Volk der Tebu، در Petermanns Mitteilungen، Ergänzungsheft عدد ۸، گوتھا ۱۸۶۱ء؛ (۵) Blaisot: Le Tibesti d'hier et de demain، در Bulletin Comité Afrique française، ۱۹۲۰ء؛ (۶) H. Carbau: La région du Tchad et du Wadai، پیرس ۱۹۱۲ء، شائع کردہ la Faculté des Letters d'Alger، ج ۴۸ و ۴۹ [؟]؛ (۷) d'Escayrac de Lauture: Le Sahara et le Soudan، پیرس ۱۸۵۵ء؛ (۸) F. Kresnel: Mémoire sur le Ouadaï، Bulletin Sociét. Géographie، پیرس ۱۸۴۹ء؛ (۹) کراؤزے (Krause): Zur Völkerkunde Nord-Africas, (I) Die Teda und Kanūri, (II) Die Teda und die Garamanten، در Zeitschrift der Geogr. Gesellschaft، برلن ۱۸۷۶ء؛ (۱۰) Martin: Note sur les Toubou (Bulletin Comité Afrique française، ۱۹۱۰ء؛ (۱۱) 'محمد' اور 'تونسی': Voyage au Wadai، ترجمہ از پیرون (Perron)، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۱۲) ناختی گل (Nachtigal): Sahara und Sūdan، برلن ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۹ء۔

(G. Yver یوِر)

تبوک: دربُ الحج پر ایک شہر جو دمشق۔مدینہ ریلوے کا ایک سٹیشن بھی ہے۔ (یاقوت کے بیان کے مطابق یہ الحِجْر سے چار دن کی راہ پر ہے اور مدینۃ [منورہ] سے بارہ دن کی راہ پر)؛ یہ ریتلے میدان کی معمولی سی اونچائی پر واقع ہے اور اس کا کنواں بہت ہی اچھا ہے۔ غالباً یہی وہ کنواں ہے جس کا ذکر قصص عرب میں بھی آیا ہے۔ یہاں کی اہم‌ترین عمارت حاجیوں کا قلعہ ہے، جو ایک کتبے کے مطابق ۱۰۶۴ھ (۱۶۵۴ء) میں تعمیر ہوا۔ اس کا قدیم‌ترین حصہ بعد کی ترمیمات سے بخوبی

متمیز ہے۔ اس کے علاوہ دور حاضر کی ایک مسجد ہے، جس کی عمارت میں خوبصورت ترشے ہوئے پتھر لگے ہوئے ہیں۔ آواٹنگ (Euting) نے اس عمارت کو تقریباً خالی پایا، کیونکہ اس میں صرف پانچ فوجی حفاظت کے لیے موجود تھے۔ یوسان (Jaussen) اور ساوِنیاک (Savignac) کوئی چالیس گھروں کا ذکر کرتے ہیں، جن کی دیواریں کچی اینٹوں کی تھیں اور جن کی چھتوں پر درختوں کی شاخیں اور ان پر ٹوٹے پھوٹے اینٹ پتھر پڑے ہوئے تھے۔ پھلوں کے درختوں کی حالت سے ظاہر تھا کہ ان سے بہت غفلت برتی جا رہی تھی۔ نبی [کریم صلی اللہ علیہ وسلّم] کے زمانے میں تبوک بلاد عرب کی شمالی سرحد کے خط پر واقع تھا، اس سے پرے بزنطینی حد شروع ہو جاتی تھی۔ جب ۹ھ میں نبی [اکرم ؐ] نے شمالی علاقوں کے خلاف غزوۂ عظیمہ شروع کیا تو اس جگہ کو تاریخی اہمیت حاصل ہو گئی۔ جب آپ یہاں پہنچے تو رومی، عاملة، لَخم اور جُذام، جو یہاں جمع ہو گئے تھے، منتشر ہو گئے۔ آپ نے اس مہم کو ترک کرنے کا فیصلہ کیا۔ گرمی کی شدت کی وجہ سے آپ یہاں دس راتوں سے کچھ زیادہ [طبقات ابن سعد: بیس راتیں] ٹھہر کر واپس ہو گئے۔ ان ایام کے قیام سے آپ نے یہ فائدہ اٹھایا کہ [تبوک،] اَیلة، اَذرُح، مَقنا [اور الجَرباء] کے لوگوں سے آپ کی بات چیت ہوئی اور وہ مطیع ہو گئے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع ویستنفلٹ، ۱ : ۸۲۳ ببعد؛ (۲) ابن ہشام، طبع ویستنفلٹ، ص ۹۰۲ ببعد؛ (۳) طبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۱۶۹۲ ببعد؛ (۴) واقدی: ترجمہ از ولہاؤزن، ص ۳۹۰ ببعد؛ (۵) البَلاذُری: طبع ڈخویہ، ص ۵۹؛ (۶) Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، ۱۹۲۳ء، ۱ : ۱۷۲؛ (۷) آواٹنگ (Euting): *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*، ۱۹۱۳ء، ۲ : ۱۸۰ تا ۱۸۵؛ (۸) یوسان (Jaussen) اور ساوِنیاک (Savignac): *Mission archéologique en Arabe*، ۱ : ۵۷ تا ۷۰۔

(بوہل FR. BUHL)

ٹپتیر : (TEPTYAR) ترک لوگ ہیں جو اپنے آپ کو تپتیر یا باشقرت کہتے ہیں۔ بقول وامبیری (Vambéry) یہ لفظ فعل *tepte* سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں گھومنا پھرنا، جولان کرنا، اس لیے اس کے معنی ہوئے گھومنے پھرنے والے، جوال؛ مگر راڈلوف: *Wörterbuch*، (۳ : ۱۱۱۳) میں ایسے کسی فعل کا ذکر نہیں ہے اور صرف تپتیر کے معنوں میں یہ لکھا ہے کہ یہ ایک "قبیلے کا نام ہے جو ولایت (gouvernement) اورن بورگ میں ہے"۔ اٹھارھویں صدی کی روسی دستاویزات میں تپتیر کے لفظ کو اکثر بوبیل (*bobil'*) کے لفظ کے ساتھ استعمال کیا ہے، جو کسی قبیلے کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے معنی ہیں "وہ کسان جس کا نہ کوئی گھر بار ہو، نہ زمین"۔ بقول کرامزین (Karamzin) (ج ۱، حاشیہ ۳۷) تپتیر مخلوط النسل لوگ تھے، جن میں چرمیس (Čeremiss)، ووتیاق (Votyaks)، چوواش (Čuwash) اور تاتاری شامل تھے، جو قازان [رَکَ بآں] کی سلطنت کے زوال کے بعد سولھویں صدی میں باشکیروں [قَبَ مادۂ باشجرت] کی طرف بھاگ آئے تھے۔ موجودہ خیال کے مطابق ٹپتیر وہ لوگ ہیں جن میں باشکیر عنصر غالب ہے، لیکن ان میں دریاے والگا اور یورال کے علاقے کے عناصر بھی شامل ہیں۔ وہ باشکیر زبان بولتے ہیں۔ تپتروں نے باشکیروں کی ۱۷۵۵ء والی بڑی بغاوت میں کوئی حصہ نہیں لیا تھا۔ آج کل تپتر زیادہ تر ولایت اورن بورگ اور اوفا اور پرم کی سابقہ 'ولایات' (gouvernements) میں بھی آباد ہیں۔ ان کا علاقہ خود مختار باشکیری جمہوریہ میں شامل ہے۔ وہ کاشتکار ہیں، نیز شہد کی مکھیاں پالتے ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد پرانے

بیانات کے مطابق اب بھی تین لاکھ کے قریب ہے۔ بقول وامبیری مسلمانوں کے علاوہ ان میں کافر بھی تھے اور قریب تر زمانے سے ان میں عیسائی بھی ہیں۔ آج کل عام طور پر سب تپتیر سنّی مسلمان شمار ہوتے ہیں۔

مآخذ: (۱) وامبیری Vambéry: *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*، لیپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۵۰۲ ببعد؛ (۲) I. Zarubin: *Spisok narodnostei Soyuza Sov. Soc. Respublik*، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۹، عدد ۱۱۴۔

(بارٹولڈ W. BARTHOLD)

تُتُش بن اَلپ اَرسَلان، تاجُ الدّولة: ملک شام کا سلجوقی حکمران، ۴۷۱ھ تا ۴۸۸ھ (۱۰۷۹ء تا ۱۰۹۵ء)۔ ۴۷۱ھ میں یا بقول ابن عساکر ۴۷۲ھ میں تُتُش کو جب اس کے بھائی سلطان ملک شاہ نے شام کی حکومت دے دی تو اس نے دمشق پر قبضہ کر لیا۔ یہ سچ ہے کہ اسے پہلے یہ ولایت فتح کرنا پڑی، کیونکہ چند سال پہلے ترکمان امیر اَتسِز [رَکّ بآں] نے بیت المقدس اور سارا فلسطین ماسوا چند قلعوں کے فاطمیوں سے چھین لیا تھا، لیکن فاطمی اپنے دعاوی سے دست بردار نہ ہوے اور اس سے برابر لڑتے بھڑتے رہے، یہاں تک کہ اتسز کو وہاں قدم جمائے رہنا مشکل ہو گیا۔ اسی سال انھوں نے اسے دمشق میں محصور کر لیا اور اس لیے اس نے تُتُش سے مدد مانگی۔ تُتُش نے، جو اس وقت صرف ۱۴ برس کی عمر کا لڑکا تھا (وہ ۴۵۸ھ میں پیدا ہوا تھا)، اس کی درخواست قبول کر لی، لیکن (شہر فتح کرتے) ہی اُس نے فوراً بدقسمت اَتسِز کو قتل کرا دیا، تاکہ شہر پر خود بلا شرکت غیرے قابض ہو جائے۔ پھر وہ حلب کی طرف متوجہ ہوا، جس کا اس نے ناکام محاصرہ کیا۔ وہاں سے لوٹ کے اس نے گرد و نواح کے ممالک (بُزاعة، اَلبِیرہ وغیرہ) کو فتح کیا۔ اس کی عدم موجودگی میں حلبیوں نے مسلم بن قریش عُقیلی سے مدد مانگی۔ مسلم مرداسیوں کے حکمران خاندان کو نکالنے اور ملک شاہ [رَکّ بآں] سے اپنی حکومت تسلیم کرانے میں کامیاب ہو گیا۔ لازمی طور پر تُتُش کو یہ بات پسند نہیں آ سکتی تھی، اس لیے وہ فوراً ہی عُقَیلی امیر (مسلم بن قریش) سے الجھ گیا، جس نے (۴۷۶ھ / ۱۰۸۳ء) میں اسے دمشق میں محصور بھی کر لیا۔ اس دشمن سے اس کا چھٹکارا یوں ہوا کہ وہ سلیمان کے خلاف لڑتے ہوے مارا گیا، جو سلاجقة روم میں سے تھا۔ اب چونکہ سلیمان اور تُتُش حَلَب کے معاملے میں ایک دوسرے کے رقیب تھے، لہذا آپس میں لڑنے لگے! نتیجہ یہ ہوا کہ سلیمان لڑائی میں مارا گیا (۴۷۹ھ / ۱۰۸۶ء)۔ لیکن اس پر بھی تُتُش اس شہر پر قبضہ نہ پا سکا، کیونکہ ملک شاہ ان علاقوں کا خود انتظام کرنے کے لیے بڑی بھاری فوج لے کر آ پہنچا تھا۔ اس نے حلب کا علاقہ اپنے دوست آقسُنقُر [رَکّ بآں] کو دے دیا۔ تُتُش اس کے قریب آنے پر پیچھے ہٹ گیا اور اس بات پر قناعت کی کہ وہ آقسُنقُر اور بُوزان سے، جسے ملک شاہ نے الرُّها کا ملک عطا کیا تھا، متحد ہو جائے۔ ۴۸۵ھ (۱۰۹۲ء) میں ان حلیفوں نے ملک شام میں (حِمص، اَفامیہ وغیرہ کے مقام پر) نمایاں فتوحات حاصل کیں لیکن جب وہ طرابُلُس میں پہنچے تو وہاں کے عامل ابن عمّار نے آقسُنقُر کو راضی کر لیا اور اُس نے ابن عمّار کے خلاف کوئی کاروائی کرنے سے بالکل انکار کر دیا اور اپنی فوجیں لے کر واپس چلا گیا۔ اس پر تُتُش نے اُسے بڑی لعنت ملامت کی۔ بُوزان بھی واپس ہو گیا، اس لیے تُتُش کو بھی واپس ہونا پڑا، لیکن ملک شاہ کی اچانک موت کے باعث صورت حالات یک لخت بدل گئی۔ جانشینی کی غیر یقینی حالت کو مدنظر رکھتے ہوے دونوں ترکی امیر تخت کے

دعوےدار تُتُش کی اطاعت قبول کرنے اور مشرق مہم میں اس کی تائید کرنے پر مجبور ہو گئے۔ نُصَیبِین، آمِد، مَیّافارِقِین اور الموصل نے قہراً اطاعت قبول کی اور نصیبین میں تتش خوفناک قتل عام کا مرتکب ہوا ۔ جب یہ معلوم ہوا کہ بَرکیارُق اپنے باپ کا جائز وارث ہونے کی حیثیت سے سامنے آ رہا ہے، تو تُتُش کو مشکل میں گرفتار چھوڑ کر دونوں امیر برکیارق سے جا ملے، اس لیے تتش ملک شام کی طرف ہٹ آنے پر مجبور ہو گیا، لیکن اس نے پختہ ارادہ کر لیا کہ وہ ان امیروں سے انتقام ضرور لے گا، چنانچہ اس نے ان امیروں کے خلاف نبردآزمائی کرنے کے لیے نئی فوجیں اکٹھی کیں۔ اُدھر یہی عمل ان امیروں نے بھی کیا جنھیں برکیارُق کی جانب سے کُربُوقا کی حمایت حاصل تھی۔ دونوں فوجوں کی مڈبھیڑ تَلّ السُّلطان کے مقام پر ہوئی جو حَلَب کے جنوب میں ۶ فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے (۴۸۷ھ / ۱۰۹۴ء) ۔ تُتُش کو فتح حاصل ہوئی ۔ آقسُنقُر کو گرفتار کر کے اسی وقت قتل کر دیا گیا؛ کُربُوقا اور بُوزان حلب بھاگ گئے، لیکن اُنھیں بھی بالآخر ہتھیار ڈال دینا پڑے ۔ تتش نے بوزان کو بھی قتل کرا دیا اور اس کا سر کاٹ کر اپنے ایک سپہ‌سالار کو الرُّہا میں بھیجا، تاکہ باشندے ڈر کر اس کی اطاعت قبول کر لیں۔ سب نے فاتح (تتش) کی اطاعت قبول کر لی اور وہ فوراً اپنی فوجوں کے ساتھ عراق میں داخل ہو کر ہمدان میں آ گیا ۔ برکیارُق کے پاس بہت تھوڑی فوج تھی، اس لیے وہ اس کے مقابلے سے ہٹ کر اصفہان کی طرف فرار ہو گیا، جہاں اُس کے چیچک نکل آئی؛ تاہم شہر کے امیروں نے تتش کی اطاعت قبول کرنے میں لیت و لعل کی اور جب برکیارُق کو شفا ہوئی تو اُسے سمجھایا کہ دونوں دعوے دارانِ تخت کے درمیان صرف تلوار ہی کے ذریعے فیصلہ ہو سکتا ہے ۔ برکیارُق کے گرد اطراف و اکناف سے فوجیں جمع ہونے لگیں اور اس نے الرَّے کے نزدیک دَشیلُو کے مقام پر تتش پر حملہ کر ہی دیا (۱۷ صفر ۴۸۸ھ / ۲۶ فروری ۱۰۹۵ء)۔ تتش کو اس کے سپاہی چھوڑ کر بھاگ گئے؛ تاہم اس نے بڑی داد شجاعت دی، لیکن کہتے ہیں کہ وہ اقسنقر کے ایک سپاہی کے ہاتھوں مارا گیا جو اپنے آقا کا بدلہ لینا چاہتا تھا ۔ شام کا ملک اس کے بیٹوں رِضوان (رَکّ بان) اور دُقاق کو منتقل ہو گیا۔

مآخذ: مادۂ سلجوق میں جن تصانیف کا حوالہ دیا گیا ہے، ان میں سے یہاں خاص کر ذیل کے مؤرخین کا ذکر کیے دیتے ہیں: (۱) مؤرخ دمشق، ابن القَلانِسی، طبع آمدروز (Amedroz)، تب اشاریہ؛ (۲) مؤرخ حلب، کمال الدین: زُبْدَۃُ الحَلَب، نیز اس کی بُغْیَۃُ الطَّلَب، بالخصوص دیکھیے ان کتابوں کے اقتباسات در *Historiens Orientaux des Croisades*، ج ۳ (ص ۳۰۷ تا ۶۰۷، ترجمۂ آقسُنقُر)؛ (۳) ابن خلّکان، طبع بولاق ۱۲۹۹ھ، ۱: ۱۹۸ ببعد۔

(M. TH. HOUTSMA ہوتسما)

تِجارَۃ: (ع) سوداگری، بیوپار؛ فعل تَجَر سے مصدر بمعنی "بیوپار کرنا"؛ فعل مذکور خود 'تاجر' سے، جس کے معنی "بیوپاری" یا "سوداگر" ہیں، بنایا گیا ۔ عرب کی تجارتی زبان کی بہت سی مصطلحات کی طرح تاجر بھی آرامی زبان سے مستعار لیا ہوا لفظ ہے، جو عربی زبان میں زمانۂ جاہلیت سے پایا جاتا ہے ۔ (تاجر کے متعلق تب مثلاً سریانی زبان کا لفظ ܬܓܪܐ اور ܬܐܓܘܪܐ بمعنی سوداگر جو فعل ܐܬܬܓܪ سے اور وہ بجائے خود لفظ ܐܓܪܐ سے مشتق ہے، جس کے معنی "قیمت یا اجر" کے ہیں)۔ اس بات سے قطع نظر کہ مادۂ 'ت ج ر' کے مشتقات عربی میں نمایاں طور پر کم ہیں، اس لفظ کا غیر عربی ہونا اس اس سے بھی ثابت

ہے کہ اس کے ابتدائی معنی 'بائع خمر' یعنی مے فروش کے تھے ۔ زمانۂ قدیم میں آرامی تاجر، جنھیں عربوں سے واسطہ پڑا، ضرور تاجرانِ خمر ہی ہونگے ۔ جب عربی زبان نے اس لفظ کو اپنا لیا تو اس کے معنی میں وسعت پیدا ہوئی اور اس کے مفہوم میں ہر قسم کے سوداگروں کو شامل کر لیا گیا ۔ اس کے صیغۂ جمع کی غیریقینی صورت بھی اس کے غیر عربی ہونے پر دلالت کرتی ہے ۔ ابن الاثیر : النہایۃ (بذیل مادہ) اس لفظ کی باقاعدہ جمع کی صورتوں (تُجّار اور تِجار) کے علاوہ تُجّار بھی لکھتا ہے (قب Fraenkel : *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*، ص ١٨١ ببعد) ۔ [اس پر دیکھیے دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۴ : ١٠، ص ٥٨١ ح کا اعتراض] ۔

اسلامی ممالک کی تاریخِ تجارت قلمبند کرنے کا یہ موقع نہیں، خصوصاً اس لیے کہ اب تک اس باب میں ضروری ابتدائی کارِ تحقیق نہ ہونے کے برابر ہوا ہے ۔ (قب مثلاً متس Mez : *Die Renaissance des Islâms*، ہائیڈل برگ ١٩٢٢ء، ص ٤٤١ ببعد [ترجمہ از صلاح الدین خدا بخش، ص ٤٧٠ ببعد (؟) ۔ ادارہ]) ۔ ہماری یہ کوشش بھی نہیں کہ ہم اسلامی تجارت کی روح اور تجارت کے معمولات کی خصوصیات کی تعیین کریں، بلکہ اس کے بجاے ہمارا مقصد اولین یہ معلوم کرنا ہے کہ (ا) اسلام کا رویہ، بحیثیت مذہب، تجارت کے مسئلے کے متعلق کیا ہے، (ب) تجارت کے بارے میں اسلام کے موقف کا بیان احادیث میں کیونکر ہوا ہے، اور (ج) کتبِ اخلاق میں اس سے متعلق میلانِ فکر کس جانب کو ہے ۔ اس مسئلے کے تمام پہلوؤں پر فقہی نقطۂ نظر سے بحث کے لیے قب مادۂ بیع ۔

(الف) آنحضرت[ص] خود تاجر تھے، اس لیے مدینے کی تجارتی جمہوریت کی فضا میں ان کا حامی تجارت ہونا ایک قدرتی بات تھی، کیونکہ اس جمہوریت کی خوشحالی کا تمام و کمال انحصار تجارت ہی پر تھا ۔ کم سے کم دورِ مکّی اول کی سب سے پرانی سورتوں میں سے ایک، یعنی سورۃ ١٠٦ [سورۃ قریش] کی تأویل، جس کا زمانہ اشرافِ مکہ اور اسلام کا تصادم شروع ہونے سے کچھ ہی پہلے کا ہے، اسی بات کو سامنے رکھ کر کرنا پڑے گی : ''لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ..... الخ'' (''چونکہ (اللہ نے) قریش کو جاڑے اور گرمی کے سفروں کی چاٹ لگا دی ہے، تو ان کو چاہیے کہ اسی چاٹ لگا دینے کی وجہ سے اس خانۂ (کعبہ) کے مالک کی عبادت کریں، جس نے انھیں بھوک میں کھانے کو دیا اور (لوٹ کھسوٹ کے) خوف سے ان کو امن میں رکھا'')۔

لیکن اس زمانے میں بھی ان برائیوں کے خلاف آواز بلند کی گئی، جو تجارت کو ملوّث کرنے لگی تھیں اور اس پر زور دیا گیا کہ تجارت قانون اور انصاف کے مطابق ہونی چاہیے ۔ [ارشاد باری ہے] : ''خرابی ہے گھٹانے والوں کی وہ لوگ کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں تو پورا بھر لیں اور جب ان کو ناپ کر دیں تو گھٹا کر دیں (سورۃ ٨٣ [المطفّفین] : ١ ببعد)'' ۔ (نیز قب ٥٥ (سورۃ الرحمٰن) : ٦ تا ٨، اور مکے کے تیسرے دور کی سورۃ ٦ (الأنعام) : ١٥٣ ؛ سورۃ ٧ (الأعراف) : ٨٣) ۔ اس کے بعد [ایک اور نقطۂ نظر سامنے آتا ہے] جس کی ابتداء ضرور مکّی دور ہی میں ہوئی ہوگی، لیکن اس کی شہادت قرآن [مجید] کے فقط مدنی دور میں ملتی ہے .... [اس کی رو سے تجارۃ کو ممنوع تو قرار نہیں دیا گیا، لیکن یہ پہلو نمایاں ہوتا ہے] کہ تجارت میں کچھ ایسی بات ہے جو مؤمنین کو خدا کی عبادت اور اداے نماز سے روک سکتی ہے ۔ یہ بات نہایت زبردست طریق

سے [اصحاب صُفّہ] کا ذکر کرتے ہوے مدنی سورۃ ۲۴ (النور) : ۳۷ میں واضح کی گئی ہے [رِجَالٌ لَّا تُلْھِیْھِمْ الخ] : ''وہ لوگ جنھیں تجارت اور خرید و فروخت اللہ کی یاد، نماز قائم رکھنے اور زکوۃ دینے سے غافل نہیں کرنے پاتی اور وہ اس دن سے ڈرتے رہتے ہیں جس میں دل اور آنکھیں الٹ جائیں گی''۔

بہر حال ان آیات سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ مذہبی زندگی پر تجارت کے نقصان دہ اثرات کے متعلق زور دیا گیا ہے۔ اس قسم کے انکاز کے تسلسل کا نتیجہ مدنی دور میں یوں نظر آتا ہے کہ جمعے کی نماز کے وقت [جو فقط عبادت اور انسانی، مدنی اور اخلاقی فرائض پر غور کرنے کا وقت ہے] تجارت کو تھوڑی دیر کے لیے چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا۔ (سورۃ ۶۲ (الجمعہ) : ۹ تا ۱۱ [یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ الخ] : ''اے ایمان والو! جب جمعے کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو یاد الٰہی کی طرف لپکو اور بیچنا (کھوچنا) چھوڑ دو یہ تمھارے حق میں بہتر ہے بشرطیکہ تم کو سمجھ ہو، پھر جب نماز ہو چکے تو زمین میں پھیل پڑو اور خدا کے فضل (یعنی معاش) کی جستجو میں لگ جاؤ اور کثرت سے خدا کی یاد کرتے رہو تا کہ تمھارا بھلا ہو، اور جب یہ لوگ سودا بکتا یا تماشا (ہوتا) دیکھیں، تو اس کی طرف کو چل دوڑیں اور تمھیں کھڑا چھوڑ جائیں، کہو کہ جو اللہ کے ہاں ہے وہ تماشے اور سودے سے بہت بہتر ہے اور اللہ (سب) روزی دینے والوں سے بہتر (روزی دینے والا) ہے''۔ دوسری جانب مدنی دور کے اواخر میں اثنائے حج تک میں تجارت کی صریح اجازت موجود ہے (سورۃ ۲ (البقرہ) : ۱۹۴، [لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ .. الخ]، لیکن اس پر بھی زور دیا گیا ہے کہ کنبہ، قبیلہ، مال و متاع اور اسباب تجارت اللہ اور رسول کے مقابلے میں کوئی چیز نہیں، جنھیں ترجیح دی جائے (سورۃ ۹ (توبہ) : ۲۴) [قُلْ اِنْ کَانَ اٰبَآؤُکُمْ وَ اَبْنَآؤُکُمْ .. الخ]۔ اسی آخری دور سے متعلق وہ مشہور احکام ہیں جو معاہدوں کو تحریری صورت دینے کے بارے میں ہیں (سورۃ ۲ (البقرہ) : ۲۸۲ آیۃ المداینۃ)۔

(ب) مجموعی حیثیت سے یہ موقف تجارت کے حق میں ہے اور یہی موقف حدیث میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔ اگرچہ سٹے (speculation) اور لین دین میں بددیانتی کی سختی سے مذمت کی گئی ہے، تجارت کو نفع بخش اور معزز پیشہ خیال کیا گیا ہے اور مویشی پالنے اور دستکاری سے زیادہ آمدنی کا شغل سمجھا گیا ہے (کنزالعمال، ۲ : عدد ۴۲۱۱ و ۴۲۲۷ و ۴۷۴۴)۔ شریف سوداگر کو بہت عزت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے : ''امین، دوست دار صدق [الصّدوق]، مسلم سوداگر قیامت کے دن شہداء کے ساتھ اٹھایا جائے گا'' (ابن ماجہ، التجارات، باب ۱)۔ وہ بہشت میں داخل ہوگا۔ اس کے بر عکس بد دیانت (فاجر) تاجر کو سزا کی توقع رکھنا چاہیے؛ چنانچہ ایک اور حدیث میں ہے (ابن ماجہ : التجارات، باب ۴) ''اے معشر تجّار! قیامت کے دن سوداگروں کو فاجروں کے ساتھ اٹھایا جائے گا، سوا اس کے جو خدا سے ڈرتا ہے اور نیکوکار اور راست باز ہے''۔ [ایک اور حدیث ہے جس میں یہی مضمون زیادہ تیز الفاظ میں ادا کیا گیا ہے] اگرچہ یہ حدیث احادیث آحاد میں سے ہے۔ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے فرمایا، ''سوداگر فاجر ہیں''۔ اس پر کسی نے کہا، ''اے رسول خدا! کیا اللہ تعالٰی نے خرید و فروخت کو حلال نہیں کر دیا''۔ آپ [ص] نے جواب دیا، ''یقیناً، لیکن وہ بات کرتے ہیں تو جھوٹ بولتے ہیں اور قسمیں

کھاتے ہیں اور گناہ کماتے ہیں (احمد بن حنبل، ۳ : ۴۲۸ قب ۴۴۴) - اس کے برخلاف (ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ) خدا اس بات سے خوش ہوتا ہے کہ تجارت سے نفع حاصل کر کے بال بچوں کا پیٹ پالا جائے، چنانچہ [مسند امام زیدؒ میں حضرت علیؓ سے روایت شدہ ایک اثر ہے] (مجموع الفقہ، طبع گرفینی Griffini؛ عدد ۵۳۹، قب عدد ۵۴۴)، [= المجموع الفقہی، طبع منار، مصر، ص ۱۰۳؛ حاشیہ دائرة المعارف الاسلامیة، ج ۳، ص ۵۸۴] جس میں ہے: "کسب حلال جہاد (یعنی اللہ کے رستے میں لڑنا) ہے اور اگر تم اسے اپنے بال بچوں اور قرابت داروں پر خرچ کرتے ہو تو یہ صدقہ ہے اور بے شک جائز تجارت سے کمایا ہوا ایک درہم ان دس درہموں سے افضل ہے جو دوسرے طریقوں سے کمائے گئے ہوں" - تجارت میں یہ بات قابل تعریف ہے کہ تاجر کشادہ دل اور دلجوئی کرنے والا ہو، ناپ اور تول میں پورا دے اور تولنے میں (گاھک کے لیے) جھکتا تولے [ابن ماجہ : ص ۱۶۱ باب الرجحان فی الوزن، حدیث ۱، ۲ و ۳] - صبح کا وقت تجارت کے لیے خاص طور پر مستحب اور نفع بخش ہے - آمیزش اور فریب سے احتیاط کی تاکید ہے، کیونکہ اس سے تجارت کی برکت جاتی رہتی ہے - مال میں جو خرابی ہو وہ خریدار کو خوب سمجھا دینا چاہیے - "اگر کوئی شخص ناقص مال نقص ظاہر کیے بغیر فروخت کرے گا تو اللہ تعالٰی اس سے ہمیشہ بیزار رہے گا اور فرشتے اس پر ہمیشہ لعنت بھیجیں گے" (ابن ماجہ : تجارات، باب ۴۵)، لیکن اگر کسی شخص سے اس قسم کے گناہ سرزد ہوں تو اسے چاہیے کہ وہ صدقہ دے کر اس کا کفارہ ادا کرے - احادیث میں آیا ہے کہ آنحضرت[ص] نے مال میں، بالخصوص غذائی چیزوں میں، آمیزش کی مذمت فرمائی ہے [مثلاً دیکھیے کنزالعمال، ۲ : عدد ۴۳۷۵ تا ۴۳۷۹ - ادارہ]۔

تجارت باہمی رضامندی سے ہونی چاہیے - طرفین میں سے کسی پر جبر و قہر کبھی نہیں چاہیے - جب معاملہ طے ہو جائے تو اسے بائع یا مشتری صرف اس وقت تک فسخ کر سکتے ہیں، جب تک ایک دوسرے سے علحدہ نہ ہوں، اس وقت کے اندر ضمنی رضامندی سے بھی بیع فسخ ہو سکتی ہے (احمد بن حنبل، ۲ : ۵۳۶) - [حنفی قانون کی رو سے معاملہ طے ہو جائے، یعنی ایجاب و قبول، کے بعد بیع فسخ نہیں ہو سکتی، چاہے فریقین کبھی تک ایک ہی جگہ بیٹھے رہیں، یعنی ان کے ہاں خیار مجلس نہیں (ہدایہ اخیرین، ۳ : کتاب البیوع، طبع لکھنؤ، ص ۲۵) - ادارہ] - مال دوسری جگہ اسی صورت میں فروخت ہو سکتا ہے جب پہلے اس پر قبضہ ("قبض" یا "استیفاء") کیا جا چکا ہو (اس مضمون کی حدیث میں صرف 'طعام' کا ذکر ہے) [امام مالک : موطا، طبع مصر ۱۳۷۰ھ، ص ۶۵، س ۲؛ قب کتاب مذکور، ص ۶۷، س ۱۷ و ۱۸ - ادارہ] - لیکن شارحین ہمیں بتاتے ہیں کہ طعام محض مثال کے طور پر بیان ہوا ہے - درحقیقت ایک حدیث میں تو بیع بالمعنی العام مذکور ہے (احمد بن حنبل، ۳ : ۴۰۲) [کنزالعمال، ۲ : ۲۰۴، عدد ۴۳۶۴؛ قب کنزالعمال، ۲ : ۲۱۰، عدد ۴۵۳۳ و ۴۵۳۴ - ادارہ]) - اگر آپس کے جھگڑے میں فریقین میں سے کوئی بھی اپنا مدعا ثابت نہ کر سکے تو اس صورت میں یا تو بیع درست قرار دی جاتی ہے اور بیع کرنے والے کا بیان صحیح سمجھا جاتا ہے —— یا دونوں کو اس سودے سے دست بردار ہونا پڑتا ہے [ابن ماجہ : ۱۵۹، باب البیعان یختلفان - ادارہ] - اگر خرید مال کے دو شخص دعویدار ہوں تو اصل خریدار اسے قرار دیا

جائے گا جس نے پہلے خریدا ہو [مالک : موطا، (و شرحه تنویرالحوالک للسیوطی) طبع مصر ۱۳۷۰ھ، ج ۲، ص ۷۹، س ۷ (باب بیع الخیار) قب کنزالعمال، ۲ : ۲۱۰، عدد ۴۵۲۱ تا ۴۵۲۳ - ادارہ]۔

عام طور پر حدیث میں اُس کاروبار کے خلاف کچھ نہیں کہا گیا ہے جس میں ادائے قیمت کے لیے کوئی آئندہ تاریخ مقرر کی جائے یا ادھار پر سودا ہو (”نسیئة“)، لیکن اس صورت میں نہ قیمت میں دیر کرنے سے کسی قسم کا کوئی اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ وقت سے پہلے ادا کرنے میں کٹوتی کی اجازت ہے (مالک : البیوع، حدیث ۸۱ [قب مالک : موطا، طبع مذکور ۲ : ۸۰، باب ماجاء فی الربا فی الدین ببعد - ادارہ]) قرض کے سودے میں قیمت کے بدلے کوئی چیز رهن رکھنا بھی جائز ہے، کیونکہ آنحضرتؐ نے ایک دفعہ رسد خریدی اور اپنا آهنی زرہ بکتر رهن رکھ دیا [ابن ماجه، ص ۱۷۸، س ۵ ببعد، ابواب الرهون - ادارہ]۔

حدیث [شریف] میں بارہا اس سے منع کیا گیا ہے کہ تاجر مال کی عمدگی وغیرہ کے اثبات کے لیے قسمیں کھائیں؛ مثلاً ایک حدیث میں آیا ہے کہ : قسموں کے ذریعے مال فروخت تو ہو جاتا ہے، لیکن اس کی برکت اٹھ جاتی ہے - (بخاری : بیوع، باب ۲۶ [یعنی ۲ : ۱۳، س ۱۲ و ۱۴ : قب ابن ماجه، ص ۱۶۰، پایین صفحه - ادارہ]) - ایک اور حدیث [بخاری : البیع الثانی، باب ۲۷، یعنی ۲ : ۱۳، س ۱۶ و ۱۷ - ادارہ] کے مطابق قرآن [مجید]، سورة ۳ (آل عمران) : ۷۱ کا شانِ نزول بھی اسی کے متعلق ہے - گو فروخت کے وقت قسمیں کھانے سے اس آیت کا کوئی تعلق نہیں - اس کا مفہوم اور ہے - وہ اس مناسبت سے نازل نہیں ہوئی - اس کا شان نزول محض دینی ہے [آیت کا تعلق حلف فی البیع سے یوں ہے کہ اس میں ” و ایمانہم “ صریحاً مذکور ہے اور مفہوم بالکل عام ہے - ادارہ]۔

متعدد چیزوں کی خرید و فروخت از روے حدیث بالکل منع ہے : اول تو وہ چیز جس کا فروخت کنندہ مالک نہ ہو (احمد بن حنبل، ۲ : ۱۸۹ و ۱۹۰) [نیز دیکھیے کنزالعمال، ۲ : ۲۰۴، عدد ۴۳۶۵ : قب کنزالعمال، ۲ : ۲۰۳، فصل ثانی، فرع اول - ادارہ] - دوسرے بہت سی چیزیں جن کا استعمال منع ہے یا نجس سمجھی جاتی ہیں ---- شراب، سور، کتے، بلیاں، بت (”اصنام“)، میتة [مُردار] [ابن ماجه : ص ۱۵۷ پایین صفحه - ادارہ] اور پانی - پانی ایک حدیث کے مطابق وقف عام، یعنی اُن تین چیزوں میں سے ہے جو سب میں مشترک ہیں اور اسکی قیمت لینا حرام ہے (ابن ماجه : رُهُون، باب ۱۶) [= باب المسلمون شرکاء فی ثلاث، ص ۱۸۰، س ۹ از آخر صفحه]۔

حدیثوں میں بڑے زور شور سے اس دستور کی مذمت آئی ہے جو اب تک بلادِ مشرق میں کثرت سے رائج ہے، یعنی مول تول میں حجت اور تکرار یا سودے بازی کرنا - بیچنے والے کے لیے بھی دوسروں کے مقابلے میں قیمت بڑھا دینا جائز نہیں [کنزالعمال، ۲ : ۲۰۴، عدد ۴۳۵۷ تا ۴۳۵۸ - ادارہ] - حدیث میں قیمتوں کے بڑھا دینے (نَجْش) کی مذمت بھی آئی ہے [ابن ماجه، ص ۱۵۸، باب ماجاء فی النہی عن النجش - مناجشة کی تشریح کے لیے دیکھیے ابن ماجه، مقام مذکور، حاشیه ۵ - ادارہ] - اور اسی طرح احتکار، یعنی خوراك کا ذخیرہ روك رکھنا بھی منع ہے (احتکار کے لیے قب فرینکل Fraenkel : کتاب مذکور، ص ۱۸۹) [نیز دیکھیے ابن ماجه، ص ۱۵۶، حاشیه ۱۰ - ادارہ] - وہ شخص، جو سامان خوراك اس لیے روکتا ہے کہ اسے مہنگا کر دے، ”وہ خطا کار ہے“ (احمد بن حنبل، ۲ : ۳۵۱) [قب ابن ماجه،

ص ۱۵۶، سطر قبل آخر و ص ۱۵۷، س ۱ - ادارہ]۔ وہ شخص، جو سامان خوراک مسلمانوں سے روک رکھتا ہے، اللہ اسے جذام اور افلاس کی سزا دے گا (ابن ماجہ، التجارات، باب ۶، [ص ۱۵۷، س ۱]) - احتکار کرنے والا لعنتی ہے [ایضاً، ص ۱۵۶، سطر قبل آخر] اور حدیثوں میں آیا ہے کہ اسے دوزخ کی گہرائیوں میں پھینک دیا جائے گا (الطیالسی [ص ۱۲۰]، عدد ۹۲۸) - اس کے برعکس آنحضرت[ص] نے اور اس امر کو منافی عدل قرار دیا اور قحط کے زمانے میں طعام کی قیمتیں مقرر کرنے سے انکار کر دیا (ابن ماجہ : 'تجارات'، باب ۲۷ ببعد)، مگر مجموعی طور پر حدیث خوراک کے ہر قسم کے احتکار کی مذمت کرتی ہے - سامان خوراک کی اندازے سے (از روی 'جُزاف')، یعنی بغیر ناپ تول کے، خرید و فروخت منع ہے [ملاحظہ ہو کنزالعمال، ۲ : ۲۰۸، عدد ۳۳۸۰ و ۳۳۸۱؛ قب کتاب مذکور، ص ۲۰۲، عدد ۳۳۰۳ و ص ۲۰۳، عدد ۳۳۵۶ - ادارہ] - سامان خوراک کا اسی جگہ، جہاں سے خریدا جائے، فروخت کر دینا منع ہے، لیکن ان مخصوص منڈیوں میں، جو اسی غرض کے لیے قائم کی گئی ہوں، وہیں خرید کر وہیں بیچ دینا جائز ہے۔ اسی طرح تلقّی کا دستور بھی منع ہے، یعنی (آبادی سے باہر جا کر) قافلے والوں سے باہر ہی باہر مال خرید لینا [ابن ماجہ، ص ۱۵۸، س ۱۶؛ کنزالعمال، ۲ : عدد ۳۳۱۳؛ قب ۳۳۱۸ - ادارہ]۔ شہری کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بدوی سے مال خریدے اور شہر میں آ کر نفع پر فروخت کرے [ابن ماجہ : ص ۱۵۸، س ۱۲ ببعد؛ نیز ملاحظہ ہو کنزالعمال، ج ۲ : ۲۰۶، عدد ۳۳۱۹ تا ۳۳۲۳ - ادارہ]۔ اسی لیے دلّالی (سَمْسَرۃ) کی بھی مذمت کی گئی ہے [ابن ماجہ، ص ۱۵۸، س ۱۶؛ بخاری، الربع الثانی ص ۲۸، باب ۶۸، آخر حدیث بر آخر صفحہ و باب ۷۰، س ۱۳ - ادارہ]۔

آخر میں ہم کاروبار کی ان تمام شاخوں اور دستوروں کا سلسلہ وار ذکر کیے دیتے ہیں، جو احادیث میں ممنوع قرار دی گئی ہیں :

۱ - سب سے پہلے ایک ہی معاہدے کے تحت دو سودے نہیں ہو سکتے؛ مثلاً مال کا ایک حصہ قرض اور دوسرا نقد خریدا جائے (قب احمد ابن حنبل، ۱ : ۳۹۸)۔

۲ - بَیْعُ الْعُرْبان : فروخت کا ایک طریقہ، جس میں زر بیعانہ (عُرْبان یا عُرْبون > עֵרָבוֹן > ἀρραβών؛ قب فرینکل : کتاب مذکور، ص ۱۹۰) ادا کیا جاتا ہے اور اگر سودا نہ ہو تو وہ بیچنے والے کی ملک سمجھا جاتا ہے [دیکھیے ابن ماجہ ص ۱۵۹، س ۱۰ - ادارہ] - (مگر احمد بن حنبل کے نزدیک بیعانہ دینے کی اجازت ہے، قب ابن الاثیر : نہایۃ، مصر ۱۳۱۱ھ، ۳ : ۷۸ (بذیل مادہ))۔

۳ - بَیْعُ الْمُزایَدۃ : (نیلام)، تین صورتوں میں اس کی اجازت ہے، سخت مفلسی میں، علالت میں یا بے حد مقروض ہونے کی صورت میں [معلوم نہیں کہ صاحب مقالہ نے یہ کہاں سے لیا - حوالہ نہیں دیا ہے - ابن ماجہ میں ص ۱۵۹ کے خاتمے پر ایک حدیث موجود ہے جس میں اس سے ملتی جلتی تین شرطیں بھیک مانگنے کے لیے دی گئی ہیں نہ کہ بیع مزایدہ کے لیے، بلکہ آپ[ص] نے اسی حدیث کی رو سے بیع مزایدہ ایک انصاری کے لیے خود بنفس نفیس اختیار کی - بیع مزایدہ (نیلام) بلا کسی شرط کے جائز ہے (ابن ماجہ : حدیث مذکور، قب ھدایہ، لکھنؤ ۱۳۱۱ھ، ۳ : ۶۹ ببعد، بذیل "وَ عَنِ السَّوْمِ عَلٰی سوم غیرہ" و ص ۷۰، "لَا بَأْسَ بِبَیْعِ مَنْ یَزِیْد" و ص ۷۰، حاشیہ ۲ اور حدیث کنزالعمال، ۲ : ۲۰۸، عدد ۳۳۷۳ فقہاء کے نزدیک قابل اعتناء اور معمول بہ نہیں ہے۔

ابن ماجه کی حدیث مذکور بالا اور مسند اسحاق بن زاهویه کی حدیث (هدایه، حوالۂ بالا) اس کے مقابلے میں قوی تر هیں؛ نیز قب بخاری، طبع لائیڈن، الربع ثانی، کتاب البیوع، ص ۲۰، باب ۵۹ - اداره]۔

۴ - بیع المُزابَنة: (غالباً یه بھی آرامی زبان سے ماخوذ ہے - قب فرینکل، ص ۱۸۹) یعنی کوئی مال جس کا وزن، کَیل یا عدد معلوم نه هو، سارے کا سارا صرف تخمینے سے اس مال کے عوض دینا جس کی مقدار وزن، کَیل یا عدد کے ذریعے معیّن هو: مثلاً رطب (خرماے تر) کو، جو ابھی درخت پر ہے، تمر (پخته کھجوروں) کے معین پیمانے کے عوض دیا جائے یا ماکولات کا بیج کسی مقرره طعام کے عوض فروخت کیا جائے - اس قسم کے سودے میں غیر یقینی اور قماری عنصر هوتا ہے - اسے حدیث کی رو سے یوں ناجائز قرار دیا گیا که پیداوار، جس کی مقدار وغیره اسوقت ظاهر نه هوئی هو، خریدار کو حسب اتفاق زرِ خرید سے کم یا زیاده آمدنی دے سکتی ہے - (قب احمد بن حنبل ۲: ۳۶) [بخاری طبع لائیڈن، ص ۳۲ ببعد، باب ۸۲؛ هدایه، طبع مذکور، ۳: ۵۶، بذیل بیع المزابنة - اداره] - اس قاعدے کا رخ ناواجب منافع اندوزی کو روکنے کی طرف ہے ——— لیکن آنحضرت^[؟] کی ایک حدیث کے مطابق اس میں ایک استثناء بھی ہے، یعنی بیع العَرایا: اس صورت میں ایک غریب آدمی، جس کے پاس اپنا کھجور کا درخت نه هو، اپنے بال بچوں کے لیے خرماے تر حاصل کرنے کی غرض سے خرماے خشک کے عوض خرماے تر، جو ابھی درخت پر ہے، خرید سکتا ہے، لیکن اس کی قیمت ضرور جانچنی پڑے گی [دیکھیے نهایه، بذیل مادۂ زبن - اداره] - متعدد محدثین کی راے میں اس قسم کا سودا صرف ایسی حالتوں تک محدود ہے جہاں مال کی مقدار پانچ وسق [وَسق = بار شتر، ساٹھ صاع - اداره] سے زیاده نه هو، حالانکه عبدالله بن عمرو بن العاص کی روایت کے مطابق آنحضرت نے اسے بھی منع فرمایا (۱) (احمد بن حنبل، ۲: ۱۸۳، [بخاری طبع لائیڈن، الربع الثانی، ص ۳۳، باب ۸۳ ببعد] -

۵ - بیع المُعاوَمة: کھجوروں کے درختوں کی پیداوار کی خرید دو تین سال کے لیے بمدّ پیشگی، یه ان چیزوں کی فروخت کا معامله ہے جو سودا هونے کے وقت معرض وجود هی میں نه آئی هوں [ابن ماجه، طبع مطبع فاروقی دهلی، ص ۱۶۱، باب بیع الثمار سنین - اداره] -

۶ - بیع المُنابَذَة: بائع و مشتری میں مبادله هوتا ہے - اس میں مبادلے کا معاهده ناقابل انفساخ طور پر کر لیا جاتا ہے لیکن فریقین مال کی دیکھ بھال یا جانچ پڑتال پہلے سے نہیں کرتے اس قسم کے سودے کی ایک اور صورت کا نام بیع الحصاة ہے (قب [هدایه اخیرین، طبع مذکور، کتاب البیوع، ص ۵۹ - اداره] ابن الأثیر: نهایة، بذیل حصا [۱: ۲۳۵، س ۲ جہاں اس کی مختلف صورتیں دی هیں، جو بسبب غَرر (دیکھیے ص ۱۳۱، شماره ۸) کی وجه سے ناجائز هیں؛ ابن ماجه: ص ۱۵۹، باب النهی عن بیع الحصاة - اداره]؛ یا بیع اِلقاء الحَجَر (قب احمد بن حنبل، ۳: ۵۹ و ۶۸ و ۷۱) جس میں معاهدے کی تکمیل کی علامت یه ہے که مشتری اصل مال کے اوپر ایک پتھر کا ٹکڑا ڈال

---

(۱) [دائرة المعارف عربی میں اس مقام پر حاشیے میں کہا ہے که حدیث سے بیع العرایا کی ممانعت ثابت نہیں هوتی - مسند کی حدیث (عمرو بن شعیب عن ابیه عن جدّه) میں بیع العُربان کی ممانعت کا ذکر آیا ہے، مگر مسند میں چھاپے کی غلطی سے 'بیع العربات' چھپ گیا ہے، جسے راقمِ مقاله نے عَرِیۃ کی جمع سمجھ لیا - حدیث مذکور لفظ العُربان کے ساتھ موطأ مالک، ۲: ۹۴ میں موجود ہے] -

دیتا ہے یا مال کے بدلے ایک پتھر دے دیا جاتا ہے (قب مطرزی : مغرب، مادۂ نبذ) [ہدایہ، حوالۂ بالا، جس میں القاء الحجر کی تشریح بھی ہے ۔ ادارہ]۔

۷ ۔ بیع الملامسۃ : اس میں بھی مال کا آنکھوں سے دیکھے یا پہلے معاینہ کیے بغیر سودا کر لیا جاتا ہے اور ڈھکے ہوئے مال کو صرف ہاتھ سے چھو لیا جاتا ہے [بخاری، لائیڈن، الربع الثانی، ص ۲۹، باب ۶۳؛ قب ہدایہ، حوالۂ بالا ۔ ادارہ]۔

۸ ۔ بیع الغرر : (بیمناک یا مخاطرے کا سودا)، اس قسم کی تجارت کے لیے احادیث میں کئی مثالیں بیان کی گئی ہیں؛ مثلاً وہ دودھ جو ابھی تھنوں میں ہو، ایک بھاگا ہوا غلام، مال غنیمت تقسیم سے پہلے، مچھلیاں جو ابھی پانی میں ہوں وغیرہ (قب مثلاً احمد بن حنبل، ۱ : ۳۰۲ و ۳۸۸؛ ۳ : ۴۲ [ابن ماجہ، ص ۱۵۹ مع حاشیہ ۵ ۔ ادارہ]) ۔ اس کی عام ترین مثال جو بڑی پیچیدہ ہے بیع حَبَل الحَبَلۃ ہے، یعنی حاملہ اونٹنی کی بیع، جو ذبح کرنے کی نیت سے بیع کی جائے، اس امید پر کہ وہ مادہ بچہ جنے گی اور وہ مادہ (جوان ہو کر) بچہ جنے گی ۔ [بخاری، لائیڈن، ربع ثانی، کتاب البیوع، ص ۲۵، باب ۶۱ ۔ ادارہ]۔

اس قسم کے تمام سودے حدیث کی رو سے ممنوع ہیں، کیونکہ ان میں ایک غیر یقینی عنصر موجود ہے ۔ روپے کے مبادلے (”صَرْف“) کے بارے میں اور منافع اندوزی (ربا) کی ممانعت کے لیے متعلقہ مادے ملاحظہ ہوں ۔ مذکورۂ بالا لین دین کا ذکر حدیث کی ساری قدیم کتابوں میں موجود ہے ۔ ان سے بھی زیادہ تعداد میں یہ معاملات بالتفصیل بعد کے مجامیع حدیث میں ملتے ہیں؛ مثلاً دیکھیے کنزالعمال (قب رٹر Ritter در *Isl.*، ج ۷ (۱۹۱۷ء) : ۲۸، جہاں کئی حدیثوں کا ترجمہ بھی دیا ہوا ہے)۔

(ج) [پہلی تین صدیوں میں جو احادیث جمع ہوئیں ان میں] سوداگر سے باعزت اور منصفانہ طرزِ عمل کا مطالبہ کیا گیا ہے ۔ اسے ہدایت ہے کہ وہ اپنے گاہکوں سے ”بھائیوں کا سا سلوک کرے“ اور انھیں کسی قسم کا دھوکا دینے سے پرہیز کرے ۔ اس لیے حدیث ایسے کاروبار کو بھی مورد اعتراض قرار دیتی ہے، جس میں لاعلمی کا عنصر موجود ہو اور جہاں بخت آزمائی کو بھی دخل ہو، تاکہ کسی کو کوئی نقصان نہ پہنچے ۔ مسلمانوں کے تجارتی فلسفۂ اخلاق کے یہ بنیادی اصول [امام] غزالیؒ (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) نے احیاء علوم الدین (قاہرۃ ۱۳۲۶ھ، ۲ : ۴۸ ببعد) میں بیان کیے ہیں اور اس باب میں کلاسیکی حیثیت رکھتے ہیں ۔ بقول [امام مذکور] ہر شخص معاد کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی روزی پیدا کرے ۔ ان کے نزدیک کسبِ معاش سعادتِ اخرویہ (معاد) کا ایک ذریعہ ہے ۔ دنیا آخرت کی کھیتی ہے جو کچھ یہاں بویا جائے گا آخرت میں کاٹا جائے گا [الدنیا مزرعۃ الآخرۃ] ۔ لیکن غزالیؒ تجارت کو کسبِ معاش کے دوسرے طریقوں سے علی الاطلاق بہتر نہیں خیال کرتے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”تجارت کے ذریعے تاجر یا تو بقدر کفایت آسودہ حالی طلب کرتا ہے یا دولت اور کفایت سے زیادہ مال“۔ وہ ایسی دولت اندوزی کی مذمت کرتے ہیں جو اچھے کاموں (”خیرات و صدقات“) پر صرف نہ ہو، لیکن بقول ان کے اگر ایک سوداگر اپنے اور اپنے کنبے کے لیے بقدر کفایت روزی حاصل کرتا ہے، تو یہ عمل بہر حال بھیک مانگنے سے بہتر ہے، مگر بعض لوگوں مثلاً عُبّاد، علماء، و صلحاء، صوفی، اور ملازمانِ حکومت کے لیے اس قسم کے اشغال سے احتراز اولٰی ہے ۔ اس کے بعد غزالی تجارت کے اخلاقی پہلو پر تبصرہ کرتے ہیں، جس کا

یہاں ہم صرف خلاصہ ہی پیش کر سکتے ہیں :

ہو سکتا ہے کہ کوئی کاروبار حدود قانون کے اندر اور ناقابل ملامت تو ہو، مگر اخلاق کے خلاف اور دوسروں کے لیے نقصان دہ ہو، اس لیے کہ ہر ممانعت ہر معاہدے کو ناجائز نہیں بنا دیتی۔ اس کے بعد غزالی دو قسم کے کاروبار میں فرق بیان کرتے ہیں : ایسے کاروبار جو پوری ملت (community) کے لیے نقصان دہ ہوں اور ایسے کاروبار جن سے فقط فردِ معامل کو نقصان پہنچتا ہو۔ پہلی قسم میں سامانِ خوراک خصوصاً اناج کو روک کر رکھنا ہے (یعنی احتکار) اور کھوٹے سکوں کو چلانا۔ کھوٹے سکوں کی بابت دکاندار کو ان باتوں کا خیال رکھنا چاہیے : ۱۔ اگر کسی کے پاس کھوٹا سکہ آ جائے تو چاہیے کہ اسے کنوئیں میں پھینک دے۔ ۲۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ملک کے رائج سکوں سے بخوبی واقف ہو۔ ۳۔ اگر وہ لینے والے کی رضامندی سے کوئی کھوٹا سکہ اس کے حوالے کرتا ہے تو وہ جرم سے بری نہیں، کیونکہ لینے والا اسے پھر چلا سکتا ہے۔ ۴۔ اگر وہ کھوٹا سکہ کسی شخص کو ممنون کرنے کی خاطر قبول کر لیتا ہے تو وہ اس برکت میں، جو حسنِ نیت کی صورت میں تجارت پر نازل ہوتی ہے، صرف اسی وقت شریک ہوگا جب اس کی نیت یہ ہو کہ وہ سکہ کنوئیں میں پھینک دے گا۔

اس کے بعد غزالی اس کاروبار کا ذکر کرتے ہیں جو صرف فردِ معامل کے لیے نقصان رساں ہو۔ تجارت کا اصل الاصول یہ ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے وہی سلوک روا رکھے جس کی وہ خود توقع رکھتا ہے، اس لیے :

۱۔ بائع کو اپنے مال و اسباب کی تعریف نہیں کرنا چاہیے اور نہ اس کی عمدگی کے پرزور اظہار کے لیے قسمیں کھانا چاہییں، بلکہ اسے صرف اپنے مال کی وہی خوبیاں بیان کرنا چاہییں جو در حقیقت اس میں موجود ہوں، مگر استعمال سے پہلے خریدار کو معلوم نہ ہو سکتی ہوں؛ مثلاً لونڈی غلام کی قابلیت۔

۲۔ اسے اپنے مال کے تمام نقائص بھی بتانے چاہییں۔ مثال کے طور پر وہ صرف اپنے مال کے محاسن ہی بیان کرنے پر اکتفا نہ کرے۔ اسی طرح کسی اندھیرے کمرے میں مال نہ دکھائے وغیرہ وغیرہ، کیونکہ یہ فریب دہی اور ترکِ نُصح (خیر خواہی) ہے درحالیکہ اس کے بھائی کو حق حاصل ہے کہ اس سے خیرخواہی کی توقع کرے۔ سوداگر کو دو باتیں ضرور یاد رکھنا چاہییں: پہلی تو یہ کہ گو وہ اپنے سامان کے نقائص کو چھپا کر اسے بیچ تو سکتا ہے مگر ایسا کرنے سے وہ اس برکت سے محروم ہو جاتا ہے جو تجارت پر مترتب ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس دنیا کے مال کے فوائد تو زندگی کے ختم ہونے پر ختم ہو جاتے ہیں، لیکن ناانصافی اور گناہ، جو تجارت کے دوران میں اس سے سرزد ہوں، باقی رہ جاتے ہیں۔

۳۔ سوداگر کو چاہیے کہ انصاف کے ساتھ پورا ناپے اور پورا تولے۔

۴۔ اسے اس دن کے بازار کا نرخ ٹھیک ٹھیک ضرور بتا دینا چاہیے۔

اس کے بعد غزالی تجارت میں چھوٹی چھوٹی مہربانیوں اور خوش اخلاقیوں کو عمل میں لانے کا ذکر کرتے ہیں، یعنی ایک شخص کو چاہیے کہ دوسرے کو ایسی رعایتیں دے، جن کے دینے کے لیے (اگر بدقت دیکھیں تو) وہ مجبور نہیں۔ ان چھوٹی چھوٹی مہربانیوں کی تفصیل یہ ہے : (۱) بائع اس قیمت کے قبول کرنے سے انکار کر دے جو بازاری نرخ سے بہت زیادہ ہو؛ (۲) مشتری ہی زیادہ قیمت دینے پر راضی ہو

جائے، جب بائع غریب ہو؛ (۳) بقایا کی وصولی میں کوئی شخص کچھ مطالبہ معاف کر دے یا اس کی ادائگی کی میعاد بڑھا دے؛ (۴) مقروض قرض خواہ کا روپیہ اسے تکلیف سے بچانے کی خاطر خود ھی ادا کرنے کے لیے لے آئے؛ (۵) معاملہ کرنے والے کی درخواست پر سوداگر ایسی خرید کا معاهدہ منسوخ کر دے جو مکمل ہو چکا ہو؛ (۶) کوئی شخص غریب لوگوں کو مال قرض دے اور روپے کا تقاضا اس وقت کرے جب انھیں ادا کرنے کی توفیق ہو یا اپنی بہیوں میں ان کا حساب کتاب درج نہ کرے اور ادائگی کا بالکل ان کی مرضی پر چھوڑ دے۔

سوداگر کو چاھیے کہ نفع کی جستجو میں نجاتِ اُخروی فراموش نہ کر دے، اس لیے سوداگر کو لازم ہے کہ: (۱) اپنے کاروبار کا آغاز نیک نیتی اور نیک عقیدے سے کرے؛ (۲) وہ تجارت کو ”اجتماعی فرض“ (فرض کفایہ) سمجھ کر اختیار کرے، کیونکہ اس کا یہ پیشہ اجتماع کے پیچیدہ نظام کا محض ایک جزو ہے؛ (۳) اسے دنیا کا بازار عقبی کے بازاروں سے غافل نہ کر دے، (یعنی وہ مسجد میں جانا اور نماز ادا کرنا ترک نہ کرے)؛ (۴) منڈی میں داخل ہوتے وقت اور جب تک وھاں رہے اکثر خدا کی طرف دھیان رکھے؛ (۵) منڈی اور تجارتی کاروبار وغیرہ کے پیچھے ھاتھ دھو کر نہ پڑے، یہ نہ ہو کہ سب سے پہلے اس میں داخل ہو اور سب سے آخر وھاں سے نکلے اور تجارت کے لیے سمندر کا سفر کرے [کیونکہ یہ دونوں باتیں مکروہ ھیں، احیاء العلوم، قاھرة، ۲ : ۷۵، س ۱۷]؛ (۶) صرف حرام ھی سے پرھیز نہ کرے، بلکہ مشبّہات، یعنی مشکوک اور مشتبہ کاروبار سے بھی احتراز کرے؛ مال ('سِلْعة') کے حالات معلوم کرے کہ کہاں سے آیا ہے۔ جو لوگ ظلم، خیانت، چوری اور ربا کے لیے بدنام ھیں، ان سے معاملہ نہ کرے؛ (۷) کاروبار میں الفاظ اور اعمال میں محتاط و مراقب رہے، کیونکہ حشر کے دن اسے ان کا حساب دینا پڑے گا۔

بقول امام غزالی[۲] سوداگر کی منڈی اس کے لیے میدانِ جہاد ہے، جہاں وہ اپنے ھمجنسوں سے معاملہ کرتے وقت اپنے نفس کے ساتھ جنگ میں مصروف ہوتا ہے۔ چونکہ غزالی کے نزدیک تجارت آخرت کی ابتدائی منزل ہے، جس میں وہ آخرت کے لیے تیاری کرتا ہے، اس لیے غزالی اس راھبانہ نظریے کو رد کرتے ھیں کہ معمولی انسان دنیا سے کنارہ کش ہو جائے؛ وہ اسے میدان جنگ سے فرار قرار دیتے ھیں۔

اسی طرح کے خیالات ادب اور اخلاق کی کتابوں میں عام ملتے ھیں، اگرچہ وہ ہر صورت میں غزالی کے بلند اخلاقیات کا مقابلہ نہیں کر سکتے؛ مثلاً تاج الدین السُّبکی (صاحب طبقات الشافعیة الکبری) (م ۷۷۱ھ / ۱۳۷۰ء) اپنی کتاب مُعید النعم میں سوداگر کے احوال سے کئی جگہ بحث کرتا ہے۔ ان مباحث میں وہ بلا شبہ اپنے ھی زمانے کی نمایاں صورتوں کو مد نظر رکھتا ہے؛ مثلاً یہ کہ وراق (کاغذ کا سوداگر) ان لوگوں کو ترجیح دے جن کی بابت وہ جانتا ہے کہ یہ لوگ دینی کتابیں ('کتب العلم') لکھنے کے لیے کاغذ خریدتے ھیں (اس کے برعکس اسے ان لوگوں کے ھاتھ کاغذ نہیں بیچنا چاھیے جن کی بابت اسے شبہ ہو کہ وہ فاسد عقیدے والی مصنّفات [”البدع وَالاَھْوَاء“] کے مرتب کرنے کے لیے یہ کاغذ برتیں گے یا جعلی دستاویزات یا [المُرافعات (۱) (عرض داشتوں)]

---

(۱) انگریزی متن میں 'المرافعات' کو بمعنی 'زیادة الضرائب' لیا ہے -

وغیرہ کے لیے استعمال کریں گے (طبع موہرمن (Myhemann)، لندن ۱۹۰۸ء، ص ۱۸۸؛ ترجمہ ریشر (Rescher)، قسطنطنیہ ۱۹۲۵ء، ص ۱۳۸) ۔ کتاب فروش ["دَلّالُ الکُتُب"] کو ایسے لوگوں کے ہاتھ دینی کتابیں نہیں بیچنا چاہییں، جن کے متعلق اسے علم ہو کہ وہ انہیں تلف کر دیں گے یا اس لیے پڑھیں گے کہ ان پر نکتہ چینی اور طعن کریں ۔ نیز اسے فاسدالعقیدہ [اَہْلُ البِدَع وَالاَہْوَاء] کی کتابوں کے فروخت کرنے سے باز رہنا چاہیے ۔ اسی طرح نجومیوں کی تصانیف اور جھوٹی کہانیوں کی کتابوں ("الکتب المکذوبة")، مثلاً سِیرۃ عنتر وغیرہ کی فروخت سے بھی بچنا چاہیے ۔ اسے مصحف یا حدیث اور فقہ کی کتابیں کافروں کے ہاتھ نہیں بیچنا چاہییں [معید النعم، طبع مذکور، ص ۲۰۴ (الدَّلّالُوْن) ۔ ادارہ] (اس کے بارے میں قب الشافعی(۴): اُمّ، ۴: ۱۳۲، [سطر ۱۹] اور Heffening: *Fremdenrecht*، ص ۴۹، حاشیہ ۵، جہاں "keine" کا لفظ "hanafWerke" سے پہلے حذف کر دینا چاہیے) ۔ اسی طرح دلّالِ املاک کو محتاط رہنا چاہیے کہ وہ کسی وقف چیز کو فروخت نہ کر دے ۔ طبع موہرمن، ص ۲۰۵؛ ترجمۂ ریشر، ص ۱۵۰ ببعد)۔

(د) اس کے برخلاف ایک اور کتاب ہے جسے رِٹّر (Ritter) نے ترجمہ کر کے طبع کیا ہے، اس میں تجارت کے اندر زیادہ خودغرضانہ رفتارِ اخلاق کی طرفداری کی گئی ہے ۔ اس کا نام کتاب الاشارۃ الی محاسن التجارۃ ہے، جو ۵ یا ۶ صدی ہجری / ۱۱ یا ۱۲ صدی میلادی کے ایک مصنف ابوالفضل جعفر بن علی الدمشقی کی تصنیف ہے ۔ اس کتاب کے دو حصے ہیں: ایک حصے میں سوداگر سے بحث ہے اور دوسرے میں اس کے مال سے ۔ مال تجارت پر اور بھی کئی تصانیف ہیں ۔ بعض تو مستقل ہیں اور کچھ مواد مشہور اسلامی موسوعات کے ضمن میں ملتا ہے ۔ اس سے متعلق دیکھیے رِٹّر (Ritter): کتاب مذکور، ص ۷، ببعد ۔ یہاں ہمارا تعلق زیادہ تر ان فصول سے ہے جن میں سوداگر کا ذکر ہے ۔ تاجروں کے مشہور طبقات یہ ہیں:

۱ ۔ تھوک فروش (یعنی خَزّان)، وہ اپنا نظر سب سے زیادہ مفید مطلب حالات میں خریدنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ اسے اس وقت فروخت کرے جب وہ کم یاب ہو جائے اور قیمت چڑھ جائے، اسی لیے اسے مال کی پیداوار کے مقامات کی منڈیوں کی حالت سے اور ان کے راستوں کے پُر امن ہونے کے متعلق صحیح طور پر واقف رہنا چاہیے تاکہ ان کی خرید و فروخت کا بہترین موقع اس کے ہاتھ سے نہ نکل جائے ۔ جنس کو بڑی بڑی کھیپوں میں خریدنے والے کو مشورہ دیا گیا ہے کہ وہ معاملے کی تکمیل چار اقساط میں پندرہ، پندرہ روز کے وقفے سے کرے تاکہ قیمتوں کی اچانک تبدیلی یا دوسرے غیر متوقع حالات کی وجہ سے نقصان نہ اٹھانا پڑے ۔ تھوک فروش کو ملک کی حکومت کے حالات کو بھی زیر نظر رکھنا چاہیے کہ آیا حکومت عادل و قوی ہے یا عادل و ضعیف، یا ظالم ——— ۔

۲ ۔ جگہ جگہ جا کر بیچنے والا سوداگر ('رَکّاض')، اسے خاص طور پر غور کرنا ہے کہ وہ کیسا مال خریدے اور اس معاملے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے، کیونکہ اس کا سفر لمبا ہو سکتا ہے یا کوئی غیر متوقع حادثہ اسے پیش آ سکتا ہے؛ مثلاً راستے کا خطرہ، جس کی وجہ سے اسے رکنا پڑے اور اپنا مال پھر اسی جگہ فروخت کرنا پڑے جہاں سے خریدا تھا اور اس وجہ سے اچھا خاصا نقصان برداشت کرنا پڑے ۔ اسے اوسط نرخ کا علم ہونا چاہیے، یعنی وہ قیمت جو اسے اپنے وطن میں

اس مال کی مل سکتی ہے۔ اسی طرح شرح عوارض (چنگی وغیرہ) سے بھی واقف ہونا چاہیے مبادا اس کا نفع خریدنے سے پہلے ہی غیر ملک کی نذر ہو جائے۔ اسے اپنی منزل مقصود پر ایک معتبر گماشتے اور مال کے لیے کوٹھی (مَخْزَن) کا انتظام بھی کر رکھنا چاہیے۔۔۔۔

۳۔ مال دساور بھیجنے والا سوداگر (مُجَہِّز)، اسے آڑھت سے کام لینا پڑتا ہے۔ جہاں وہ اپنا مال بھیجتا ہے وہاں اسے قابل اعتماد گماشتہ (وکیل) مقرر کرنا چاہیے، جس کے پاس وہ اپنا مال کسی معتمد اور محتاط شخص کی نگرانی میں بھیجتا رہے۔ یہ گماشتہ مال بیچتا ہے اور اس کی جگہ اور خریدتا ہے اور نفع میں شریک ہوتا ہے۔

سوداگروں کو اور بہت سے قیمتی مشورے دینے اور ٹھگوں اور فریب کاروں سے متنبہ کرنے کے بعد، الدمشقی کی تصنیف میں، اقتصادی نظریوں پر بھی مباحث موجود ہیں؛ مثلاً بازار کے نرخوں کی تعیین اور ”اوسط نرخ“ جس کے متعلق سوداگر کو صحیح اطلاعات حاصل رہنی چاہییں۔ اس امر کی تحقیق ابھی تک نہیں ہو سکی کہ ان تمام باتوں کا قدماء کے اقتصادی تصورات سے کیا تعلق ہے۔

ابن خلدون بھی مقدمة (قاهرة ۱۳۱۷ھ، ص ۱۳۳ ببعد [طبع ۱۸۷۹ع، ۱ : ۲۳۵]؛ ترجمہ در N.E. ۲ : [۱۸۶۵ع] ۲۳۸ ببعد) میں اسی نوع کے خیالات کا اظہار کرتا ہے۔ وہ بھی اپنے ملاحظات ”خَزّان“ (تھوک فروش) اور ”رَکّاض“ سوداگر کے عنوانوں کے تحت تقسیم کرتا ہے اور بظاہر مُجَہِّز (بر آمد کرنے والے) سوداگر کو چھوڑ جاتا ہے۔ وہ تجارت کی تعریف یوں کرتا ہے: تجارت نام ہے اپنی دولت میں اس طرح سے اضافہ کرنے تاکہ مال خریدا جائے اور زیادہ قیمت پر بیچا جائے، اس طرح کہ اسے نرخ کے بڑھنے تک ذخیرہ کیا جائے، یا اسے کسی اور ملک میں جہاں نرخ زیادہ ہوں لے جایا جائے۔

جو فیصلے عموم تجار سے متعلق ابن خلدون نے دیے ہیں وہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ تجارت کے پیشے میں یہ ضروری ہے کہ تاجر میں چالاکی (مُکَایَسَة) اور جھگڑا لو پن (مُمَاحَکَة) (۱) ہو، اپنے گاہکوں سے بات چیت کرتے وقت مکاری اور ہٹ (تحذلق اور مُمَارَسَة الخصومات) کا ثبوت دے؛ یہ سب صفات ایسی ہیں کہ وہ انسان کے احساس آبرو (مُرُوّت) انصاف اور اس کے دیگر محاسنِ اخلاق پر برا اثر ڈالتی ہیں۔ چھوٹا تاجر اس قسم کے تاثرات بہت جلد قبول کر لیتا ہے، کیونکہ اسے صبح و شام برابر اپنے گاہکوں سے واسطہ پڑتا رہتا ہے؛ البتہ اس سوداگر کا حال اس سے مختلف ہے جو موافق حالات کے باعث دفعةً امیر کبیر بن جائے اور لوگوں میں معزز سمجھا جانے لگے۔ وہ کسی حد تک تجارت کے اثراتِ بد سے محفوظ رہتا ہے، کیونکہ اس کا کاروبار زیادہ تر اس کے گماشتوں کے ہاتھ میں رہ سکتا ہے اور اس کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ وہ ان کی نگرانی رکھے اور انہیں عام ہدایات دیتا رہے۔

(۳) اس مقالے کے شروع میں جو سوال اٹھایا گیا تھا کہ تجارت سے متعلق اسلام کا کیا رویہ ہے، وہ اس مسئلے کا ایک پہلو ہے جس پر زمانۂ حال میں چند مرتبہ بحث ہو چکی ہے کہ اسلامی ممالک کی اقتصادی ترقی کے امکانات کیا ہیں؟ جنگ عظیم سے تھوڑی مدت پہلے تک اسلامی ملکوں میں اقتصادی ترقی کے امکان سے انکار کر دیا

---

(۱) 'مماحکة' دراصل سودا کرتے وقت دیر تک باہم جھگڑا کرنے کے معنی میں ہے۔ المحک التمادی فی اللجاجة عند المساومة و الغضب و نحو ذلک۔

جاتا تھا، جیسا کہ اب بھی بسا اوقات مسیحی تبلیغی حلقے انکار کرتے ہیں۔ بارٹولڈ کا تمہیدی مقالہ، جو اس نے *Mir Islama* کے لیے لکھا، اپنی قسم کا پہلا مضمون سمجھا جا سکتا ہے جس میں تاریخی شواہد کی بناء پر ثابت کیا ہے کہ مندرجۂ بالا خیال معقول نہیں۔ میکس ویبر (Max Weber) کے مذہبی اور عمرانی مطالعات کا تتبع کرتے ہوئے بکر (C. H. Becker)، یُونگہ (R. Junge) اور قریب‌تر زمانے میں ایلفرڈ ریل (Alfred Rühl) نے اس مسئلے سے بحث کی ہے اور وہ بھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اسلام اقتصادی ترقی کا مخالف کبھی نہیں رہا۔ ہاں یہ درست ہے کہ اقتصادیات میں مشرقی نقطۂ نظر مغربی نقطۂ نظر سے بالکل مختلف ہے، جس کی وجہ مشرق کے مخصوص حالات ہیں، بالخصوص بعض نسلی خصوصیات اور تقریباً ہر جگہ کی خشک آب و ہوا اور پانی کی بہم رسانی کے مسئلے کی عظیم اہمیت؛ ان حالات نے ہر فرد کا اپنی ملّت کے ساتھ نسبۃً زیادہ قریبی رابطۂ اتحاد پیدا کر دیا ہے؛ چنانچہ مشرق میں اصلی غالب منافسۃ نہیں، بلکہ تعاون ہے۔ اندریں حالات ہر شخص اسلامی اخلاق تجارت کے بنیادی اصول کو سمجھ سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر سوداگر کو ذہن‌نشین رکھنا چاہیے کہ گاہک اس کا بھائی ہے۔ پھر اس زبردست احساس کو کہ ہم ایک ہی ملت کے فرد ہیں، مذہب تقویت دیتا ہے، جو ہر مسلمان کے لیے اس کے ہر کام میں مشعلِ ہدایت ہے۔ کاروبار تجارت بھی مذہب ہی کے تابع فرمان ہے، لہذا اس کا کوئی علٰحدہ اور مستقل ضابطۂ اخلاق نہیں۔

ان تمام باتوں کے باوجود مسلمان ممالک میں یہ اہلیت موجود ہے کہ وہ کاروبار کے جدید طریقوں کو اپنا لیں۔ اسلام نے اس سے پہلے بھی بارہا ارتقاء کی اہلیت اور ماحول سے مطابقت کی صلاحیت کا ثبوت دیا ہے اور مختلف ممالک، مثلاً ترکی اور مصر موجودہ زمانے میں اس کمی کی تلافی کر رہے ہیں، جو ترقی کے مختلف ابواب میں مدتوں کی غفلت سے پیدا ہو گئی تھی۔ بعض ایسی شخصیتیں جیسے ضیا گوک آلپ اور محمد عبدہ، شاہراہ ترقی پر سنگِ میل ثابت ہوئی ہیں [کَاَنَّہ عَلَمٌ فِیْ رَاْسِہٖ نَارٌ]۔

مآخذ: اس مقالے میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ (۱) کتب حدیث میں کتاب البیوع یا تجارات؛ (۲) Wensinck: *A Handbook of early Muhammadan Tradition*، لائیڈن ۱۹۲۷ء میں وہ حوالے جو بذیل مادۂ *barter* دیے ہیں؛ (۳) رٹر (Ritter): *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft*، در *Isl.*، ج ۷، (۱۹۱۷ء)، ص ۱ ببعد؛ (۴) بارٹولڈ کا مقالہ جرمن زبان میں ترجمہ ہوچکا ہے؛ ملاحظہ ہو *W.I.*، ج ۱ (۱۹۱۳ء)، ص ۱۳۸ ببعد؛ (۵) C. H. Becker: *Islam und Wirtschaft*، در *Archv f. Wirtschaftsforschung im Orient*، ج ۱ (۱۹۱۶ء)، ص ۶۶ ببعد [= *Islamstudien*، ج ۱ (۱۹۲۳ء)، ص ۵۰ ببعد]؛ (۶) R. Junge: *Das Wirtschaftsproblem des näheren Orients*، در *Archiv f. Wirtschaftsforschung im Orient*، ج ۱ (۱۹۱۶ء)، ص ۱ ببعد؛ (۷) ایضاً: *Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft*، ویمر (Weimar) ۱۹۱۵ء، ص ۱۰۸ ببعد، ۲۶۰ ببعد (روسی ترکستان سے بحث کرتا ہے)؛ (۸) Alfred Rühl: *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*، لیپزگ ۱۹۲۵ء (الجزائر سے بحث کرتا ہے)۔ نیز قب R. Hartmann: *Die Krisis des Islam*، لیپزگ ۱۹۲۸ء (= *Morgenland*, H. 15)۔

(HEFFENING و ادارہ)

اَلتِّجانی: تونس کا ایک عرب مصنف۔ اس کی زندگی کے متعلق ہمارے معلومات بمنزلۂ صفر ہیں، یہاں تک کہ اس کا نام بھی ہم تک ایک

متفق علیہ صورت میں نہیں پہنچا ۔ اس کی کتاب رحلۃ کے (ملاحظہ ہوں Rousseau اور Bel کی تصانیف، جو ذیل میں مذکور ہیں) تمام قلمی نسخوں میں اس کا نام ابو محمد عبداللہ لکھا ہے اور یہی نام ابن الخطیب بن قُنفُذ (G. A. L.، ۲ : ۲۳۱ [و تکملہ ۲ : ۲۳۱]) کی کتاب الفارسیۃ فی مبادی الدولۃ الحفصیۃ (در Cherbonneau در J. A.، ۳ : ۱۷، ۱۸۵۱)، ص ۵۳؛ ترجمہ ص ۶۳) میں ملتا ہے ۔ اس کی کتاب تحفۃ العروس و نزھۃ النفوس کے سر ورق پر اس کا نام ابو عبداللہ محمد بن احمد لکھا ہے ۔ حاجی خلیفہ (عدد ۲۶۲۳) بھی یہی نام لکھتا ہے اور الزرکشی اپنی تاریخ الدولتین الموحدیۃ و الحفصیۃ (تونس ۱۲۸۹ھ، ص ۵۱) میں بھی یہی نام بتاتا ہے، سوا اس کے کہ وہ اسے ابن ابراہیم لکھتا ہے ۔ اس کی نسبت کے مقطع اول کی حرکات کے متعلق بھی کتب مراجع میں اختلاف ہے کہ آیا وہ تِجانی ہے یا تیجانی ۔ اس امر کی تصدیق کہ ان دو کتابوں کا مصنف، جو تجانی کی طرف منسوب ہیں اور اب تک محفوظ ہیں، ایک ہی شخص ہے، دو واقعات سے ہوتی ہے ۔ اول یہ کہ الزرکشی، جو تحفۃ والا نام استعمال کرتا ہے اور ابن الخطیب، جو رحلۃ والا نام برتتا ہے، دونوں بیان کرتے ہیں (جیسے خود رحلۃ میں بھی مذکور ہے) کہ التجانی کا حفصی خاندان کے امیر ابو یحیٰی زکریا بن ابی العباس احمد اللحیانی (۷۱۱ھ تا ۷۱۷ھ / ۱۳۱۱ء تا ۱۳۱۷ء) سے رابطہ تھا ۔ دوم یہ کہ جن تصانیف کا ذکر تحفۃ میں آیا ہے وہ ایسے زمانے سے متعلق ہیں جس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ کتاب آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی میلادی) کی ابتداء میں لکھی ہوگی ۔

اس کی زندگی کے حالات کے متعلق ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ اس نے اپنے آقا یعنی بادشاہ کی ہم رکابی میں تمام شمالی افریقہ کا سفر کیا، جس کا تذکرہ وہ رحلۃ میں کرتا ہے ۔ یہ سفر تونس سے جمادی الاولی ۷۰۶ھ کے اواخر (آغاز دسمبر ۱۳۰۶ء) میں شروع ہوا ۔ اس کے ہم سفر حج کے لیے مکے جا رہے تھے، مگر التجانی اس قافلے سے ماہ محرم ۷۰۹ھ (جون ۱۳۰۹ء) میں علیحدہ ہوا، کیونکہ اسے علالت کی وجہ سے وطن واپس آنا پڑا؛ قافلہ ابھی طرابلس سے زیادہ دور نہیں گیا تھا، جس کا سبب یہ تھا کہ راستے میں ہر جگہ لمبے لمبے مقام کرنا پڑتے تھے ۔ یہ طویل مقام سفرنامے کے لیے سودمند ثابت ہوئے، کیونکہ ہر وہ چیز، جو اس نسبۃً چھوٹے سے علاقے کے سفر میں کچھ بھی دلچسپ معلوم ہوتی، آسانی سے ضبط تحریر میں لائی جا سکتی تھی ۔ اس لحاظ سے رحلۃ اس ملک کے متعلق، جس میں اسے گذرنے کا اتفاق ہوا، جغرافیائی، علمی اور خاص تاریخی معلومات کا ایک خزانہ بن گئی ۔ اس میں دستاویزوں کی نقول ہیں اور دوسرے مصنفین کی کتابوں کے اقتباسات بھی درج ہیں ۔ جن کتابوں سے اقتباس لیے گئے ان کے ملنے کی اب امید نہیں اور انھیں اس زمانے میں معدوم ہی سمجھنا چاہیے ۔ جب اللحیانی تخت حکومت پر بیٹھا تو تجانی کا شمار بڑے بڑے ارکان دولت میں ہونے لگا ۔ ہمیں نہ تو اس کی موت کی تاریخ معلوم ہے، نہ ہی اس کی پیدائش کی ۔

رحلۃ کا مکمل ایڈیشن اب تک تیار نہیں ہو سکا، مگر اس کے طویل اقتباسات M. Amari: *Biblioteca Arabo-sicula*، ۱۸۵۷ء، باب ۳۵ میں منقول ہیں ۔ ایک مختصر اقتباس مع ترجمہ A. Bel نے بھی دیا ہے، دیکھیے *Les Benou Ghânya* سلسلۃ *Publications* (*del' École des lettres d'Alger*، xxvii، 1903ء) (تتمہ ۔ روسو A. Rousseau نے ساری کتاب میں سے اقتباسات

لیے ہیں اور ان کا ترجمہ بھی دیا ہے (.J.A، ج ٣/ ٢٠ (١٨٥٢ء)، ص ٥٧ ببعد؛ ج ٥/ ١ (١٨٥٣ء)، ص ١٠١ ببعد، ٣٥٣ ببعد)، مگر انتخاب کسی خاص اصول کے ماتحت نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں متن کی ترتیب ناقص ہے۔ اور ترجمے کو بہت احتیاط سے پڑھنے کی ضرورت ہے۔ متن کی کئی عبارتوں کا [بغرض تصحیح] ابن خلدون کی کتاب العبر سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔

التجانی کی دوسری تصنیف عشق و محبت اور شادی کے مضمون پر ہے۔ ٢٥ بابوں میں وہ بیوی کے انتخاب کے بارے میں مشورے دیتا ہے۔ نسوانی خوبصورتی کی علامات کا ذکر جسم کے مختلف اعضاء کے ماتحت کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عورتوں سے کس طرح سلوک کرنا چاہیے۔ پھر متأہل زندگی کا بیان ہے۔ شادی اور اس کے لطف کو دوبالا کرنے کے طریقوں کا ذکر احادیث اور مختلف مصنفین کے اقتباسات کی صورت میں پیش کیا ہے جنھیں تقریباً تاریخی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے۔ علمائے دین اور فقہاء کے کلام کو بڑی تفصیل سے نقل کیا گیا ہے، مگر اس استشہاد میں اخلاق اصول کو فقہ کی نسبت بیشتر ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔ اس کتاب کے مخطوطات اور مطبوعہ متون کے لیے ملاحظہ ہو براکلمان: .G. A. L، ٢: ٢٥٧ [تکملة، ٢: ٣٦٨]۔

مآخذ: مقالے میں دے دیے ہیں، قب نیز M. Amari: *Stori dei Musulmani di Sicilia*، ج ١، ١٨٥٣ء، ص ٧ اور تصانیف جن کا حوالہ A. Bel نے کتاب مذکور میں دیا ہے۔

(پلسنر M. PLESSNER)

تجانیة: (تجانی اور تجینی بھی لکھتے ہیں)، صوفیوں کا ایک طریقہ، جس کا سر سلسلہ ابوالعباس احمد بن محمد بن المختار بن سالم التجانی (١١٥٠ھ تا ١٢٣٠ھ / ١٧٣٧ء تا ١٨١٥ء) تھا [احمد اصلاً بنو توجین، امرائے تاہرت میں سے تھا۔ تحفة الزائر، ١: ٨٠ - ادارہ]۔

١ - سر سلسلہ کے حالات زندگی: احمد مذکور عین ماضی میں پیدا ہوا تھا۔ یہ گاؤں [اعمال وهران کے جنوب مشرق میں] الأغواط (Laghuat) کے مغرب میں ٧٢ اور تہرت کے مشرق میں ٨٢ کلومیٹر کی مسافت پر واقع ہے۔ شیخ کے خاندان کو "اولادِ سیدی شیخ محمد" کہتے تھے۔ اس کے والدین ١١٦٦ھ (١٧٥٣ء) میں بعارضۂ طاعون فوت ہو گئے۔ وطن ہی میں کچھ تعلیم پا کر وہ ١١٧١ھ (١٧٥٨ء) میں تکمیلِ تحصیل کے لیے پہلے فاس، پھر ابیض گیا، جہاں وہ پانچ سال تک مقیم رہا۔ وہاں سے ١١٨١ھ (١٧٦٨ء) میں تلمسان اور ١١٨٦ھ (١٧٧٣ء) میں مکۃ [معظمۃ] اور مدینۃ [منورہ] چلا گیا۔ بعد ازاں قاہرہ آیا۔ ان تمام مقامات میں وہ سماعِ شیوخ سے مستفید ہوا اور آخری مقام میں ایک شخص محمود الکردی کے ایماء سے ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی، گو اس سے پہلے وہ قادریۃ، طیبیۃ اور خلوتیۃ سلسلوں میں داخل ہو چکا تھا۔ اس کا نیا سلسلہ طریقۂ خلوتیہ ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ المغرب میں لوٹ آیا اور فاس و تلمسان سے ہوتا ہوا ١١٩٦ھ (١٧٨٢ء) میں صحرا کے مقام بو سمغون (Bu Semghun) میں پہنچا۔ یہ ایک نخلستان ہے، جو البیض (Geryville) کے جنوب میں واقع ہے۔ یہاں اس کے اعتقاد کے مطابق آنحضرت [ص] کی طرف سے اسے اشارہ ہوا کہ وہ اپنے سلسلے کی اشاعت جاری رکھے۔ اس کے ایک مرید علی حرازم نے اسے یہ مشورہ دیا کہ وہ فاس واپس چلا جائے، چنانچہ ١٢١٣ھ (١٧٩٨ء) میں وہ وہاں چلا گیا [اس وقت سلطان فاس مولای سلیمان

العلوی تھا - ادارہ] - فاس میں اسے ''حوش المرابات'' کا محل عطا ہوا - اپنی بقیہ عمر کا بہت سا حصہ اس نے اپنے سلسلے کے معاملات کی تنظیم کی غرض سے سفر میں گذارا، تاہم اس کی وفات تک اس کا صدر مقام فاس ہی رہا اور بعد وفات وہیں اس کے زاویے میں اسے دفن کیا گیا۔

۲ - سلسلے کے عقائد اور اعمال و اشغال: اس طریقے والوں کو ''احبابہ'' کہتے ہیں اور انہیں کسی دوسرے 'طریقے' میں داخل ہونے کی سخت ممانعت ہے۔ ان کا 'ذکر' حسب معمول چند کلمات کو بار بار (عام طور پر سو بار) دھرانے پر مشتمل ہے - یہ 'ذکر' دن کے مخصوص اوقات میں کیا جاتا ہے - ڈیپوں Depont اور کوپولانی Coppolani نے صفحہ ۲۱۴ پر ان کلمات کا ترجمہ دیا ہے - ان کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اولوالامر کی اطاعت کی جائے: چنانچہ جب سے فرانسیسیوں نے الجزائر کو فتح کیا ہے ان کے تعلقات فرانسیسی حکومت سے عام طور پر اچھے رہے ہیں۔

۳ - تاریخ سلسلہ: ۱۲۳۰ھ میں سر سلسلہ کی وفات کے بعد اس کے دو بیٹے (محمدالکبیر اور محمدالصغیر) محمود بن احمد التونسی کی اتالیقی میں رہے - اس کے بعد الحاج علی بن عیسیٰ ان کا سرپرست بنا - یہ شخص تماسین (Temasin) کے تجانی زاویے کا شیخ تھا، جسے خود سر سلسلہ نے اپنا خلیفہ نامزد کیا تھا - التونسی انہیں قریۂ عین ماضی میں لے آیا، کیونکہ اس محل پر، جس میں ان کا باپ فاس میں رہا کرتا تھا، ایک نئے امیر یزید بن ابراہیم نے قبضہ کر لیا تھا - کچھ مدت کے بعد علی بن عیسیٰ انہیں عین ماضی کے زاویے کی تحویل میں چھوڑ کر خود تماسین میں واپس آ گیا - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود سر سلسلہ کی زندگی ہی میں سلسلے میں افتراق پیدا ہو گیا تھا اور اس نے مخالف فریق کو، جنھیں تجاجنۃ کہتے تھے، عین ماضی سے نکال دیا تھا - ۱۲۳۵ھ (۱۸۲۰ء) میں ان مخالفین نے والی (بای) وهران (Oran)، حسن سے امداد طلب کی - اس نے عین ماضی کا محاصرہ کر لیا، لیکن ھلّہ بول کر اسے فتح نہ کر سکا اور اس بات پر راضی ہو گیا کہ ایک رقم خطیر لے کر واپس چلا جائے - اس کے دو سال بعد والی (بای) تیطری (Titteri) نے اس آبادی پر حملہ کر دیا، لیکن ناکام رہا - ان فوجی کامیابیوں سے سر سلسلہ کے دونوں بیٹوں کا حوصلہ بڑھ گیا اور انہوں نے معسکر (Mascara) کے ترکوں پر حملہ کر دیا، مگر وہ ۱۸۲۶ء (۱۲۴۱ - ۱۲۴۲ھ) اور ۱۸۲۷ء میں دونوں مرتبہ ناکام رہے اور آخری موقع پر محمد الکبیر مارا گیا [اور اس کا سر شہرالجزائر کے دروازے پر لٹکا دیا گیا، (تحفۃ) — ادارہ]۔

سیدی علی بن عیسیٰ تماسین ہی میں رہتا تھا، مگر اس کی ھدایت کے مطابق محمد الصغیر جو اب عین ماضی کا مدیر کل تھا، اپنے سلسلے کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف ہو گیا (الصحراء اور سوڈان کے علاقے کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی) - یہ کوششیں خوب بارآور ہوئیں، سلسلے کی دولت اور طاقت میں اضافہ ہو گیا، تاہم علی اور محمد نے اب فوجی کاروائی کی جرأت نہ کی: چنانچہ جب فرانسیسیوں نے الجزائر پر حملہ کیا اور درقاوی ''مقدم'' نے جہاد کے لیے تجانیوں سے امداد طلب کی تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔

۱۸۳۶ء (۱۲۵۱ - ۱۲۵۲ھ) میں امیر عبدالقادر نے، جو فرانسیسیوں کو ملک سے نکالنا چاہتا تھا، ان کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن شیخ تجانی نے جواب دیا کہ میں تو صرف ذکر و فکر کی پرسکون زندگی بسر کرنا چاہتا

ہوں [ان جھگڑوں میں نہیں پڑتا] - آخر طویل اور بے نتیجہ خط و کتابت کے بعد ۱۸۳۸ء (۱۲۵۴ھ) میں امیر ایک لشکر کے ساتھ عین ماضی کی دیواروں کے سامنے آ دھمکا اور مطالبہ کیا کہ شیخ تجانیہ اس کی اطاعت قبول کرے - اس مطالبے کو رد کر دیا گیا - گو محصورین کی تعداد مقابلۃً بہت کم تھی، پھر بھی محاصرے نے آٹھ ماہ تک طول کھینچا - امیر نے اس بستی کو تسخیر کرنے کی بہتیری تدبیریں کیں، لیکن تجانی سردار اور اس کے مشیروں کی زیرکی کے مقابلے میں اس کی کچھ پیش نہ گئی - آخر جب تجانی نے دیکھا کہ مزید دفاع ناممکن ہے تو اس نے الأغواط (Laghuat) میں آ کر پناہ لی - سلسلے کی شہرت کو اس طویل دفاع کی وجہ سے چار چاند لگ گئے - اس سے اگلے ہی سال (۱۸۴۰ء) شیخ تجانی نے فرانس کے مارشل، والے (Valée) کو امیر عبدالقادر کے خلاف اپنی اخلاقی اور مادی امداد پیش کی - علی بن عیسیٰ تماسین ہی میں مقیم رہا - اس نے بھی فرانسیسیوں کا مقابلہ کرنے سے انکار کر دیا - ۱۸۴۴ء میں اس کی وفات ہوئی اور وہ سلسلے کی تنظیم کا کام سرِ سلسلہ کے فرزند باقی کے سپرد کر گیا، جس کا انتقال ۱۸۵۳ء میں ہوا - اس کے بعد علی بن عیسیٰ کا پوتا محمد العائد سلسلے کا شیخ بنا۔

سلسلے کے تیسرے شیخ کے بیٹے، احمد اور البشیر، اس کی وفات کے وقت خرد سال تھے، چنانچہ ایک شخص ریّان المشری انکا اتالیق بنا - اس کا منشا یہ تھا کہ عین ماضی کا زاویہ مستقل حیثیت حاصل کرے اور تماسین کے زاویے کے ماتحت نہ رہے - اس وجہ سے دونوں زاویوں کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے، گو قطع علائق تک نوبت نہ پہنچی - ۱۸۶۹ء میں فرانسیسیوں کو دونوں بھائیوں پر بے وفائی کا شبہ ہوا، لہذا دونوں کو گرفتار کرکے الجزائر بھیج دیا گیا، مگر وہ فرانسیسیوں سے مصالحت کرنے میں کامیاب ہو گئے - اس وقت سے شیوخ سلسلہ کے تعلقات فرانسیسیوں سے دوستانہ چلے آتے ہیں۔

۴ - اشاعتِ طریقہ : اگرچہ سلسلے کے مبلّغین نے اپنے عروج کے زمانے میں مصر، عرب اور ایشیا کے دوسرے حصوں میں بھی مرید بنائے، لیکن طریقہ کو حقیقی ترقی فرانسیسی افریقہ میں نصیب ہوئی - ایک شخص محمد الحافظ بن مختار بن حبیب کو، جسے 'بدّی' کہا جاتا تھا اور جو سرِ سلسلہ کی خدمت میں ۱۷۸۰ء کے قریب فاس میں حاضر ہوا تھا، یہ ہدایت ہوئی تھی کہ وہ مراکش کے انتہائی جنوب کے اہل صحراء میں سلسلے کی نشر و اشاعت کرے - ”شنقیط Shinqueti اور تجکجہ Tijikja کی راہ سے وہ گھر واپس آیا - اس نے ۱۸۳۰ء تک، یعنی تقریباً تا دمِ مرگ، تجانی سلسلے کی نشر و اشاعت نہایت کامیابی سے کی - وہ اس بات پر مطمئن تھا کہ قبیلہ ادو او علی (Ida Ou 'Ali) تمام کا تمام داخلِ سلسلہ ہو گیا ہے“ (Paul Marty : *R. M. M.*، ۳۱ : ۲۳۹) - اس کے جانشین کے زمانے میں، جو ۱۸۰۷ء میں فوت ہوا، یہ تعداد اور بھی زیادہ ہو گئی - فریضۂ حج تو یہ لوگ بڑی پابندی کے ساتھ ادا کیا ہی کرتے تھے، اب یہ دستور بھی پڑ گیا کہ وہ سرِ سلسلہ کے مزار کی زیارت بھی فاس میں آ کر کیا کریں؛ چنانچہ یہ زیارت عام طور پر حج سے پہلے کی جاتی ہے - فرنچ گنی French Guinea میں اس سلسلے کی اشاعت الحاج عمر نے کی جب وہ حج کے بعد ڈنگرای (Dinguiray) واپس آیا - نتیجہ یہ ہوا کہ ڈنگرای کا شمار اس علاقے کے اہم مقدس شہروں میں ہونے لگا - ”تجانی سلسلے نے تقریباً ہر جگہ قادریہ سلسلے کی جگہ لے لی“ (مجلۂ مذکور، ۳۶ : ۲۰۲)۔

۵ - مصنفات طریقہ : ان کے عقائد اور ان کے اعمال و اشغال کے نہایت اہم مجموعے کا نام جواہر المعانی و بلوغ الأمانی فی فیض الشیخ التجانی ہے - اسے الکناش بھی کہتے ہیں (قاہرہ ۱۳۴۵ھ) - روایت ہے کہ کناش، بانی سلسلہ نے حرازم کو املاء کرائی تھی - سر سلسلہ کے سوانح حیات کا سب سے بڑا مأخذ بھی ہے - دیگر تصانیف کا احصاء ڈیپوں و کوپولانی Depont and Coppolani، ص ۴۱۸ ح اور لیوی پرووانسال (Lévi-Provençal) : *Les Historien des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۳۷۷ نے کیا ہے - اس سلسلے کے مشہور و معروف بزرگوں کے تراجم کی معجم کا نام کشف الحجاب عن من تلاقی مع التجانی من الأصحاب ہے، جسے ابوالعباس احمد بن احمد العیاشی سکیرج نے تصنیف کیا (فاس ۱۳۲۵ھ و ۱۳۳۲ھ)۔

مأخذ : (۱) [محمد باشا بن الامیر عبدالقادر : تحفة الزائر، اسکندریہ ۱۹۰۳ء، ۱ : ۸۰ - ادارہ]؛ (۲) *R. A.*: ۱۸۶۱ء اور ۱۸۶۳ء (Arnaud کے مقالے)؛ (۳) L. Rinn : *Marabouts et Khouan*، ص ۴۱۶ تا ۴۵۱؛ (۴) ڈیپوں و کوپولانی Depont et Coppolani: *Confréries*، ص ۴۱۲ تا ۴۴۱؛ (۵) L'Abbé Rouquette: *Les Sociétés secrètes chez les Musulmans*، ۱۸۹۹ء؛ (۶) P. Marty در *R.M.M.* (جس کا اقتباس اوپر دیا گیا ہے)؛ ص ۲۱۱ تا ۲۷۲؛ (۷) Henri Garrot : *Histoire générale de L'Algérie*، الجزائر ۱۹۱۰ء۔

(D. S. MARGOLIOUTH مرجلیوث)

تجلید : یعنی جلد سازی - ۱۹۴۸ء تک ہمیں قدیم اسلامی جلد سازی کے صرف چند ہی نمونوں کا علم تھا، چنانچہ اس صنعت کے آغاز اور ابتدائی ترقی کے متعلق صرف عام قیاس آرائی ہی ممکن تھی؛ لیکن یہ ضرور سمجھ میں آتا تھا کہ یہ صنعت اہم تھی کیونکہ اسکا گہرا رابطہ اسلامی تمدن کے اصل مبدأ و مأخذ -- ایک مقدس کتاب [قرآن مجید] سے تھا، جس کے واجب احترام کا تقاضا یہ تھا کہ نہ صرف اس کی کتابت حسین ہو، بلکہ اس کی ''منزل و مقرّ'' [جلد] بھی دیدہ زیب ہو - بہر حال اسی سال یعنی ۱۹۴۸ء میں ژورژ مارسے (George Marçais) اور لوئی پوانسو (Louis Poinssot) نے اکھاڑی ہوئی جلدوں کے ایک بڑے سلسلے کو شائع کیا، جو پوانسو کو جامع کبیر قیروان کے ایک غیر مستعمل کمرے میں ملی تھیں (*Objets kairouanais' IX^{e} au 13^{e} siècle*، Notes et Documents, Direction des Antiquités et Arts تونس ۱۱، کراسہ ۱) - ان جلدوں میں پہلی اور دوسری صدی ھجری کی کوئی جلد نہ تھی، لیکن ۵۸ جلدیں تیسری (نویں) صدی سے، ۹۱ جلدیں چوتھی (دسویں) صدی سے اور ۱۷ پانچویں (گیارھویں) صدی سے منسوب کی جا سکتی تھیں وعلی ھذا القیاس - ان قدیم جلدوں کی تقطیع ابتدائی اسلامی کتب کی طرح مستطیل اور افقی شکل کی ہوتی تھی - یہی تقطیع قرآن [مجید] کے نسخوں میں بھی مستعمل تھی - جلدیں لکڑی کی تختیوں سے بنائی جاتی تھیں، جن پر چمڑا منڈھا جاتا تھا اور جن سے رَقّ (پوست نوشتنی، parchment) کے مکتوبہ جزء جڑے ہوتے تھے - ان جلدوں کی شکل نسبۃً جدید طرز کی اسلامی کتابوں کی سی نہ تھی، کیونکہ اس وقت تک پنج گوشہ بینی[1] (flap) کا، جو بائیں دفتی کے ساتھ جڑی ہوتی ہے، ارتقاء نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کے بجائے زیریں دفتیوں کا چمڑا چوبی تختیوں سے آگے بڑھا کر (شکل ۱)، تینوں برآمدہ حصوں کو عموداً کھڑا کر کے، سریش سے باہم چپکا دیا جاتا تھا؛ چوتھی طرف پشت کتاب تھی؛

---

[1] جیسے عربی میں ''اللسان'' کہتے ھیں، الفنون الاسلامیة، ص ۱۲۲۔

اس طرح صندوقچے کی شکل کی جلد بن جاتی، جس کے تین کھڑے پہلو بصورت قائم الزاویہ ہوتے اور بالائی دفتی اس صندوقچے کے ڈھکنے کا کام دیتی؛ دونوں دفتیاں چمڑے کے ایک تسمے کے ذریعے، جو نیچے کی دفتی سے لگا ہوتا تھا اور بالائی دفتی کی کیل سے باندھ دیا جاتا تھا، قابو میں رہتی تھیں (شکل ۲) - چمڑے پر آرائش عموماً اس طرح کی جاتی کہ بیرونی حاشیے کے چوکھٹے کے اندر ایک مستطیل صفیحہ (panel) بن جاتا - حاشیے اور اندرونی تختے پر اکثر ایک بٹے ہوئے رسے کی طرح کی آرائش بنا دی جاتی تھی جو بڑے پیمانے پر ہوتی - حاشیے پر یہ آرائش اکثر (مگر ہمیشہ نہیں) سیدھی سادی شکل کی ہوتی، لیکن اندرونی تختے پر یکے بعد دیگرے دو دو تین تین قطاروں میں پر تکلف نقش بنائے جاتے (شکل ۳ تا ۷) - عربی خط کو بھی، جو اسلامی آرٹ (ہنر کاری) کا اتنا اہم جز ہے، اندرونی مستطیلوں کی زیبائش کے لیے استعمال میں لایا جاتا تھا؛ مثلاً 'ماشاء' بالائی دفتی (شکل ۸) پر اور 'اللہ' زیریں دفتی پر یا 'بسم' بالائی پر اور 'اللہ' زیریں پر - تمام آرائش و زیبائش، مثلاً مسلسل لکیروں والے نمونے، منفرد چھوٹے ٹھپے اور کوفی خط کی تحریرات، سب کی سب 'داغ کاری' سے مگر بدون طلاکوبی (blind tooling) بنائی جاتیں (یعنی چمڑے پر گرم ٹھپے کے نشان بغیر طلاکاری کے بنا دیے جاتے تھے) - اس ابتدائی اسلامی جلد سازی کے اصول فن اور نمایاں اشکال تزئینی (motifs) مصر کی قبطی صنعت جلد سازی سے ماخوذ تھے اور قبطی جلدیں وہ پہلی جلدیں تھیں جو قلمی کتب کی حفاظت کے لیے بنائی گئی تھیں، لیکن دونوں مذکورہ صنعتوں کے درمیان چند طرح کا تفاوت بھی ہے جو بالکل واضح ہے - یہ تفاوت خصوصیت کے ساتھ نقوش (ڈیزائنوں) کی ساخت و ترکیب (composition) اور ان کے انتخاب میں نمایاں ہے؛ جیسا کہ پیٹرسن (Theodore C. Peterson) نے ثابت کیا ہے (دیکھیے *Early Islamic Bookbindings and their Coptic Relations*، در *Ars Orientalis*، ۱۹۵۴ء، ص ۴۱ تا ۶۴) - بہرحال جلد کی مستطیل تقطیع (جو خود کتب کی مستطیل شکل کی وجہ سے پیدا ہوئی)، نیز صندوقچہ نما جلد اور ایک ہی مستطیل صفیحے (oblong panel) کو جس پر باہم گتھے ہوئے متکرر ڈیزائن بنے ہوں، ترجیح دینا ایک نئی اختراع اور اسلامی صنعت تجلید کا مخصوص نشان ہے، جس کا تا حال اسلامی زمانے سے پہلے کی کتابوں میں پتا نہیں لگایا جا سکا۔

ان صنعت کاروں (مُجلّدوں یا جلد سازوں) کے ناموں کی فہرست ابن الندیم نے (الفہرست، طبع فلوگل (G. Flügel)، لیپزگ ۱۸۷۱ء، ص ۱۰) دی ہے - اس سے ظاہر ہے کہ چوتھی (دسویں) صدی تک لوگ جلد سازوں کی خدمات کا کچھ نہ کچھ اعتراف کرنے لگے تھے - پانچویں (گیارھویں) صدی میں جلدوں کے نقوش (ڈیزائن) زیادہ انبوہ دار اور پیچیدہ ہو گئے (شکل ۹)؛ نیز اسی زمانے میں ایک مرکزی زیبائشی نقش ایجاد ہوا جو اگرچہ ابتداءً تو یہی منظری نقوش میں دبا ہوا ہے، لیکن جلد ہی اسے منفرد کر لیا گیا اور وہ سادہ، آرائش سے خالی بنایا جانے لگا (شکل ۱۰) - جوں جوں وقت گذرتا گیا اس نقش نے اتنی ترقی کی کہ وہ اسلامی تجلید کے مروج ترین نقوش اور اس فن کے معالم میں سے ہو گیا - ایک اور بنیادی تبدیلی ظہور میں آئی، وہ یہ کہ اسی (پانچویں) صدی میں اس سطول مستطیل تقطیع کا رواج ہونے لگا، جو یورپی ممالک میں تو معیاری حیثیت رکھتی ہی ہے لیکن اسلامی ممالک میں بھی معیاری بن گئی ہے،

مگر پانچویں صدی میں یہ رواج ایسا نہ تھا کہ اس تقطیع کے سوا اور کوئی تقطیع استعمال ہی نہ ہو: البتہ چھٹی اور ساتویں (بارھویں اور تیرھویں) صدی میں یہ تقطیع معیاری بن گئی (شکل ۱۱) ۔ صرف بلاد ''المغرب'' کی حیثیت استثنائی ہے جہاں اس زمانے میں بھی قرآن [مجید] اور باقی مخطوطات مربع شکل کے ہوتے ہیں ۔

تیسری انقلابی تبدیلی یہ تھی کہ چوبی تختیوں کو ترک کر دیا گیا ۔ ہمیں کاغذ کے وسیع تر استعمال کا ممنون ہونا چاہیے کہ اس کے بعد سے جلد کا اندرونی حصہ مقوے سے بننے لگا، گو مصر میں بجائے اس کے بَرْدی (papyrus) کا ردی مواد استعمال ہوتا تھا ۔ بعض صورتوں میں ایک نیا اصول فن (technique) بھی گاہے گاہے زیر عمل لایا جانے لگا، یعنی سریش میں تر کیے ہوئے ڈوری کے ٹکڑوں کو چمڑے کے نیچے رکھا جاتا اور اس طریق سے ابھرواں آرائش کی جاتی ، لیکن ایسے تجلید کے سلسلے میں زیادہ مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ نقوش عربی (ارابسک، arabesque) کی قسم کے گل بوٹے پہلی دفعہ اس فنی طریق میں بنائے گئے (شکل ۱۲)۔ بعد کے زمانے میں اس فنی طریق کو تو کم لیکن مذکور زیبایشی پہلو کو بہت زیادہ ترقی دی گئی۔ ارتقاء کی اگلی منزل پنج گوشہ بینی (flap) کی ایجاد تھی جو زیرین دفتی کے بائیں کنارے سے ملحق ہوتی تھی ، تا کہ ضخامت کتاب کو لپیٹ میں لے لے اور جب کتاب بند کر دی جائے تو اوپر کی دفتی کے نیچے آ جائے ۔ اس امتیازی چیز (feature) کی ابتدائی تاریخ کا سراغ تا حال نہیں لگایا جا سکا، لیکن یہ فرض کرنا ممکن ہے کہ اس کا ظہور (اوّلاً اس کی نسبۃً زیادہ اشاعت) چھٹی سے ساتویں صدی ہجری (بارھویں سے تیرھویں صدی میلادی) کے درمیان ہوا ۔ ہمیں معلوم ہے کہ زمانۂ اسلام سے پہلے کی بعض مصری جلدوں پر، جو تیسری سے ساتویں صدی میلادی تک کی ہیں، بینیاں لگی ہوئی نہیں، لیکن کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ اس عملی اور کارآمد چیز کو اسلامی صنعت میں متعارف ہونے کے لیے کیوں اتنا عرصہ صرف ہوا، حالانکہ بینی اب اسلامی جلد سازی کا نہایت امتیازی عنصر شمار ہوتی ہے ۔ قدیم ترین امضاء دار (دستخطوں والی) جلدیں جو ہم تک پہنچی ہیں، وہ بھی اسی زمانے (چھٹی صدی ہجری) کی ہیں۔ ان میں سے ایک قیروان (شمارہ ۱۴۴) کی جلد ہے، جس پر ٹھپے سے ابن حسّان کا نام ثبت کیا گیا ہے۔

بد قسمتی سے فاطمی اور ایوبی بلکہ سلجوقی عہد کی صنعت تجلید کے متعلق بھی ہماری معلومات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں، یا یوں کہیں کہ وہ معلومات اس مطلب کے لیے کافی نہیں کہ ہم صحیح اندازہ لگا سکیں کہ ان صدیوں میں اس صنعت کی فنی اور جمالیاتی تطوّر کی کیفیت کیا تھی؛ البتہ ہم اتنا جانتے ہیں کہ ان ادوار میں باقی فنون اور صنائع اوج کمال کی نئی بلندیوں تک پہنچ گئے تھے ۔ خوش قسمتی سے ہمیں اس تاریک زمانے کے دورِ آخر میں المغرب کے بارے میں قدرے بہتر معلومات حاصل ہیں، کیونکہ الموحّدین کے آخری اور مرینی خاندان کے ابتدائی عہد کی بعض جلدوں کا ہمیں علم ہے، جن پر تاریخیں دی ہیں (Prosper Ricard : *Sur un type de reliure des temps almohades*، در *Ars Islamica*، جلد ۱، ۱۹۳۴ء، ص ۷۴ تا ۷۹؛ E. Gratzl، در *Islamische Bucheinbände des 14. bis 19. Jahrhunderts aus den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek*....، لیپزگ ۱۹۲۴ء، لوح ۱)۔ ان جلدوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکزی ہشت گوشہ ستارے نے

بڑھتے بڑھتے ایک سر تا سر ہندسی نقش کی صورت اختیار کر لی تھی۔ یہ نقش مصر اور مغرب میں اب بھی مروج ہے اور ''مثمّن'' کہلاتا ہے۔ جن جلدوں کے ساتھ بینی ہوتی ہے، اس پر بھی اس نقش کا کچھ حصہ بنا دیتے ہیں۔ ایسی جلدوں میں سے ایک جلد سوَرِ قرآنی کے ایک مجموعے کی ہے، جو مرّاکش میں الموحدین کے قبلِ آخر حکمران، ابوحفص عمر المرتضی، کے لیے تحریر ہوا (۶۵۴ھ / ۱۲۵۶ء) اور اب مدرسۂ ابن یوسف میں موجود ہے۔ اس جلد پر پہلی دفعہ تذہیب نظر آتی ہے، جو ایک بڑی ہندسی شکل کی اندرونی درزوں کو متشابک (باہم گتھے ہوے) بیل بوٹوں سے پُر کرنے کے لیے استعمال کی گئی ہے۔ فنی اعتبار سے یہ ایک اہم ترقی کا اقدام تھا اور یہ عمل اس زمانے میں اور اسکے بعد کی مشرقی جلد سازی کا جزو لاینفک بن گیا۔ (شکل ۱۳)۔ یوں تو ہندسی اشکال مصر میں عہد قبل اسلام کی جلدوں پر بھی بنائی جاتی تھیں لیکن اس صورت میں مسلم صنعت کاروں کا بےواسطہ سرمشق غالباً لکڑی کے دروازے اور نجّاری کے دیگر کام تھے [نہ کہ مخطوطوں کی قدیم قبطی جلدیں]۔

چونکہ ہمیں ایوبی عہد کی جلدسازی کی پوری حقیقت کا علم نہیں اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ آیا یہ شاندار جلدیں، جو مرّاکش، فاس اور مغرب کے دوسرے مرکزوں میں بنائی جاتی تھیں، وہاں کے اصلی باشندوں کی قدیم صنعت کے ارتقاء کا نتیجہ تھیں یا ان پر بصورت امکان مصری صنّاعی، خصوصاً صنعتِ تجلید، کا اثر پڑا۔ بہر حال دورِ ممالیک (۶۴۸ھ تا ۹۲۲ھ / ۱۲۵۰ء تا ۱۵۱۷ء) کی مصری جلدسازی مغربی جلد سازی کی قدرتی جانشین معلوم ہوتی ہے۔ وہ یہی زمانہ تھا، جس میں اس صنعت نے زبردست ترقی کی اور نئی بلندیوں پر متصاعد ہوئی؛ چنانچہ بعض وہ جلدیں، جو مملوکوں کے کارخانوں میں بنیں، انکا شمار دنیا کے تمام ادوار کی ممتاز جلدوں میں ہے۔ حسن اتفاق سے قرآن [مجید] اور بعض دیگر مخطوطات کی جلدیں بتعداد کثیر ابھی تک محفوظ ہیں۔ ڈیزائن عموماً مجرّد اور خیالی قسم کے ہیں۔ پوری سطح پر ہندسی اشکال کا، جو ایک ستارے (جیسا کہ المغرب کی ابتدائی جلدوں میں ہے) یا ستاروں کے ایک سلسلے پر مبنی تھیں، بہت زیادہ رواج رہا۔ ان کے مقابلے میں نوکدار بیضوی یا مدال‌نما نقوش (medallions) (۱) کا رواج نسبۃً کم ہوا۔ ان نقوش کے کثیر گوشوں والے قالب کے عمودی محور کے سروں پر نقوش عربی (arabesques) یا گل سوسن کے ملحقے لگا دیتے تھے۔ اسی مدال‌نما آرائش کی طرح کا ایک چوتھائی آرائشی نمونہ ہر کونے میں بناتے تھے اور اس مکمل نقش کو خالی زمین پر جما دیا جاتا تھا (شکل ۱۴)۔ درمیانی مدال‌نما آرائش، اس کے چوتھائی آرائشی نمونے، جو کونوں میں بنائے جاتے تھے اور بیضوں کو عموماً عربی نقوش سے بھر دیتے تھے، جو ابتداءً تو قدرے مجرد ہی سے تھے مگر بعد میں بتدریج زیادہ قدرتی شکل اختیار کر گئے۔ یہ ڈیزائن پُرکار ہیں، مگر فن کاروں کے اعلٰی مذاق کے تقاضے نے انہیں کام کی بےجا اور بےتحاشا افراط سے بچا لیا ہے۔ ان نقوش میں مختلف طرز کے نمونے اور مختلف کام والی ایسی سطحیں (textures) سامنے آتی ہیں(۲) جن میں طلاکوبی کے بغیر

---

(۱) medallion = ''صرۃ بیضاویۃ'' یعنی بیضوی تھیلی، جامۃ (جمع میں: ''جامات (المناطق)''، (الفنون الایرانیۃ، ص ۱۳۶ و ۲۰۷)۔

(۲) مثلاً ان پر گنجان گنجان یا کشادہ کشادہ نقطے بنا لیے جاتے یا باریک متوازی یا متقاطع خطوط کھینچ دیے جاتے۔ ان سے ایسی سطحیں سامنے آتیں جو سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتیں اور ناظر کے ذہن میں جو مجموعی نقش بنتا اس پر مختلف اثرات ڈالتیں۔

داغ کاری ہوئی ہے یا مختلف طریقوں کی تذہیب اور نیلے رنگ کو کام میں لایا گیا ہے۔ اس زمانے سے دو نئے فنی طریقوں (techniques) کا رواج عام تر ہو گیا۔ ایک تو یہ کہ جلدوں کی اندرونی طرف یعنی چرمی استر پر بڑے بڑے قالبوں (blocks) سے عربی طرز کے پیچاں نقوش بنا دیتے، جن کا پس منظر نسبۃً تیرہ تر ہوتا اور جو عموماً قدرے بارز و برجستہ (ابھرے ہوئے) ہونے کی وجہ سے خوب نمایاں دکھائی دیتے۔ دوسرا طریقہ، جس کا غالباً بعد میں رواج ہوا، یہ تھا کہ چمڑے کے ٹکڑوں میں کٹاؤ کا کام(۱) کر کے طرح سازی کرتے اور انھیں کسی رنگین زمین پر (جو عموماً نیلے ریشم کی بنائی جاتی تھی) جما دیتے، کبھی یوں بھی ہوتا کہ زمین مختلف رنگوں کی ہوتی اور دی ہوئی سطح کے مختلف رقبوں میں ہوتی۔ یہ کٹاؤ کا کام مصر میں جلدوں کی بیرونی طرف بنایا جاتا۔ حقیقۃً یہ کوئی نیا فنی طریقہ نہ تھا؛ کیونکہ قبطی جلدوں اور اس سے کم پیمانے پر ابتدائی اسلامی عہد کی جلدوں پر بھی یہ کٹاؤ کا کام ("filigree") ہوتا تھا۔ چونکہ نہ تو دورِ ممالیک کی جلد سازی کا باقاعدہ استقصاء کیا گیا ہے نہ ان جلدوں کی مدد سے، جن پر تاریخیں دی ہیں، آرائشی نقشوں کو معین کیا گیا ہے، اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ تاریخی ارتقاء میں کون کون سے قدم اٹھائے گئے اور کب اٹھائے گئے اور آیا یہ مصری فن کار تھے (جیسا کہ اغلب ہے) یا ان کے ایرانی ہمکار جنھوں نے اول اول، اوروں سے پہلے، بعض امتیازی اشکالِ نمایاں (motifs) اور نقشہ ہائے زیبایش (decorative schemes) اور فنی طریقوں کی بنیاد رکھی۔ جب ۹۲۲ھ (۱۵۱۷ء) میں عثمانی ترکوں نے مصر فتح کیا تو بدقسمتی سے اس ملک میں اس فن کا اساسی (organic) نشو و نما رک گیا۔

ہمیں دورِ مغول (ساتویں صدی ہجری کے وسط/ تیرھویں صدی میلادی کے وسط) تک ایرانی صنعت تجلید کا تقریباً کچھ بھی علم نہیں۔ آثار قدیمہ کی ایک المانی اثری مہم کو، جو فون لوکوک A. von Le Coq کی سرکردگی میں چینی ترکستان گئی تھی، وہاں کے ایک مقام کوچہ (Khotcho) میں چھٹی سے نویں صدی ہجری تک کی جلدیں ملیں، جن میں داغ کاری بدون طلاکوبی (blind tooling) اور ٹھپوں کا کام کیا ہوا تھا اور سنہری زمین پر چمڑے کی تخریم و تثقیب کے ذریعے (یعنی کٹاؤ سے اور سوراخ کرنے سے) طرح سازی کی گئی تھی اور اس لیے فنی لحاظ سے یہ تجلید قبطی نقوش سے علاقہ رکھتی تھی۔ اس سے فرض کیا جاتا ہے کہ غالباً جلد سازی کی صنعت مصر سے ترکستان پہنچی اور ممکن ہے عیسائی (نسطوری) مبلغ اس بارے میں واسطہ بنے ہوں۔ یہ بھی گمان ہوتا ہے کہ ایسی ہی آرائش والی جلدوں کے نمونے ابتدائی اسلامی دور میں ایران میں بھی موجود ہوں گے۔ مجموعی طور پر اغلب ہے کہ ابتدائی ایرانی جلد سازی کے نمونے کم و بیش باقی مسلم ممالک کی طرح ہی ہوں گے اور اس جلد سازی پر عربی، بالخصوص مصری اور امکاناً عراقی اثر زبردست طور پر پڑا ہوگا (سوء اتفاق سے ہم عراقی صنعت کے متعلق بھی اتنی ہی کم واقفیت رکھتے ہیں۔ یہ لاعلمی اس حیثیت سے اور بھی قابل افسوس ہے کہ عراقی جلدسازی مرکز خلافت یعنی بغداد کی نمائندہ تھی)۔ بہر حال ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ایران میں چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی میلادی) کی

---

(۱) "cut out, open work ("filigree") patterns": قب "الجلود... المخرمة من الورق و الجلد المقطوع بدقة كأنها الخيوط"، الفنون الايرانية، ص ۱۳۶۔

نسبۃً بہتر جلدوں کی دفتیوں کے درمیانی صفحوں (panels) میں سر تا سر پیچ در پیچ ڈیزائن بنائے جاتے ہونگے اور اسی طرح کے نمونے حاشیوں پر بھی بنتے ہونگے، لیکن ساتویں (تیرھویں) صدی کے ایک فارسی مخطوطے کی ادھوری جلد سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں حِلیۂ میانی یعنی مدال نما نقوش (medallions) کی 'طرحْ بندی' کا رواج بھی تھا ۔ یہ جلد اس روسی مہم کو ملی تھی جو کوسلوف (P. K. Koslov) کی سرکردگی میں جنوبی منگولیا کے مقام قرہ خواجہ (Kara Khoto) گئی تھی ۔ بہر صورت ساتویں / تیرھویں صدی کے اواخر اور آٹھویں/چودھویں صدی میں بیشتر مدال نما نقوش ہی کا رواج جلدوں پر ہو گیا اور ان نقوش کو اشکالِ عمدہ (main motifs) کا مرتبہ حاصل ہوا ۔ پہلے پہل تو ان کی شکل سادہ سی نوکدار بیضوی بنائی گئی، جس میں ویسے ہی سادہ ٹھپے سے لگائے ہوئے ڈیزائن بھرے گئے اور بیضوی شکل کے بالائی اور زیریں سروں پر ملحقات کا اضافہ کیا گیا ۔ اس کے جلد بعد مدال نما نقش میں بہت سے گوشے[1] بننے لگے اور اس کے ایک اندرونی حصے کو پہلے تو ستارے کی شکل کے پیچیدہ سے نمونے سے اور بعد میں عربی نقوش سے بھر دیا جانے لگا ۔ آٹھویں (چودھویں) صدی کے وسط میں درمیانی صفحے (panel) کے کونوں کے مثلث نما کے نقوش نے جو ابتداءً چنداں اہم نہ تھے ترقی کر کے چار نہایت مزیّن ربع مدال کی شکل اختیار کر لی جو زیبائش یا تخطیط کے لحاظ سے مرکزی مدال کا چربہ تھے ۔ آگے اور پیچھے کی دونوں دفتیوں کی آرائش بالعموم بالکل یکساں نہیں ہوتی تھی، لیکن ان کی عام خصوصیات ہمیشہ مشترک ہوتی تھیں ۔ ۷۰۴ھ (۱۳۰۷ء) کی ایک قرآنی جلد غالباً پہلی جلد ہے، جس میں چرمی استر لگا ہے اور جس پر خفیف سے ابھرے ہوئے عربی نقوش ٹھپے سے بنائے گئے ہیں ۔ یہی جلد قدیم ترین ایرانی جلد ہے، جس پر تاریخ دی ہے اور جس پر عبدالرحمٰن جلد ساز کے دستخط ہیں ۔ ایرانی جلدوں میں تذہیب کا استعمال سب سے پہلے ایک قرآن میں ملتا ہے، جس کے تیس مجلّد اجزاء موجود ہیں ۔ یہ نسخہ ہمدان میں مغول بادشاہ، الجائتو خدا بندہ، کے لیے تیار ہوا تھا (۷۱۳ھ/ ۱۳۱۳ء) (مالِ کتاب خانۂ ملّی قاہرہ) ۔ نیلے رنگ کا استعمال اولاً ایک جلد پر ۷۸۹ھ (۱۳۸۷ء) میں ہوا (فلیڈلفیا، عجائب خانۂ دانش گاہ) ۔ ایسی اکثر جلدیں شمال مغربی اور مغربی ایران کے شہروں (مثلاً تبریز، مراغہ، شیروان اور ہمدان وغیرہ) میں تیار ہوتی تھیں ۔ آٹھویں / چودھویں صدی کی جلد سازی کے مزید جزئیات کے لیے دیکھیے R. Ettinghausen : "The Covers of the Morgan *Manāfi* Manuscript and other early Persian Bookbindings" در *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*، طبع Dorothy Miner، پرنسٹن (Princeton) ۱۹۵۴ء، ص ۴۵۹ تا ۴۷۳ ۔

ایران میں نویں (پندرھویں) صدی کا زمانہ جلد سازی کا دورِ زرّیں تھا ۔ اس عہد کی جلدوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ”ہر قسم کی امکانی زیب و زینت اور فن کاری کی جلوہ نمائی کے لحاظ سے تمام اقوام کے ہر عہد کے آرٹ کے نمونوں میں عدیم النظیر تھیں“ (محمد آغا اوغلو) ۔ اس زمانے میں تیمور لنگ کے جانشینوں کی سرپرستی میں اس کے بیٹے شاہ رخ (م ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۷ء) اور پوتے بایسنغر (م ۸۳۷ھ / ۱۴۳۳ء) سے لے کر حسین بایقرا (م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۶ء) تک کے دور میں انتہائی شاندار ایرانی مخطوطے تیار کیے گئے ۔ جلد سازی کا سب سے بڑا مرکز

---

[1] becomes polylobed

دارالسلطنت ہرات تھا، مگر اصفہان، شیراز اور یزد میں بھی عمدہ قسم کی جلدیں بنائی جاتی تھیں گو وہ کبھی بھی مرکز کے کام کی خوبی کو نہ پہنچ سکیں ۔ اس دور میں نقش و نگار کے نہایت عمدہ ڈیزائن (جو دونوں دفتیوں پر مختلف بھی ہو سکتے تھے) استر پر اور بیتی کے اوپر نیچے بنائے جانے لگے ۔ حد سے زیادہ حیرت میں ڈالنے والی جدتیں یہ تھیں : مناظرِ طبیعی جن کی تصاویر ہاتھ سے کھینچی جاتیں اور جن میں حقیقی یا خرافی جانور بنائے جاتے تھے ۔ ۸۳۹ھ (۱۴۳۶ء) اور اس کے بعد سے نو گاہے گاہے انسانی صورتیں بھی بنائی گئیں (شکل ۱۰) ۔ یہ نقوش دفتیوں کے بیرونی جانب طلا کوبی کے ساتھ یا بدون طلا کوبی داغ کاری کے ذریعے اور اندرونی جانب کے استر پر تخریم (باریک کٹاؤ کے کام، cut-out filigree) سے بنائے جاتے تھے ۔ اندازہ ہے کہ ہرات کی ایک جلد پر، جو ۸۳۹ھ (۱۴۳۵ء) کی ہے (مالِ کتاب خانۂ چیسٹر بیٹی Chester Beatty، ڈبلن، مخطوطۂ A-34) ساڑھے پانچ لاکھ خالی داغ کاری کے اور تینتالیس ہزار طلا کوبی کے نشان ہیں جو ٹھپوں سے لگائے گئے تھے ۔ اس جلد پر ایک اچھے صنعت کار کے تقریباً دو برس صرف ہوئے ہوں گے ۔ ان سے سادہ تر جلدوں پر بھی اس قسم کے دس ہزار ٹھپے لگائے گئے تھے ۔ استر پر کٹاؤ کے کام کی نہضتِ فنی کا دور (ابتدائی اسلامی جلدوں کے بعد) دوبارہ تقریباً ۸۰۰ھ (۱۳۹۷ء) میں شروع ہوا ۔ کٹاؤ کے کام والے ڈیزائن کی قدیم ترین جلد جس کا ہمیں علم ہے، دیوانِ احمد جلائر کی جلد تھی جو ۸۰۵ھ (۱۴۰۲ء) میں تبریز میں بنائی گئی (معرضِ فریر، Freer Gallery of Art، واشنگٹن، شمارہ ۳۲۰۲۹) ۔ کٹاؤ کے کام والے ڈیزائن نے ۸۴۱ھ (۱۴۳۸ء) تک تو اتنی ترقی کر لی کہ نہایت استادانہ اور پرکار مناظر اس طریق سے بنائے جانے لگے ۔ اس کے ثبوت کے لیے وہ مخطوطہ دیکھیے جو اس سنہ میں شاہرخ کے لیے ہرات میں تیار کیا گیا (استانبول، طوپ قپو سرای موزہ سی، شمارہ ۲۷۰/ ۳۰۵۹) (شکل ۱۶) ۔ ان مناظر کے خرافی جانور چینی تصاویر سے ماخوذ ہیں ۔ چینی نقوش کے اور نمونے (ڈیزائن) بھی بعض جلدوں میں ملتے ہیں؛ مثلاً پھول اور بادل، جو اس کے بعد سے ایرانی خزینۂ زینت کاری کے اہم ذخائر میں شمار ہونے لگے، ان جلدوں میں پائے جاتے ہیں ۔ (چینی پھول اول اول ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء کی ایک جلد پر بنائے گئے، مگر وہاں ان کی حیثیت فرعی اور تبعی ہے)؛ لیکن جب صنعت کاروں نے عربی نقوش کے سر تا سر اور مکررشدہ نمونے بنائے یا صرّہ نما نقوش کے نظام کو طرح کیا تو ان صورتوں میں بھی زبردست فنی مہارت کا مظاہرہ کیا (شکل ۱۷) ۔ اس عہد کے متنوع نمونے پہلے زمانے سے بھی زیادہ مذہّبوں کی فن کاری کے رہینِ منت ہیں ۔ اس کا ثبوت نہ صرف تیموری مخطوطوں کی دفتیوں کے ڈیزائنوں اور آرائشی صفحات کے باہمی رابطے میں ملتا ہے، بلکہ ایک 'جُنگِ اشعار' کے مخطوطے (برٹش میوزیم Add. 27. 261) میں بھی، جو عمر شیخ بن تیمور کے لیے ۸۱۳-۸۱۴ھ/ ۱۴۱۰-۱۴۱۱ء میں لکھا گیا، طلا کاری کے ایسے ڈیزائن موجود ہیں جن میں صرّہ نما نقوش، کونوں کے نقوش اور جلدوں کے حاشیوں کے نقش و نگار سب دکھائے گئے ہیں ۔ مزید برآں ایک ایرانی شاعر عماد کا ایک مخطوطہ تورک و اسلام آثاری موزہ سی، استانبول (شمارہ ۱۹۰۱) میں ہے، جس کا کاتب زین العابدین بن محمد نسخۂ مذکور کا نہ صرف جلد ساز بلکہ مذہّب بھی تھا ۔

تیموری عہد میں چند نئے طریقے اور اصولِ فن (techniques) ظہور میں آئے ۔ ان میں سے ایک اہم اصول

کی، جو جلد کی بیرونی طرف بڑے بڑے مناظرِ طبیعی کے بنانے سے متعلق تھا، پوری کیفیت ابھی مناسب طور پر سامنے نہیں آئی ۔ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ یہ نقش بڑے بڑے بلاکوں (قالبوں یا سانچوں) سے بنائے گئے جو غالباً معدنی تھے ۔ اگر یہ رائے درست ثابت ہو جائے تو محنت بچانے کی یہ بہت اچھی ترکیب تھی اور چھوٹے ٹھپوں کے دیر طلب، پر زحمت کام کے مقابلے میں سریع تر اور ارزاں تر بھی تھی، لیکن بعض اور ماہرین اس رائے کو نہیں مانتے ۔ ان کی رائے یہ ہے کہ یہ بڑے بڑے مناظر اولاً داغ کاری اور ثانیاً سوئی کے ذریعے سے طرح ریزی (modelling) کر کے بنائے گئے ۔ اس مسئلے کا جو جواب بھی ہو، اتنی بات یقینی ہے کہ ۸۶۳ھ (۱۴۵۹ء) کی ایک جلد، جس پر عربی نقوش (ارابسک، arabesque) کی طرز کے اشکال متناسب بنے ہوئے ہیں، اس پر جلد ساز نے نصف نقش کے لیے بلاک سے ٹھپہ لگایا اور پھر اس نے دوسرے نصف کے لیے بھی ٹھپہ لگایا، چنانچہ دونوں نشانوں کی درمیانی درز صاف دکھائی دے رہی ہے ۔

دوسرا طریقہ ابھرا ہوا آرائشی کام (''الزخارف البارزۃ'') بنانا تھا ۔ یہ کام بھی ٹھپے سے بنایا جاتا، مگر قالبی (mould) ٹھپے سے ۔ اسے بالخصوص ایسی جلدوں میں استعمال کیا جاتا، جن کے بیرونی طرف صُرّہ نما نقش (medallions) اور ان نقشوں میں جانوروں کی تصاویر ہوتیں ۔ [یہ سب کام قالبی ٹھپے سے بنایا جاتا] ۔ اغلب ہے کہ اس دور کے خاتمے پر (بحدود ۹۰۵ھ / ۱۵۰۰) ایک تیسرا نہایت اہم طریقہ پہلی دفعہ استعمال ہونے لگا، یعنی سیاہ لاکھ والی زمین پر طلا کاری کی جانے لگی؛ جب نقش مکمل ہو چکتا تو اس پر شفاف لاکھ کا پچارا پھیر دیا جاتا ۔ بعد کی صدیوں میں ان تینوں صنعتی اصولوں کو رواجِ عام حاصل ہوا ۔ اس اثنا میں ایک چوتھے طریقے کو جو المغرب میں بہت مقبول ہوا اس موقع پر (حدود ۹۰۵ھ / ۱۵۰۰ء میں) امتحاناً استعمال کیا گیا، مگر فوراً ترک بھی کر دیا گیا ۔ اس صنعت میں رنگ دار ریشمی تاگوں سے چمڑے پر نقش کی کشیدہ کاری کی جاتی تھی ۔ ان کے علاوہ ایک اور طریقہ، جس سے شاذ و نادر ہی فائدہ اٹھایا گیا، چمڑے پر ابھرا ہوا کام بنانے کا تھا؛ رنگا رنگ چمڑوں کی کئی تہوں سے اسے تیار کیا جاتا تھا، پھر اوپر کی تہوں کو تھوڑا تھوڑا تراش دیا جاتا (نویں صدی ہجری کا آخر / پندرھویں صدی میلادی) ۔ تیموری عہد کی صنعت جلد سازی پر بہترین سیر حاصل بحث، جس میں تصاویر کا نہایت عمدہ انتخاب ہے، محمد آغا اوغلو نے کی ہے، دیکھیے (*Persian Book-bindings of the Fifteenth Century*، Ann Arbor ۱۹۳۵ء)۔ اس کتاب میں مصنف نے قدیم تر مآخذ خصوصاً ان موضوعوں پر سکیسیان Armenag Sakisian کے رشحاتِ قلم کی فہرست بھی دے دی ہے ۔

دورِ صفوی اور بالخصوص دسویں اور گیارھویں (سولھویں اور سترھویں) صدی کی صنعت تجلید میں تیموری عہد کی روایات کو جاری رکھا گیا، لیکن اسلوبِ کار میں بعض نمایاں تبدیلیاں ہوئیں ۔ ایک قطعی میکانیکی میلان (آلات کے ذریعے کام سر انجام دینے کی طرف) ظاہر ہوا، جو محنت بچانے کے سریع رجحان کا نتیجہ تھا، مگر اس سے خوبیِ کار پر یقیناً بہت [نامناسب] اثر پڑا ۔ اس دور میں انتہائی ترقی لاکھ کے کام والی صنعت میں ہوئی ۔ یہ صنعت اس زمانے میں بڑی بڑی مجالسی تصویر میں استعمال میں آنے لگی، جو افراد کی تصاویر پر مشتمل ہوتی تھیں؛ مثلاً بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ہے، شکارگہ دکھائی گئی ہے یا بزمِ عیش و طرب، ایسے قدرتی منظر بھی پیش کیے گئے ہیں، جن میں حقیقی

یا خرافی جانور دکھائے گئے ہیں (شکل ۱۸)۔ پہلے پہل لطیف (ہلکا) سنہری رنگ استعمال ہوتا تھا، لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد سیاہ زمین پر شوخ رنگ استعمال کیے جانے لگے۔ سنہری لاکھ کے کام والی اکثر جلدوں پر بینیاں نہیں لگائی جاتی تھیں اور چمڑا صرف پشت پر لگا دیا جاتا تھا۔ کبھی کبھی صنعت کار فن کاری کے مروج ذرائعِ اظہار کی حدود سے آگے بھی نکل جاتے، مثال کے طور پر وہ جلدیں لیجیے جن میں لاکھ کی شان بڑھانے کے لیے انھوں نے سیپ کی پچی کاری کا اضافہ کیا۔ لاکھ والی جلدوں میں جو بھڑک اور شان اور نظر فریبی ہے وہ کسی اور قسم کی جلد میں، جو آج تک بنی ہے، نہیں پائی جاتی؛ اگرچہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ ایسی جلدیں صنعت جلد سازی کے بجائے نقاشی سے زیادہ تعلق رکھتی ہیں۔ منبت کاری (embossing) کا طریقہ (تکنیک) قدرتی مناظر کے ڈیزائنوں اور زیادہ تر جانوروں کی ''مجالس'' کے لیے، جو مرکزی مدال نما نقوش کے اندر یا اُن سے باہر بنائی جاتی تھیں یا پھولوں کے محدود ذخیرۂ نقوش یا نقوش عربی (arabesques) اور چینی بادلوں کی پٹیوں کے اظہار کے لیے بدستور وسیع پیمانے پر استعمال ہوتا رہا۔ ان سب میں اسی دور میں یا تو نسبۃً اونچا ابھرواں کام پایا جاتا ہے یا کام کی بلندی کہیں کم ہے کہیں زیادہ۔ اس طریقِ فن اور دیگر طریقوں کے اجراء میں تذہیب سے بہت کام لیا گیا ہے۔ کبھی کبھی دو مختلف رنگوں سے اس طرح تذہیب کی جاتی اور اس پر اس طرح سے کام کیا جاتا کہ ان دو سطحوں کی 'بناوٹ' (texture) مختلف معلوم ہونے لگے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوتا کہ جلد کو ٹھپوں کے نقوش سے آراستہ کر کے اس پر تذہیب کر دیتے، پھر اور طرح کے ابھرے ہوئے مرکزی صرّہ نما ڈیزائن اور کونوں کے ویسے ہی ربعی ڈیزائن کو الگ تیار کر کے جلد میں جڑ دیا جاتا۔ کٹاؤ کے باریک کام کی صنعت میں فن کاروں نے ایک نیا اقدام کیا، یعنی چمڑے کے استعمال کے بجائے کٹاؤ کے نمونے کاغذوں سے تیار کیے جو نسبۃً بہت ارزاں تھے اور کام کرنے کے لیے آسان تر، مگر اس کے باوجود ان سے نہایت پیچ در پیچ نقش تیار ہو سکتے تھے۔ ان نقوش کو زیادہ پر اثر بنانے کے لیے یہ ترکیب کی جاتی تھی کہ جلدوں کے چرمی استر کے مختلف حصوں میں مختلف رنگوں کا کاغذ استعمال کرتے تھے تا کہ چمڑے سے جو اس زمانے میں عموماً ہلکے رنگ کا ہوتا تھا، تضاد نمایاں ہو۔ اس صنعتی دور کی آخری ارتقائی منزل میں آئینے کی طرح کا پس منظر پیدا کرنے کے لیے چمکیلی دھاتوں کے ٹکڑے بھی استعمال ہونے لگے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اقدام حسنِ ذوق کی شکست تھا۔ ایک خاص ڈیزائن، جو صفوی عہد کی بہت خاص چیز تھی اور جس کا تیموری جلدوں میں کہیں پتا نہیں، یہ تھا کہ حاشیوں میں طوماری آرائشیں (cartouches) بنائی جاتیں۔ ان کو اس ترتیب سے بنایا جاتا تھا کہ ایک طویل طومار آتا، اس کے بعد ایک گول نقش، جس میں کئی گوشے ہوتے تھے (poly-lobed)، [اسی طرح یہ طویل اور گول نقش یکے بعد دیگرے سارے حاشیے کو پُر کر دیتے]۔ یہ آرائش اس دور کے قالینوں میں بھی بنائی جاتی تھی۔ اس عہد میں بادلوں کی پٹی بھی جو چینیوں سے ماخوذ تھی تیموری عہد کے مقابلے میں بہت زیادہ مقبول ہوئی۔

گیارھویں صدی کے اواخر اور بارھویں صدی (سترھویں اور اٹھارھویں صدی) میں ڈیزائن زیادہ سادہ ہو گئے ہیں اور ان میں استادانہ چابک دستی کا اظہار بھی کم نظر آتا ہے، تاہم اس عہد میں بھی کچھ اختراعات ہوئیں؛ مثلاً رنگدار چمڑا،

بالخصوص سبز رنگ کا، استعمال کیا جانے لگا (حالانکہ اس سے پہلے صرف سیاہ اور قسم قسم کے ہلکے اور شوخ بھورے رنگ کا چمڑا استعمال ہوتا تھا)۔ اس رنگ طرازی کو اور نمایاں کرنے کے لیے مختلف رنگوں کے مرکزی صرّہ‌های بیضاویہ (medallions) اور کونوں کے ربعی صرّے (quarter medallions) جڑ دیے جاتے، جن پر حسب معمول ٹھپے لگائے جاتے اور پھر فی‌الجملہ تذہیب کر دی جاتی۔ سیاہ چمڑے پر یا ان پر لاکھ سے روغن شدہ مقوے پر مذہّب ڈیزائن بنانے اور ان پر کتبے لکھنے کا عام رواج ہو گیا تھا۔ مجموعی طور پر بارھویں (اٹھارھویں) بلکہ اس سے بھی زیادہ تیرھویں (انیسویں) صدی میں لاکھ کی روغن کاری کی فنی نہضت ہوئی، لیکن نقوشِ عمدہ (motifs) عموماً زیادہ بھڑکیلے ہیں، یعنی روشن، زرافشاں زمین پر قدرتی پھولوں کی طرز پر پھول دکھائے جاتے اور ساری سطح پر درشت، چمکیلا لاکھی پچارا پھیر دیا جاتا۔

ایمیل گراتسل Emil Gratzl نے اپنے مقالے میں، جس میں بہت سی تصویریں بھی دی گئی ہیں، ایرانی صنعت جلد سازی کے پورے میدان کا (ان معلومات کی بنا پر، جو دوسری جنگ عظیم سے پہلے حاصل تھیں) بڑے سلیقے سے جائزہ لیا ہے۔ دیکھیے عنوان "Book Covers" در پوپ (A. U. Pope) : *A Survey of Persian Art*، لنڈن و نیویارک ۱۹۳۸ء - ۱۹۳۹ء، ص ۱۹۷۵ تا ۱۹۹۳، الواح ۹۵۱ تا ۹۶۸ و ۹۷۱ تا ۹۸۰۔ اس کتاب میں سینتیس (۳۷) ایسی جلدوں کی فہرست دی ہے، جن پر تاریخیں ثبت ہیں اور جو آٹھویں تا دسویں (چودھویں سے سولھویں) صدی تک سے متعلق ہیں۔

چونکہ ترکانِ عثمانی کے دورِ حکومت میں فارسی ادب اور فارسی کتاب کو نہایت قدر کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، نیز چونکہ بعض ایرانی شہروں، مثلاً تبریز، کی فتح کے بعد ایرانی صنعت‌کاروں کو قسطنطنیہ پہنچا دیا گیا تھا، اس لیے ترکی تجلید پر صفوی عہد کے جلدسازوں کا گہرا اثر پڑا؛ چنانچہ آج کل بہت سی صورتوں میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ آیا گیارھویں اور بارھویں (سترھویں اور اٹھارھویں) صدی کی کوئی خاص جلد ایران کی ساخت ہے یا ترکی کی۔ اگر کاریگر نے ایرانی محیط میں چند خاص ترکی نقوش (''تین گیندیں(۱)، لہریے اور بادل'' یا ''ترکی پھول'') نہ شامل کیے ہوں تو پھر صرف خط یا کاتب کے نام یا اس کے اصلی مالک کے نام ہی سے جلد کے ترکی الاصل ہونے کا درست سراغ مل سکتا ہے۔ گیارھویں (سترھویں) صدی کے نصف کے بعد سیاسی اور اقتصادی حالات کے بگڑ جانے سے ایرانی جلدسازی کی صنعت بڑی سرعت سے انحطاط پذیر ہو گئی، مگر ترکی کے نسبۃً مستحکم حالات نے ایرانی طرز کی جلدسازی کے بلند معیار کو تیرھویں (انیسویں) صدی تک مسلسل طور پر قائم رکھا۔ نویں سے تیرھویں (پندرھویں سے انیسویں) صدی تک کی ترکی جلد سازی کا جائزہ کمال چِغ Kemal Çiğ نے لیا ہے اور اسکو تصویروں سے خوب واضح کیا ہے؛ ملاحظہ ہو اس کی تورک کتاب قاپلری *Türk Kitap Kaplari*، دارالفنون انقرہ شعبۂ الٰہیات، تورک و اسلام صنعتلری تاریخی اینستی توسو، سایی ۳، انقرہ ۱۹۵۳ء۔

صفوی صنعتِ تجلید کا ہندوستانی مغلوں کے دور کی صنعت پر بھی زبردست اثر پڑا، بالخصوص جب ہمایوں جلاوطنی کے بعد شاہ طہماسپ ایرانی کے دربار سے ہندوستان واپس ہوا اور ایرانی نقاشوں کو ساتھ لیتا آیا؛ مگر چغتائی عہد کی جلدوں پر چونکہ خاص ہندوستانی نقوشِ عمدہ (motifs) زیادہ ہیں،

[(۱) ان گیندوں کے لیے دیکھیے وامبیری : *History of Bukhara*، لنڈن ۱۸۷۳ء، ص ۲۰۳، ح ۱ — ادارہ]۔

اس لیے ترکی جلدوں کے مقابلے میں انہیں زیادہ آسانی سے پہچانا جا سکتا ہے ۔ ان ہندوستانی زیبائشی نقوش (motifs) کے مماثل اور بھی نقوش ہیں، جو غالباً دوسری ہندوستانی آرایشی صنعتوں سے ماخوذ ہیں، مثلاً پتھر کی خاتم کاری (''تخریم و تطعیم'')، پارچہ بافی اور کشیدہ کاری سے؛ چنانچہ کشمیری کشیدہ کاری کے ڈیزائنوں کا لاکھ والی روغنی جلدوں پر نمایاں اثر پڑا۔

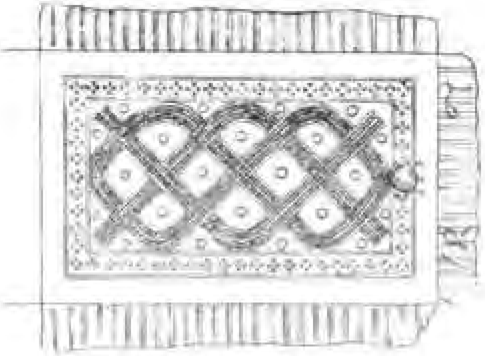
باقی اسلامی ممالک میں جلدیں بڑے بڑے ملکوں کے اہم صنعتی مرکزوں کے ہنری نمونوں کو پیش نظر رکھ کر بنائی جاتی تھیں اور ان کی حیثیت عموماً مقامی (provincial) ہی ہوتی تھی؛ تاہم تمام ممالک میں عمدہ جلدیں تیار ہوتی تھیں، کیونکہ اسلامی ممالک میں صنعت و حرفت کی فنی خوبیوں کا معیار تیرھویں (انیسویں) صدی تک بہت بلند رہا اور صنعت چرم سازی نے بہت ترقی کر لی؛ مگر زیادہ متخصصانہ تحقیق تا حال نہیں ہوئی، گو گراتسل Gratzl نے شمالی افریقہ کی نویں (پندرھویں) صدی اور جنوبی عرب کی نویں اور دسویں (پندرھویں اور سولھویں) صدی کی جلد سازی کے بارے میں ہماری معلومات میں قیمتی اضافہ کیا ہے۔

اس وقت تک تجلید کے باب میں صرف ایک عربی رسالہ بعد تصحیح نشر ہوا ہے ۔ اس کا مصنف ابوالعباس احمد بن محمد السُّفیانی ہے اور رسالے کا نام صِناعةُ تسفیر الکتب و حَلِّ الذّھب ہے ۔ یہ اشاعت ایک مخطوطے پر مبنی ہے، جس کی کتابت ۱۰۲۹ھ (۱۶۱۹ء) میں شہر فاس میں ہوئی اور اسے پراسپر ریکار (Prosper Ricard) نے فہرست اصطلاحات کے ساتھ شائع کیا (فاس، ۱۹۱۹ء) ۔ اس نوع کے اور متون کا سراغ لگانا اور تجلید اور جلد سازوں کے متعلق حوالوں کی سلسلہ وار ترتیب کا کام ابھی باقی ہے ۔ [عمدة الکتاب و عُدّة ذوی الالباب کا باب ۱۲ : فی صفة التجلید و جمیع آلاتہ ہے ۔ یہ مختصر سا رسالہ پیش نظر نسخے کے دیباچے کے مطابق الامیر الاجلّ ''باب العزّ ابن بادیس المھذّبة'' (۴۰۶ھ - ۴۵۳ھ / ۱۰۱۶ء - ۱۰۶۱ء) کے لیے تالیف ہوا؛ قب براکلمان، ۱ : ۵۰۲ و تکملہ، ۱ : ۳۴۳ — ادارہ]۔

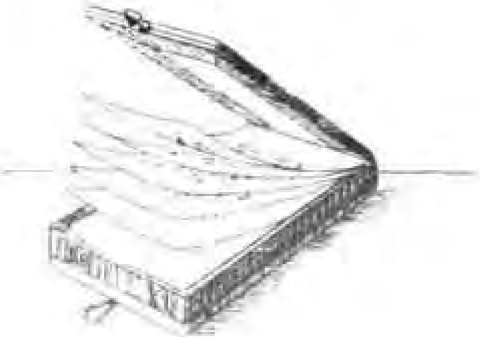
عربی اور ایرانی خطّاطی کی خوبی، تذھیب کے ماہرانہ انداز اور مواضع کشی (miniatures) کے چہچہاتے رنگوں کے مقابلے میں اسلامی ممالک کی متین اور کم بھڑکیلی تجلید کی ہنری خوبیوں کا اعتراف، جیسا ہونا چاہیے تھا، تا حال نہیں ہوا ۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان جلد سازوں نے قبطی نمونوں کی تقلید کی اور مذہّبوں اور مواضع کشوں (miniaturists) کے کام سے استفادہ کیا، لیکن مؤرخوں کو جلد سازوں کی احسان مندی کا شاید ضرورت سے زیادہ شدید احساس ہے ۔ یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اپنی باری میں اسلامی جلد سازوں نے بھی جواباً اور صنعتوں پر زبردست اثر ڈالا؛ مثلاً دسویں (سولھویں) صدی کے بہترین ایرانی قالینوں کے مدال نما نقوش کا نظام صنعتِ جلد سازی سے ماخوذ ہے (نہ کہ بالعکس)، اور یہ نقوش اس زمانے سے اب تک ایرانی قالینوں کی بافت میں نقل ہوتے چلے آئے ہیں؛ نیز یورپی ممالک کی صنعت تجلید کی تاریخ اسلامی صنعت کے جانے بغیر سمجھی ہی نہیں جا سکتی، اس لیے کہ اسلامی جلدیں اس کے لیے نمونے کا کام دیتی تھیں، جن کی تقلید وہاں اکثر ہوتی رہی ۔ یہ اسلامی تجلید ہی کا اثر تھا کہ لکڑی کی لوحوں کے بجائے مقوے استعمال ہونے لگے اور بہت سی دیگر فنی و زیبائشی خوبیوں کو اختیار کر لیا گیا ۔ اولاً یہ صورتِ حال ازمنۂ متوسطۂ قریبہ میں اور پھر پندرھویں اور سولھویں صدی

میلادی میں پیش آئی، چنانچہ بارھویں صدی میلادی کی انگریزی اور پندرھویں صدی کی وینس (Venice)، فلورینس (Florence) اور نیپلز (Naples) کی جلدوں سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، یہاں تک کہ سولھویں صدی میں لاکھ والی روغنی جلد سازی کا جو خالص ایرانی اصولِ صنعت کی چیز ہے، وینس کی سرکاری جلدوں میں چربہ اتارا گیا۔ مذکورۂ بالا بیانات سے ثابت ہے کہ جلد سازی نسبۃً اہم تر اسلامی صنعتوں میں سے تھی۔ دو اصولِ فن، یعنی چمڑے کے کٹاؤ کے کام میں اور رنگوں کی چرمی جلد سازی (polychromy) میں کوئی قوم بھی مسلمانوں سے سبقت نہ لے جا سکی اور مملوک اور تبریزی عہد کی بہترین جلدوں کا شمار تو فنی لحاظ سے بہترین اور انتہائی کمال کے شاہکاروں میں ہے، انسانی ہاتھوں کو ان سے بہتر کام بنانے کی توفیق آج تک نہیں ملی۔

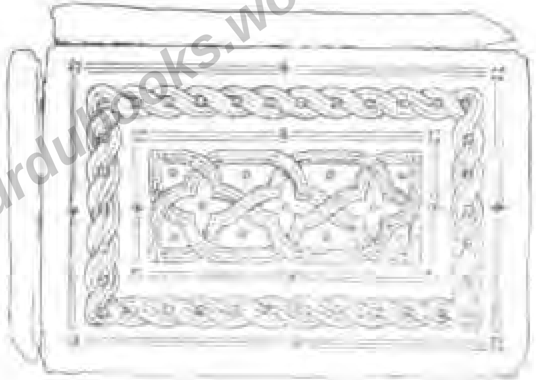
مآخذ: ان مطبوعات کے علاوہ، جن کا مقالے میں ذکر ہوا، مندرجۂ ذیل قابلِ لحاظ ہیں: (۱) آٹھویں سے لے کر تیرھویں (چودھویں سے انیسویں) صدی تک کی ممتاز جلدوں کے رنگین الواح (پلیٹوں) کا بہترین مجموعہ پروفیسر فریڈرک زارے (Friedrich Sarre) نے عام دیباچے اور انفرادی جلدوں کے تذکرۂ احوال کے ساتھ *Islamische Bucheinbände* میں شائع کیا ہے (برلن ۱۹۲۳ء)، جس کا انگریزی ترجمہ بہ عنوان *Islamic Bookbinding*، لندن ۱۹۲۳ء میں چھپا؛ نیز دیکھیے (۲) Paul Adam: *Über türkisch - arabisch - persische Manuskripte und deren Einbände*، در *Monatschrift für Buchbinderei*، ج ۳ (۱۹۰۴—۱۹۰۵): ۱۳۱ تا ۱۳۳، ۱۴۵ تا ۱۵۲، ۱۹۱ تا ۱۶۸، ۱۷۷ تا ۱۸۵؛ و ج ۵ (۱۹۰۵—۱۹۰۶): ص ۳ تا ۹؛ (۳) جلال اسعد ارسیون (Celal Esad Arseven): *Les Arts decoratifs turcs*، استانبول، بدون تاریخ، ص ۲۱۲ تا ۲۲۰، اشکال ۲۰۷ تا ۲۰۷ و لوح رنگین ۵۲؛ (۴) مہدی بہرامی: *Iranian Art. Treasures from the Imperial Collection and Museums of Iran. Catalogue*، نیویارک ۱۹۴۹ء؛ (۵) مہدی بہرامی و مہدی بیانی: راہ نمای گنجینۂ قرآن، طہران ۱۳۲۸ شمسی (۱۹۴۹ء)، ص ۵۹ تا ۱۰۷ و الواح ۳۱ تا ۳۳؛ (۶) ڈیمانڈ (M.S. Dimand): *A Handbook of Mohammedan Art*، طبع دوم، نیویارک ۱۹۴۷ء، باب "*Bookbinding*" (جلد سازی)، ص ۷۹ تا ۸۳؛ (۷) Theodor Gottlieb: *Katalog der Ausstellung von Einbänden. K. K. Hofbibliothek*، Wien. (Vienna)، ۱۹۰۸ء، ص ۳ تا ۱۶، شمارہ ۳۲ تا ۵۰؛ (۸) T. Gottlieb: "Venezianische Einbände des 15. Jahrhunderts nach persischen Mustern," در *Kunst und Kunsthandwerk*، ج ۱۶ (۱۹۱۳ء): ۳۵۳ تا ۳۶۹؛ (۹) Adolf Grohmann and Sir Thomas Arnold: *Denkmäler islamischer Buchkunst*، Firenze and München ۱۹۲۹ء، ص ۳۵ تا ۱۰۸، ۱۱۳ تا ۱۱۷ (ازگروہمان)۔ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ بہ عنوان *The Islamic Book*, شائع ہو چکا ہے (لندن ۱۹۲۹ء)؛ (۱۰) Jean Loubier: *Der Bucheinband von seinen Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. طبع دوم، (Monographien des Kunstgewerbes)، ج ۲۰ و ۲۱)، لیپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۱۱۷ تا ۱۳۱ و اشکال ۱۰۳ تا ۱۲۳؛ (۱۱) Julie Michelet: *A Loan Exhibition of Islamic Bookbindings. Chicago, March 20—May 20, 1932*، شکاگو، آرٹ انسٹی ٹیوٹ، شکاگو ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) Arménag Sakisian: "La reliure turque du 15e au 17e siecle" در *La Revue de l'Art*، ج ۵۱ (۱۹۲۷ء): ص ۲۷۷ تا ۲۸۳؛ ج ۵۲ (۱۹۲۷ء): ص ۱۳۱ تا ۱۵۰، ۲۸۶ تا ۲۹۸؛ [(۱۳) زکی محمد حسن: الفنون الایرانیة فی العصر الاسلامی، قاهرة ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۸ و لوحہ ۴۵ و ۵۵—ادارہ]؛ (۱۴) قبطی اور اسلامی



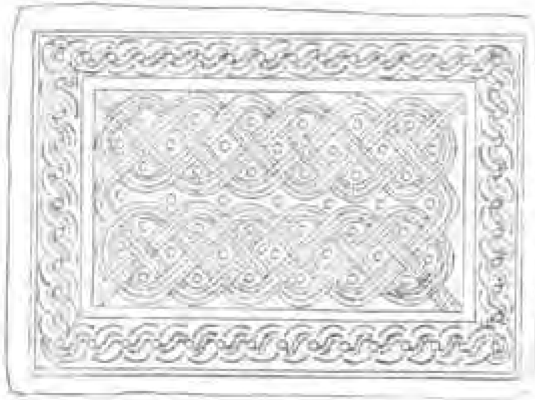
شکل [illegible]



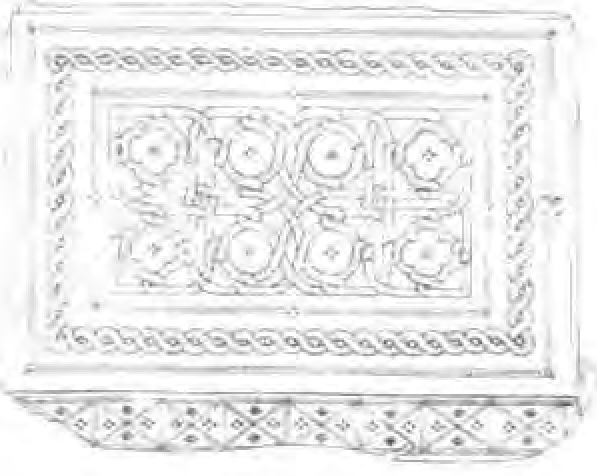
شکل [illegible]



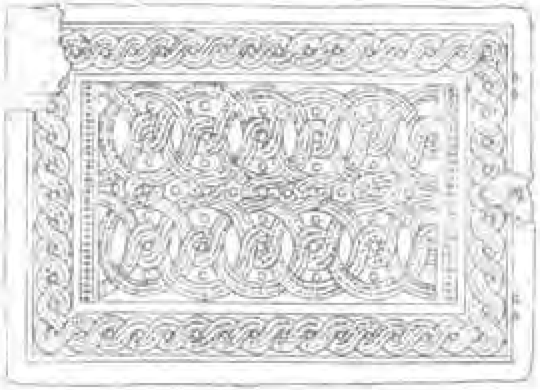
شکل [illegible]



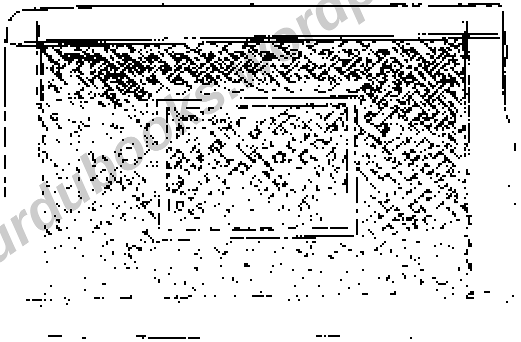
شکل ہ

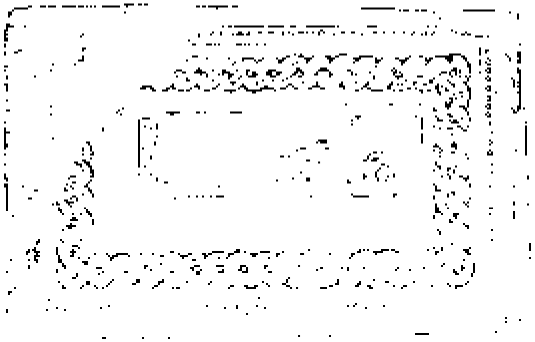


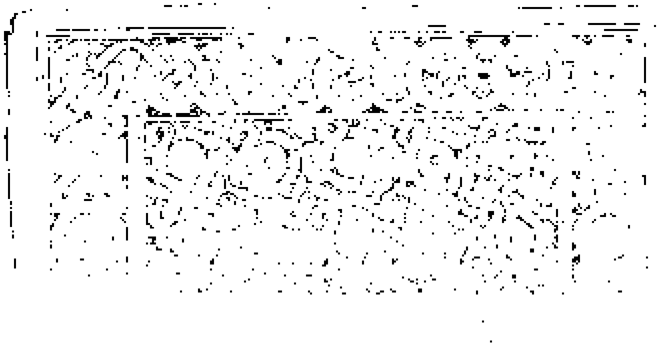
شکل و

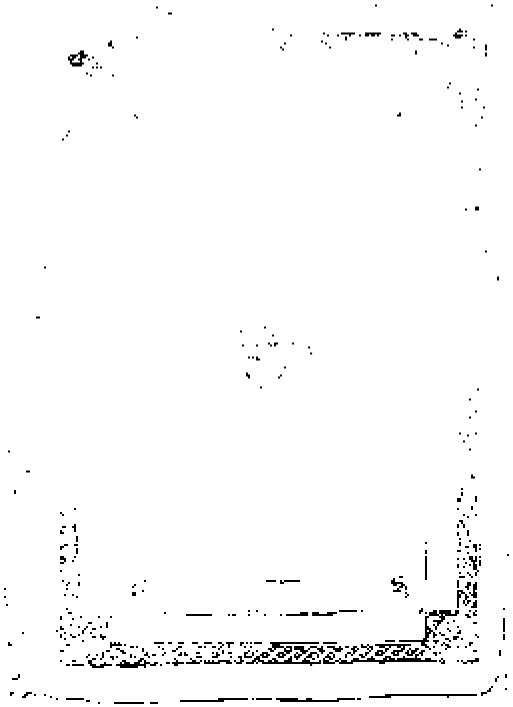


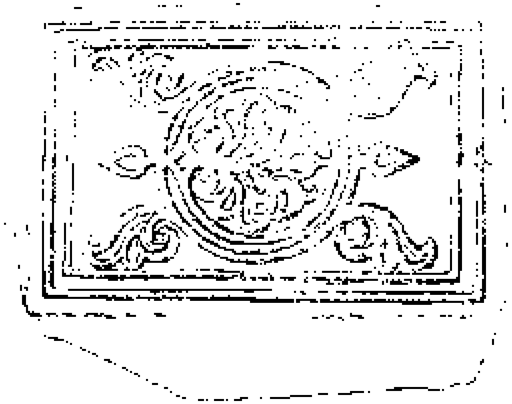
شکل د

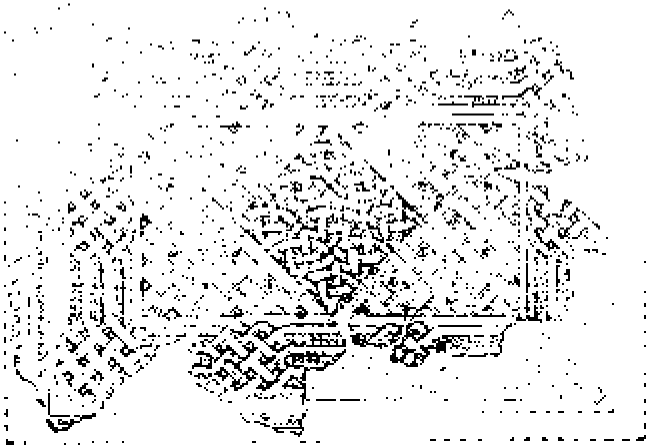


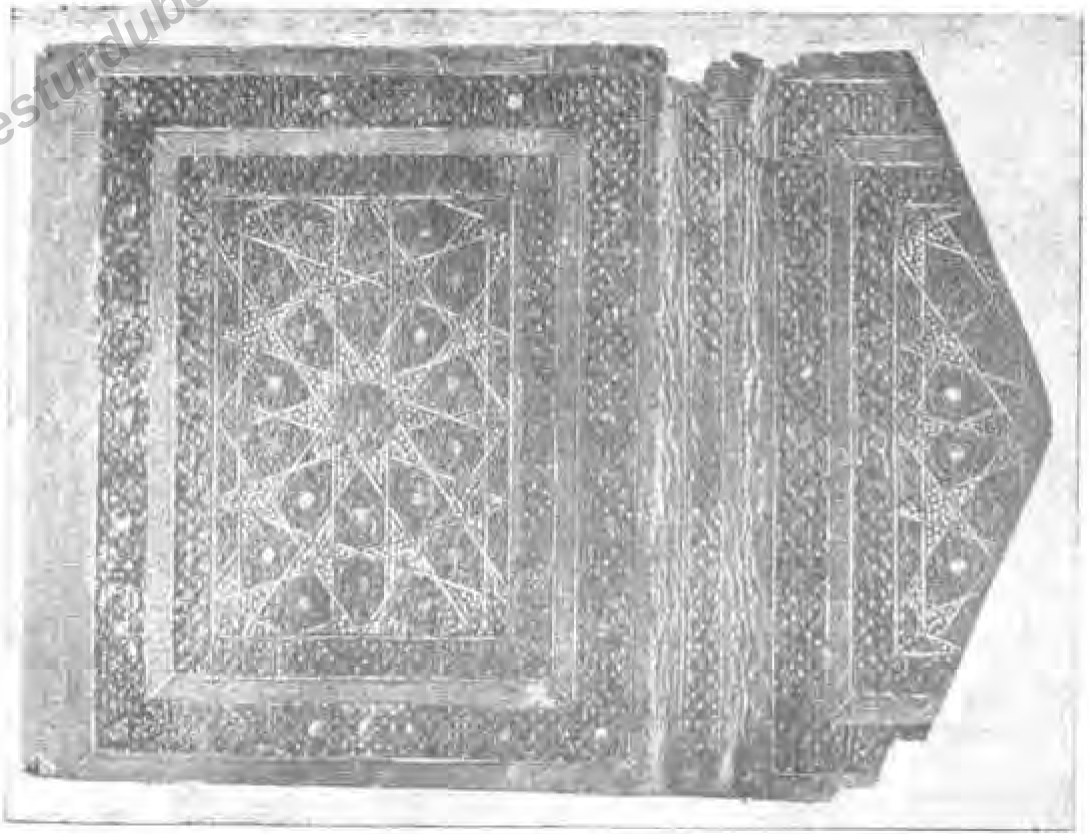






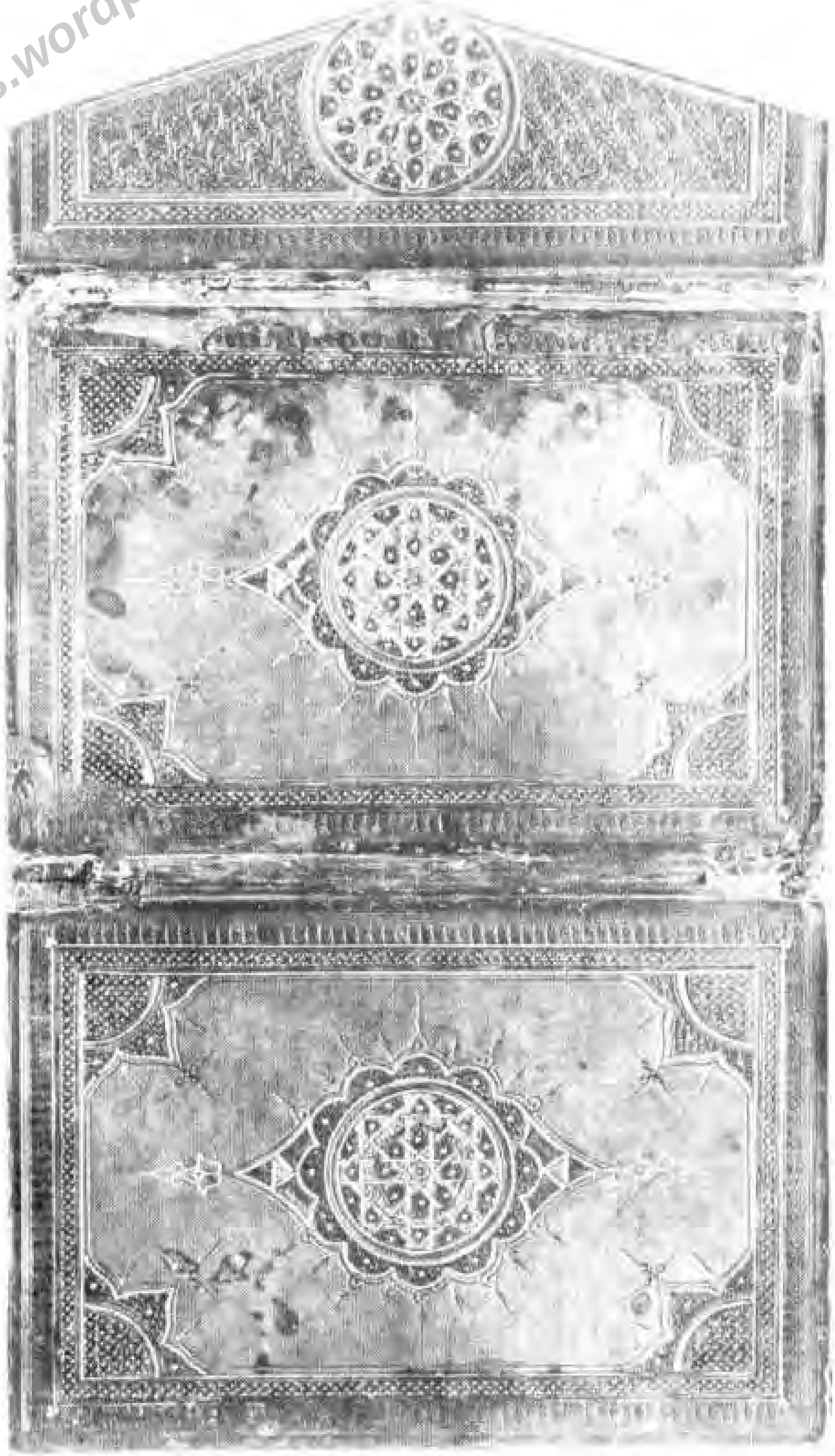


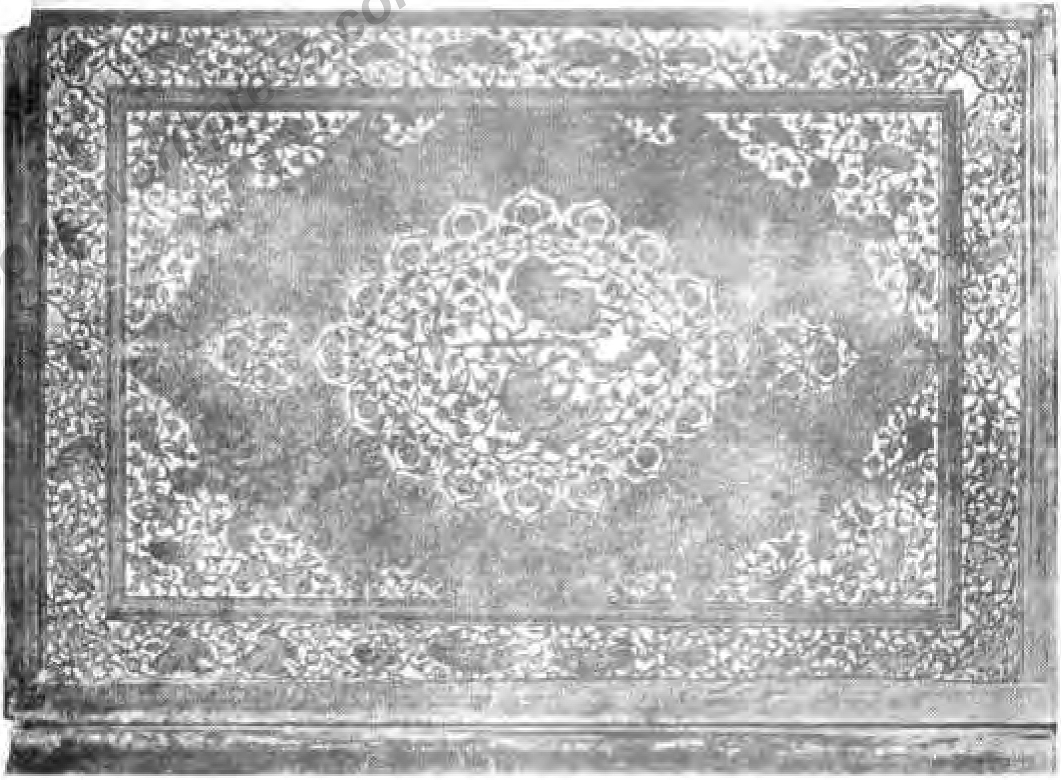




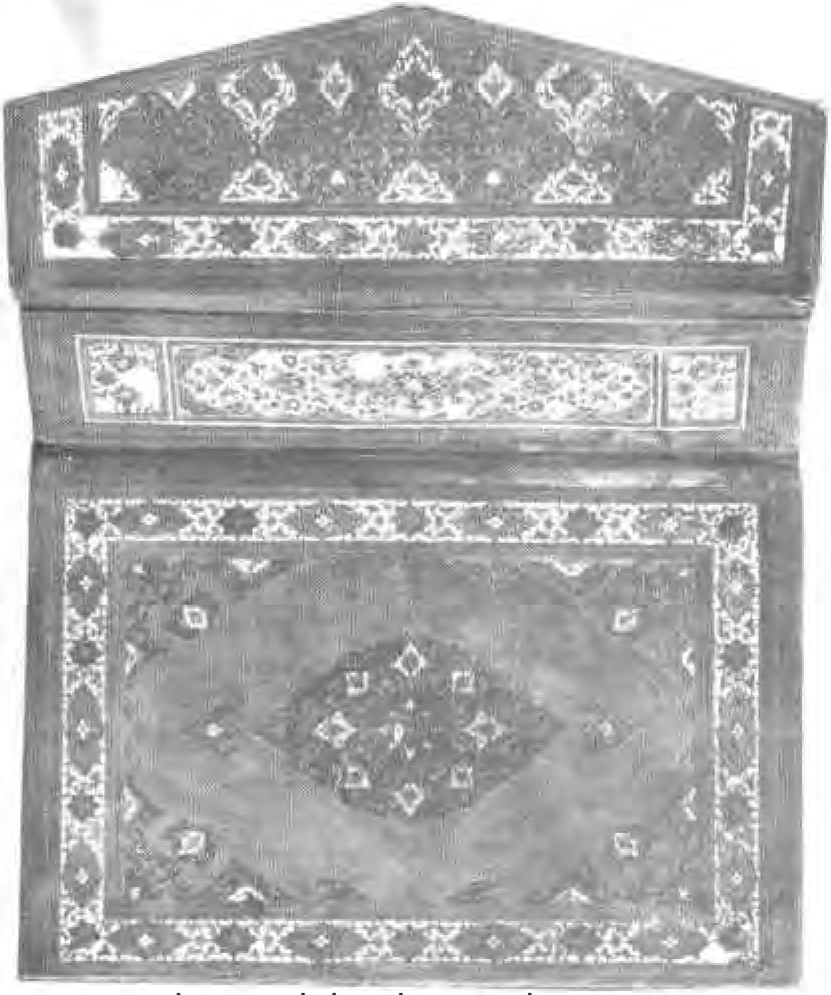
[illegible]

[illegible]

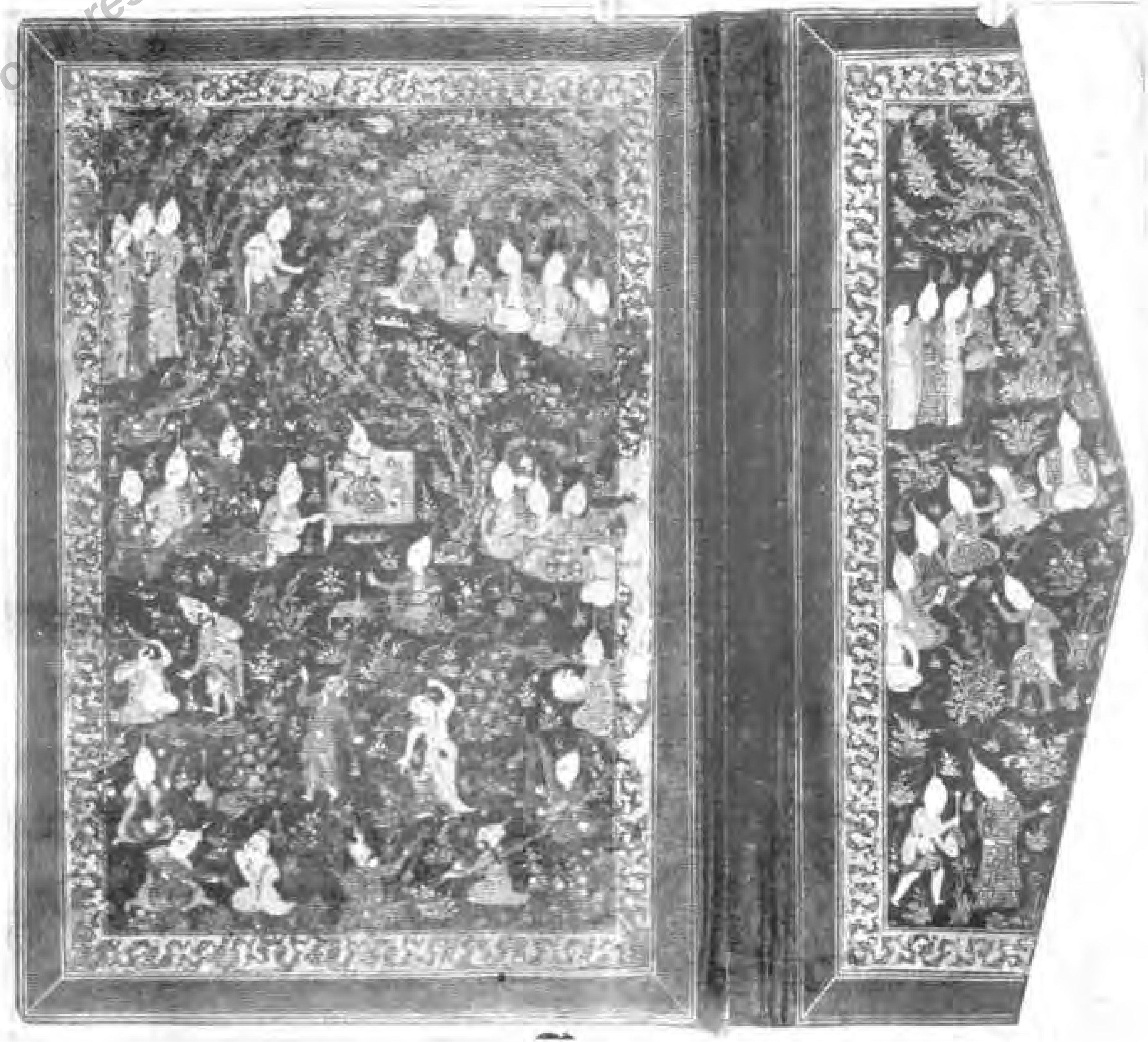




شکل ۱۲



شکل ۱۵



صنعت جلد سازی کے بارے میں ایک مکمل فہرستِ ماخذ مع تعلیقات از K. A. C. Creswell و Emil Gratzl به عنوان "Bibliographie der islamischen Einband-kunst, 1871-1954" در Ars Orientalis، ج ۲، ۱۹۵۷ء، شائع کی جائیگی۔

(ایٹنگھاوزن RICHARD ETTINGHAUSEN)

تَجْنِیس : یا جِناس، (عربی) paronomasia، رعایتِ لفظی ۔ علم بدیع کی ایک اصطلاح جو مُحَسِّناتِ لفظیه سے تعلق رکھتی ہے، یعنی ایک ہی جملے میں دو ہم آواز یا تقریباً ہم آواز، مگر مختلف المعنی، لفظ استعمال کیے جائیں ۔ لاطینی عبارت میں اس کی مثال یہ ہے۔

"*amantes sunt amentes*"

I (۱) ۔ 'تجنیسِ تامّ' یہ ہے کہ دو لفظ انواعِ حروف، اعدادِ حروف، ہیئت و ترتیبِ حروف میں متفق ہوں۔

(الف) اگر دو لفظ ایک ہی قسم کے ہوں (مثلاً دونوں اسم، دونوں فعل، یا دونوں حرف ہوں) تو اسے 'تجنیسِ مُماثِل' کہتے ہیں؛ مثلاً یَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ یُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ ۵ مَا لَبِثُوْا غَیْرَ سَاعَةٍ (سورۃ ۳۰ (الروم) : ۵۵ (جب قیامت (السّاعة) برپا ہو جائے گی، گنہگار قسم کھا کر کہیں گے کہ وہ (اپنی قبروں میں) گھنٹہ بھر (ساعة) سے زیادہ نہیں رہے)۔

(ب) دو لفظ اگر مختلف نوعیتوں کے ہیں، یعنی ایک اسم ہے اور دوسرا فعل، ایک اسم ہے اور دوسرا حرف یا ایک فعل ہے اور دوسرا حرف، تو اسے 'تجنیسِ مُسْتَوْفٰی' (کامل) کہیں گے؛ مثلاً ابو تمّام کا شعر ہے :

مَا مَاتَ مِنْ کَرَمِ الزَّمَانِ فَاِنَّهٗ
یَحْیَا لَدَی یَحْیَی بْنِ عَبْدِاللّٰهِ

(کرمِ زمانہ میں سے جو کچھ فوت ہوا وہ یحیٰی بن عبداللہ کے پاس زندہ (یحیا) ہے) ۔ چونکہ عبداللہ سخی ہے لہذا سخاوت اس کی وجہ سے دنیا میں زندہ رہے گی (دیوان ابو تمّام، بیروت ۱۹۰۵ء، ص ۳۴۱)۔

(۲) دو لفظوں میں اگر ایک مرکب اور دوسرا مفرد ہے اور وہ لکھنے میں یکساں ہیں تو اسے 'جِناسُ التَّرْکِیْب' کہا جائے گا۔

(الف) اگر دونوں لفظ مفرد اور مرکب لکھنے میں مشابہ ہیں تو اس جناس کو 'مُتَشَابِه' کہیں گے، کیونکہ دونوں لفظ لکھنے میں یکساں ہیں؛ مثلاً :

اِذَا مَلِکٌ لَمْ یَکُنْ ذَا هِبَةٍ
فَدَعْهُ فَدَوْلَتُهٗ ذَاهِبَةٌ

(ابوالفتح البستی)

(بادشاہ اگر سخی (ذا ہبۃ) نہیں تو اس کی دولت جانے والی (ذاہبۃ) ہے۔

(ب) دونوں لفظ اگر لکھنے میں یکساں نہیں تو اسے 'تجنیسِ مَفْرُوْق' (ایک دوسرے سے الگ [یعنی صورتِ کتابت میں جدا جدا۔ مختصرالمعانی]) کہتے ہیں؛ مثلاً :

کُلُّکُمْ قَدْ اَخَذَ الْجَامَ وَ لَا جَامَ لَنَا
مَا الَّذِیْ ضَرَّ مُدِیْرَالْجَامِ لَوْ جَامَلَنَا

(ابوالفتح البُستی)

(تم (سب نے (اپنے اپنے) جام لے لیے، مگر ہمارے پاس جام نہیں (ولا جام لنا)، ساقی کا کیا بگڑ جاتا اگر ہم پر بھی مہربانی کرتا (لو جاملنا))۔

II (۱) ۔ اگر دو لفظ ہیئاتِ حروف یا حرکاتِ حروف میں مختلف ہیں تو اسے 'تجنیسِ مُحَرَّف' کہیں گے، کیونکہ [دو ہیئتوں میں سے] ایک میں دوسرے سے انحراف پایا جاتا ہے؛ مثلاً بُرد اور بَرد اس جملے میں : جُبَّةُ الْبُرْدِ، جُنَّةُ الْبَرْدِ

(دھاری دار کپڑے کا جبہ، سردی سے بچنے کے لیے ڈھال ہے) ۔ اسی طرح لفظ "مُفْرِطٌ او مُفَرِّطٌ" اس جملے میں : الجاهل اِمَّا مُفْرِطٌ او مُفَرِّطٌ ، یعنی جاہل یا حد سے بہت آگے نکل جاتا ہے یا حد سے بہت پیچھے رہ جاتا ہے (واضح رہے کہ اس مثال میں تشدید کا کوئی لحاظ نہیں کیا گیا) ۔ البِدْعَةُ شَرَكُ الشِّرْكِ ۔ (بدعت یعنی دین میں نئی بات پیدا کرنا شِرْک کا جال (شَرَک) ہے ۔

(۲) اگر دو لفظوں میں تعداد حروف کے لحاظ سے موافقت نہیں ، یعنی ایک لفظ میں بہ نسبت دوسرے کے ایک یا ایک سے زیادہ حروف زائد ہیں تو اسے 'تجنیسِ ناقص' کہیں گے [اس لیے کہ دو لفظوں میں سے ایک میں دوسرے سے کمی ہے ۔ مختصرالمعانی] ۔ یہ زاید حروف خواہ

(الف) شروع میں ہوں: مثلاً : وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (سورة ۷۵ (القیامة) : ۲۹ (جب ایک پنڈلی دوسری سے لپٹ گئی (خوف کی وجہ سے جو انسان پر طاری ہوگا)، تجھے، اے انسان، اس دن اپنے پروردگار کی طرف چلنا ہوگا) ۔

(ب) یا بیچ میں ہوں: جیسے : جَدِّي جُهْدِي ، میری قسمت (جَدِّي) میری کوشش (جُهْدِي) پر منحصر ہے ۔

(ج) یا آخر میں ہوں: جیسے ابوتمّام کے شعر میں :

يَمُدُّونَ مِنْ اَيْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمٍ
تَصُولُ بِاَسْيَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ

(وہ اپنے ہاتھ پھیلاتے ہیں جو ان کے دشمنوں کو مارنے والے (عواصٍ ۱) اور ان کے دوستوں کو بچانے والے ہیں (عواصم) وہ اپنے دشمنوں پر تلواروں سے حملہ کرتے ہیں جو ان کے لیے موت بن جاتی ہیں (قواض) اور انہیں کاٹ دیتی ہیں (قواضب)، دیوان ابوتمّام، ص ۴۳) ۔

اس آخری قسم کو کبھی 'جناس مُطَرَّف' بھی کہتے ہیں ۔

(د) کبھی دو لفظوں میں ایک حرف سے زیادہ حروف صامت (consonants) کا اختلاف ہوتا ہے؛ جیسا کہ خنساء (دیوان، بیروت ۱۸۹٦ء، ص ۲۵) کے اس شعر میں ہے :

اِنَّ الْبُكَاءَ هُوَ الشِّفَا
ءُ مِنَ الْجَوَى بَيْنَ الْجَوَانِحِ

(رونا دھونا شفاء ہے اس سوز (جویٰ) کی جو میرے اعضاء (جوانح) میں ساری ہے) ۔ جناس کی اس قسم کو کبھی 'مُذَيَّل' بھی کہتے ہیں ۔

(۳) اگر حروف کے انواع کے لحاظ سے دو لفظوں میں اختلاف ہے تو اس صورت میں ضروری ہوگا کہ ایک حرف سے زیادہ میں اختلاف نہ ہو ۔

(i) پھر اگر دو مختلف الفاظ متقارب ہیں تو اس جناس کو 'مُضَارِع' کہیں گے ۔

اس کی بھی تین قسمیں ہیں :

(i) یہ کہ اختلافی حروف الفاظ کے شروع میں ہوں؛ مثلاً : بَيْنِي وَ بَيْنَ كَنِّي لَيْلٌ دَامِسٌ وَ طَرِيقٌ طَامِسٌ (میرے اور میرے مکان کے درمیان اندھیری (دامس) رات اور مٹا ہوا (طامس) راستہ ہے ۔ (المقامات الحريرية ، مرتبۂ ذیساسی، مقامة ۱٦، ص ۱۸۵)) ۔

(ii) یہ کہ اختلافی حروف درمیان میں ہوں؛ مثلاً : وَ هُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَ يَنْأَوْنَ عَنْهُ (وہ لوگ اس سے دوسروں کو

---

(۱) عواصٍ جمع عاصیۃ از عَصَاء = ضربہ بالعصاء (مختصرالمعانی)، تیغ زنی اس طرح سے کرتے ہیں گویا تلوار انکے ہاتھ میں لاٹھی ہے ۔

باز رکھتے ہیں اور خود (بھی) اس سے بچتے ہیں (سورۃ ۶ (الانعام): ۲۶)۔

(iii) یہ کہ اختلافی حروف آخر میں ہوں؛ مثلاً: اَلخَیلُ مَعقُودٌ بِنَواصِیھا الخَیرُ (خوش قسمتی، (الخَیر) گھوڑوں (الخَیل) کی پیشانیوں سے وابستہ ہے)۔ (یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں ہے)۔

(ب) اگر دو حروف غیر متقارب ہیں تو اس کو 'جِناسِ لاحِق' (تقریبی) کہتے ہیں۔ اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

۱۔ غیر متقارب حروف شروع میں ہوں؛ مثلاً: وَیلٌ لِکُلِّ ھُمَزَۃٍ لُمَزَۃٍ (ہر عیب جو اور نکتہ چین پر تباہی ہے (سورۃ ۱۰۴ (الھُمَزَۃ): ۱))۔

۲۔ درمیان میں ہوں؛ مثلاً:

لَیسَ عَن ثَروَۃٍ بَلَغتُ مَداھا
غَیرَ اَنّی امرُؤٌ کَفانی کَفافی

((یہ استغنا) مجھے اس ثروت سے حاصل نہیں ہوا جو بے نہایت ہو؛ بلکہ میں ایسا آدمی ہوں کہ (کَفانی) میرے لیے کافی ہے (کَفافی) روزی میں سے روزگذار (دیوان بحتری، بیروت ۱۹۱۱ء، ۱: ۳۶۷))۔

۳۔ آخر میں ہوں؛ مثلاً: وَاِذا جاءَھُم اَمرٌ مِنَ الاَمنِ اَوِ الخَوفِ (جب ان کے پاس کوئی خبر (اَمر) امن یا خوف کی آتی ہے (سورۃ ۴ (النساء): ۸۳))۔

(۴) اگر دو لفظوں میں ترتیب حروف صامت یکساں نہ ہو تو اس کا نام 'تجنیسِ القَلب' ("palindrome" or "inversion") ہوگا؛ مثلاً: حُسامُہ فَتحٌ لاَولیائِہ وَ حَتفٌ لاَعدائِہ (اس کی تلوار اس کے دوستوں کے لیے فتح ہے اور اس کے دشمنوں کے لیے موت (حَتف)۔

(الف) اگر تمام حروف صامت کی ترتیب منقلب ہے تو اس کا نام 'قلبِ کُل' ہوگا؛ مثلاً: اَللّٰھُمَّ استُر عَوراتِنا وَ آمِن رَوعاتِنا (اے اللہ! ہمارے عیبوں اور خللوں (عَورات) کو چھپا لے اور ہمارے خوف و اندیشہ (رَوعات) کو تسکین دے۔ [الحدیث]۔

(ب) اگر بعض حروف میں قلب ہے تو اسے 'قلبِ بعض' کہتے ہیں۔ اس صورت میں اگر ایک لفظ سطر کے شروع میں ہے اور دوسرا سطر کے اخیر میں تو اسے 'مقلوبِ مُجَنَّح' [جناح دار مقلوب] کہتے ہیں [اس لیے کہ دونوں لفظ گویا بیت کے دو جناح یا بازو ہیں۔ مختصر المعانی]؛ مثلاً:

لاحَ اَنوارُ الھُدیٰ مِن کَفِّہ فی کُلِّ حالِ

(ممدوح کے ہاتھ سے ہدایت کی روشنیاں ہر حال میں چمک اٹھیں)۔

iii۔ جب دو متجانس لفظوں میں سے ایک دوسرے کے بعد آئے تو اسے مزدوج و مردد و مکرر کہیں گے؛ مثلاً: جِئتُکَ مِن سَبَاٍ بِنَبَاٍ (میں تیرے پاس سبا سے خبر (نبا) لایا ہوں (سورۃ ۲۷ (النحل): ۲۲))۔

iv۔ ''جناس'' کے لیے حسب ذیل دو شرطیں ہوتی ہیں:

۱۔ دونوں لفظ ایک ہی مادے سے مشتق ہوں؛ مثلاً: فَاَقِم وَجھَکَ لِلدّینِ القَیِّمِ (اپنا منہ غیر متغیر (قیّم) دین کی طرف اٹھا (اَقِم) (سورۃ ۳۰ (الروم): ۴۳)) اس مثال میں لفظ ''اَقِم'' اور ''قَیّم'' قامَ یَقُومُ سے مشتق ہیں۔

۲ - یا دو لفظوں کے درمیان شبہِ اشتقاق ہو، یعنی دو لفظ ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، لیکن ان کے مادّے مختلف ہوں؛ مثلاً: قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِکُمْ مِّنَ الْقَالِیْنَ○ (اس نے کہا میں تمھارے کام سے البتہ بیزار ہوں۔ (سورۃ ۲۶ (الشعراء): ۱۶۸)) اس میں ''قَالَ'' اور ''قَالِیْن'' ایک ہی مادّے سے مشتق نہیں ہیں [لیکن مشابہ ہیں]۔

ابوالفتح البُستی نے التجنیس الانیس البدیع التاسیس تالیف کی۔ یہ ایسے حکیمانہ مقولوں یا جملوں کا مجموعہ ہے جن میں الفاظ متشابہ یا تقریباً متشابہ ہیں، لیکن معانی میں اختلاف ہے [یتیمۃ الدہر طبع دمشق ۱۳۰۴، ج ۴: ۲۰۶ ببعد، [قب کتاب المتشابہ للثعالبی در ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، لاہور، مئی ۱۹۵۰ء، ص ۹]؛ یتیمۃ ۴: ۲۳۳ پر ابوالفتح نے بتایا ہے کہ اسے متشابہ کا شوق کس کی تقلید میں پیدا ہوا، نیز دیکھیے وہی جلد ص ۴ بُستی کے ایک مقلد کے لیے اور ص ۵۲ و ۶۷ برای مدح و ذم تجنیس—ادارہ]۔ طاش کوپری زادہ کی کتاب مفتاح السعادۃ (جلد اول، ص ۲۲۹) میں اس کے بعض اقتباسات دیے ہیں۔

مآخذ: (۱) محمد علی بن علی التہانوی: کشّاف اصطلاحات الفنون، قسطنطنیہ ۱۳۱۷ھ، ص ۲۳۸؛ (۲) فخرالدین محمد بن عمر الرازی: نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز، قاہرۃ ۱۳۱۷ھ، ص ۲۸؛ (۳) صلاح الدین الصفدی: جنان الجناس، قسطنطنیہ ۱۲۹۹ھ؛ (۴) جرجانی: تعریفات، قسطنطنیہ ۱۳۰۷ھ، ص ۳۵؛ (۵) الشریشی: شرح المقامات، بولاق ۱۳۰۰ھ، ۱: ۳۶۹؛ (۶) ڈیساسی: [المقامات الحریریۃ] *Les séances de Hariri*، پیرس ۱۸۴۷ء تا ۱۸۵۳ء، ص ۸۰ و ۲۶۸؛ (۷) ابوالفتح نصراللہ بن محمد بن عبدالکریم الموصلی: المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر، قاہرۃ ۱۳۱۲ھ، ص ۹۸؛ (۸) ابوہلال الحسن بن عبداللہ العسکری: کتاب الصناعتین، قسطنطنیہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۴۹؛ (۹) یحییٰ بن حمزۃ بن علی بن ابراہیم العلوی الیمنی: کتاب الطراز، قاہرۃ ۱۳۳۲ھ، ۲: ۳۵۵؛ (۱۰) ابو یعقوب یوسف السکّاکی: مفتاح العلوم، قاہرۃ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۸۱؛ ''جناس''، ''تجنیس''؛ (۱۱) طاش کوپری زادہ: مفتاح السعادۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۱: ۲۲۹ و ۲: ۳۳۹؛ (۱۲) عبدالہادی نجا الابیاری: سعود المطالع، بولاق ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۰۱؛ (۱۳) ابن رشیق [القیروانی]: العمدۃ، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ (۱۹۰۷ء)، ۱: ۲۲۰؛ (۱۴) ابو منصور الثعالبی: فقہ اللغۃ و اسرار العربیۃ، قاہرۃ ۱۳۱۷ھ، ۲: ۲۱۳؛ (۱۵) قاسم البکرجی الحلبی: حلیۃ البدیع فی مدح النبی الشفیع(؟)، حلب ۱۲۹۳ھ، ص ۱۴؛ (۱۶) عبدالحمید قدس ابن محمد علی بن الخطیب: طالع السعد الرفیع فی شرح نور البدیع علی نظم البدیع، قاہرۃ ۱۳۲۰ھ، ص ۱۲؛ (۱۷) ابن حجۃ الحموی: خزانۃ الادب، قاہرۃ ۱۳۰۴ھ، ص ۲۰؛ (۱۸) عبدالغنی النابلسی: نفحۃ الازہار علی نسمات الاسحار، بولاق ۱۲۹۹ھ، ص ۱۲؛ (۱۹) جلال الدین القزوینی الخطیب: تلخیص المفتاح مع تعلیقات لعبدالرحمٰن البرقوقی، قاہرۃ ۱۳۲۲ھ/ ۱۹۰۴ء، ص ۳۸۶؛ (۲۰) سعدالدین التفتازانی: مختصر المعانی، قسطنطنیہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۹۳؛ (۲۱) ایضاً: المطوّل، قسطنطنیہ ۱۳۰۴ھ، ص ۴۴۴؛ (۲۲) ''مجامیع'': (ا) سعدالدین التفتازانی: مختصر علی تلخیص المفتاح؛ (ب) ابن یعقوب المغربی: مواہب الفتاح فی شرح تلخیص؛ (ج) بہاءالدین السبکی: عروس الافراح فی شرح تلخیص، (برحاشیہ)؛ (د) الخطیب القزوینی: الایضاح؛ (ہ) الدسوقی: حاشیہ علی مختصر التفتازانی، بولاق ۱۳۱۷ھ، ۴: ۲۲۲؛ (۲۳) شمس الدین محمد بن قیس الرازی: المعجم فی معاییر اشعار العجم، لائیڈن ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء، ص ۳۰۹؛ (۲۴) گارساں د تاسی: *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient Musulman*، پیرس ۱۸۷۳ء، ص ۱۲۰ ببعد؛ [جناس کی فارسی مثالوں کے لیے دیکھیے

شمس الدین فقیر: حدائق البلاغت، کان پور ۱۸۸۷ء، ص ۹۳؛ اور اردو مثالوں کے لیے صہبائی: ترجمۂ حدائق البلاغت برهانی، طبع مذکور، ص ۱۰۷ - ادارہ]

(محمد بن شنب و ادارہ)

تجوید: عربی، تجوید قراءت قرآن کا فن ہے۔ [کلمۂ التجوید کے لغوی معنی ہیں التحسین، یعنی نیکو کردن، آراستہ اور درست کرنا: اصطلاح میں فن قراءت کا نام ہے]۔ جس سے حروف قرآن کی قراءت درست ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ ہر حرف صحیح مخرج سے اپنی مکمل صورت میں بغیر افراط و تفریط، بلا تکلّف و تعسّف، نرمی و سہولت کے ساتھ ادا ہونے لگتا ہے اور ادا کرنے میں آواز نہ زیادہ زور کی ہوتی ہے اور نہ کمزور، نہ بیجا طور پر کرخت اور نہ سست اور نہ اُس میں کوئی لحن یعنی لغزش اور غلطی ہوتی ہے نہ بے جا تفخیم و ترقیق۔ تجوید کی تین کیفیتیں ہیں:

(۱) ترتیل (۲) حدر (۳) تدویر

(۱) ترتیل: الفاظ کو بآہستگی مطالب پر غور کرتے ہوئے ادا کرنا [مذہب ورش و عاصم و حمزہ]۔

(۲) حدر: جلدی اور تیزی سے پڑھنا [مذہب ابن کثیر و ابی عمر و قالون]۔

(۳) تدویر: اعتدال کے ساتھ پڑھنا، جس میں نہ آہستگی ہو نہ تیزی [توسط میانِ ترتیل و حدر: مذہب ابن عامر و الکسائی]۔

تجوید ("حلیۃ القراءت") سے غرض یہ ہوتی ہے کہ کتاب اللہ کی تلاوت کے وقت زبان لحن سے بچی رہے۔ اس میں پہلے تو حروف صامت (consonants) کے صحیح مخارج بتائے اور سکھائے جاتے ہیں اور حروف کو ان سے نکالنے کی مشق کرائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اصول و قواعد وقف (ٹھہراؤ)، اِمالہ (الف کو یاء کی طرف جھکا کر تلفظ کرنا) اور ادغام کے قواعد بھی بتائے جاتے ہیں۔

حروف صامت کی مخارج کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(۱) حروف مُستعلیۃ (اونچے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان اوپر تالو کی طرف اٹھ جاتی ہے۔ وہ حروف یہ ہیں: خ، ص، ض، ط، ظ، ع، غ اور ق۔ یہ سب کے سارے تفخیم کے ساتھ ادا ہوتے ہیں، یعنی پُر کر کے پڑھے جاتے ہیں۔ ان میں سے ص، ض، ط، ظ میں بہ نسبت اوروں کے تفخیم (پُری) زیادہ ہے۔

(۲) حروف مُستفِلۃ (نیچے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان تالو سے نیچے رہتی ہے۔ حروف مُستفِلۃ سب کے سب ترقیق کے ساتھ ادا ہوتے ہیں (یعنی پُر کر کے نہیں پڑھے جاتے)، بجز 'راء' کے اور اسم اللہ کے لام کے جو مندرجۂ ذیل حالات میں قاعدے سے مستثنٰی ہیں:

راء مضمومہ یا مفتوحہ کو بہر حال پُر پڑھا جائے گا (یعنی تفخیم کے ساتھ ادا کیا جائے گا)۔ اگر مکسورہ ہو (کسرہ اصلی ہو یا عارضی)، تو تفخیم کے ساتھ پُر نہ پڑھی جائے گی۔ اگر 'راء' ساکن ہو اور اس سے پہلے حرف پر کسرۂ اصلی ہو یا 'راء' ساکن ہو) اور اس سے پہلا حرف مکسورہ ہو اور دونوں ایک ہی لفظ سے تعلق رکھتے ہوں، لیکن راء کے بعد حرف مستعلیہ نہ ہو، تو بھی پُر نہ پڑھی جائے گی۔ کلمۃ اللہ اور اللّٰھُمّ کا لام فتحہ یا ضمہ کے بعد بالاجماع پُر پڑھا جائے گا: مثلاً: قَالَ اللّٰهُ، قَالَ اللّٰهُمَّ، يَقُولُ اللّٰهُ، يَقُولُ اللّٰهُمَّ۔

لفظ کے آخر کے نون اور تنوین کا تلفظ، اگر ان کے بعد چھے حرف حلقی (ء، ہ، ح، خ، ع، غ) میں سے کوئی ہو، باظہار ہوگا؛ اگر ان کے بعد ی، ر، م، ن، و، ن (یرملون) میں سے کوئی حرف ہو، تو نون ساکن اور تنوین کا اس میں ادغام ہو جائے گا

اور یہ ادغام سوائے رآء (اور لام) کے دیگر حروف میں غنّہ کے ساتھ ہوگا۔ اگر نون ساکن اور تنوین کے بعد حروف حلقیہ کے سوا اور کوئی حرف صحیح ہو، تو پھر ان کا تلفظ اخفاء کے ساتھ ہوگا (یعنی ان کا تلفظ اصلی نہ رہے گا بلکہ ادغام اور اظہار کے بین بین ہوگا)۔ میم ساکنہ کی یہی بھی حالت ہے، یعنی اس کے بعد میم ہو تو اس میں مدغم ہو جائے گا۔ نون ساکن یا تنوین کے بعد اگر باء متحرکہ آ جائے، تو نون ساکن اور تنوین کا میم کی طرح تلفظ ہوگا، جسے اقلاب کہتے ہیں (سیوطی: اتقان، ص ۱۳۵ ببعد)۔ ایسی حالت میں میم ساکن کا تلفظ باخفاء ہوگا۔ دوسری حالتوں میں میم کا تلفظ اپنے معمولی حال پر رہتا ہے۔

ادغام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کبیر: دونوں حرف صحیح ایک سے ہوں (یا متجانس یا متقارب ہوں) اور دونوں متحرک ہوں جیسے مَا سَلَکَکُمْ کو ادغام کے ساتھ مَا سَلَکّم پڑھیں (سورۃ ۷۴ (المدّثِّر): ۴۲)۔

(۲) صغیر: جب پہلا حرف صحیح ساکن اور دوسرا متحرک ہو۔ اسے خیال میں رکھنا چاہیے کہ لام تعریف کا حروف شمسیہ کے ساتھ ادغام ہوتا ہے۔ 'الف' 'واؤ' یا 'یاء' جب ساکن ہوں اور ماقبل کی حرکت ان کے موافق ہو، تو یہ حروف مدّہ ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نکالے جاتے ہیں۔ اگر واو یا یای ساکنہ سے پہلے فتحہ ہو تو یہ حرف لین ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نہیں ادا کیے جاتے۔

ہمزہ کا تلفّظ بہ تحقیق ہوگا یا بہ تخفیف۔ بحالت تخفیف اس کی حرکت اس سے پہلے حرف صحیح ساکن کی طرف منتقل کر دی جائے گی۔ اگر ہمزہ ساکن ہے، لیکن نہ بوجہِ وقف، تو اسے اس حرف مدّہ میں بدلا جا سکتا ہے جو اس کے حرف ماقبل کی حرکت کے مطابق ہو۔ اگر ہمزہ سے پہلے ایک اور ہمزۂ ملفوظۂ متحرکہ نہ ہو تو اس کا تلفظ بہ تسہیل ہو سکتا ہے، لیکن اگر اس سے پہلے ہمزۂ ملفوظہ متحرکہ ہو تو دوسرے ہمزہ کی حرکت مشابہ بہ سکون ہوگی اور اسے اگر وہ مضمومہ ہے تو بصورت واؤ، اگر مکسورہ ہے تو بصورت یاء اور اگر مفتوحہ ہے تو بصورت الف لکھا جائے گا اور اسی کے مطابق تلفظ ہوگا؛ مثلاً: أؤنبّئکم، أئذا اور أأنتَ (اتقان، حسب بالا، ص ۱۳۲ سطر آخر ببعد)۔

اگر ایک جگہ دو ہمزۂ مفتوحۂ متّفق الحرکۃ، دو لفظ سے تعلق رکھنے والے جن میں سے ایک پہلے لفظ کے آخر میں اور دوسرا دوسرے لفظ کے شروع میں ہو، آ جائیں تو بعض قرّاء دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرتے ہیں، بعض الف سے بدل لیتے ہیں، بعض دونوں کے بیچ میں الف بڑھاتے ہیں اور دیگر قرّاء دونوں کو بہ تحقیق پڑھتے ہیں؛ مثلاً: جاء أجلکم (اتقان، ص ۱۳۳ سطر ۳)۔

اگرچہ آیاتِ قرآنی بذریعۂ علاماتِ اوقاف قطعہ قطعہ ہوتی ہیں، لیکن پڑھتے وقت ضروری نہیں کہ ہر علامت وقف پر ٹھہرا جائے۔ وقف تامّ وہاں ہوتا ہے جہاں عبارت کا مفہوم مکمل ہو جائے اور مابعد سے لفظاً یا معناً کوئی تعلق نہ رہے (قب اتقان، ص ۱۲۲ س ۷ از آخر صفحہ)۔ مطبوعہ معتبر قرآنی نسخوں میں علاماتِ وقف کا قاعدہ یہ ہے کہ جہاں ٹھہرنا منع ہوتا ہے وہاں نشان ''لا'' بنا دیتے ہیں، جس کے معنی ہیں وقف جائز نہیں۔ حرف مشدّد، مثلاً: ہُنَّ۔ ہِمّ۔ عَمَّ، پر وقف کرنا ہو تو اس کے آگے ایک ہاء ساکنہ بڑھا دیتے ہیں (ہائے سکتہ)۔

بعض قرّاء الفاظ منقوصۂ منکّرہ کی آخری یاء کو جو بحالت رفع و جرّ پڑھنے میں گر جاتی ہے،

جیسے هادٍ، واقٍ، داعٍ وغیرہ، بحالت وقف پھر بحال کر دیتے ہیں اور هادی، واقی وغیرہ کر لیتے ہیں۔ بعض یاء کو اور اس کی حرکت ماقبل کو گرا کر هادْ، واقْ وغیرہ پڑھتے ہیں۔ جب کسی لفظ کے آخر میں ہمزہ ہو اور اس کے پہلے 'ی' یا 'واؤ' ہو تو ہمزہ کو حرف ہم جنس ماقبل میں بدل کر ماقبل میں ادغام کر دیتے ہیں؛ مثلاً 'بریء' کو 'بریّ' کر لیتے ہیں۔ اگر ہمزہ کے پہلے بھی ہمزہ ہو تو خصوصیت سے ایسا کیا جاتا ہے۔ تنوین بحالت نصب وقف کی صورت میں الف سے بدل جاتی ہے۔ الفاظ مفردۂ مؤنثہ کی تاے تانیث (بحالت وقف) بدل کر ہاے ساکن ہو جاتی ہے۔ لفظ متحرک الآخر پر وقف کیا جائے تو آخری حرف کی حرکت گر جاتی ہے، لیکن ضم و کسر، رفع و جر کی صورت میں حرکت کو ذرا سا ظاہر کر دینا (رَوم) یا ہونٹ کے اشارے سے بتا دینا (اِشمام) جائز بلکہ مناسب سمجھا گیا ہے (قب اتقان، ص ۹۲، سطر ۲ ببعد)۔

ماخذ: (۱) سیوطی: اتقان (مطبع احمدی دہلی ۱۲۸۰ھ، ص ۹۰ - ۱۰۲)، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱: ۸۲ و ۱۰۰؛ (۲) تھانوی: کشاف الاصطلاحات، طبع قسطنطنیہ، ۱: ۲۱۹؛ طبع کلکتہ، ۱: ۱۹۶؛ (۳) علی بن سلطان القاری: المنح الفکریۃ علی متن الجزریۃ اور حاشیے پر: (۴) زکریا الانصاری: الدقائق المحکمۃ فی شرح المقدمۃ [الجزریۃ]، قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ (۵) سلیمان الجمزوری: فتح الاقفال بشرح تحفۃ الاطفال اور اس کے ساتھ ایک گمنام مصنف کی فتح الرحمٰن فی تجوید القرآن، قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ (۶) شیخ طاہر الجزائری: تدریب اللسان علی تجوید البیان، ۱۳۲۲ھ میں تمام ہوئی، بیروت، تاریخ طباعت ندارد؛ (۷) شیخ متولی: فتح المعطی و غنیۃ المقری فی شرح مقدمۃ ورش المصری، قاہرہ ۱۳۰۹ھ؛ (۸) ابو ریمۃ: ہدایۃ المستفید فی احکام التجوید، قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ (۹) جرجانی: تعریفات، بذیل مادۂ ترتیل؛ (۱۰) بستانی: محیط المحیط، بذیل مادّہ، ۱: ۳۱۴؛ (۱۱) عبدالنبی بن عبدالرسول: جامع العلوم، حیدرآباد ۱۳۲۹ھ، ۱: ۲۷۳؛ (۱۲) ابن القاصح: سراج القاری المبتدی و تذکار القاری المنتہی، شرح حرز الامانی و وجہ التہانی للشاطبی، قاہرہ ۱۳۰۴ھ، خصوصاً ص ۳۹ تا ۱۲۰؛ [(۱۳) یار محمد بن خداداد سمرقندی: قواعد القرآن (فارسی، تالیف بنام ابوالغازی عبیداللہ بہادر خان)، خطی، لاہور]۔

(محمد بن شنب، و مرغوب احمد توفیق)

تُجیب (بنو): ایک خاندان کا نام، جس کے کئی افراد نے اندلس کے اسلامی عہد میں، جب ملوک الطوائف فرماں روا تھے اور اس سے پہلے بھی، جب اموی خلفاء کا دور حکومت تھا، بڑا نام پیدا کیا۔ اس خاندان کی دو شاخیں ہو گئیں: (۱) بنو ہاشم، جن کا مقر سَرَقُسْطَۃ (Saragossa) میں تھا اور (۲) بنو صُمادح، جن کا مقر اَلْمَرِیَّۃ میں تھا۔ فتح اندلس کے زمانے میں یہ خاندان اراغون Aragon [ثغر اعلیٰ] میں آباد ہوا تھا۔ امیر محمد اول (۲۳۹ھ تا ۲۷۳ھ / ۸۵۲ء تا ۸۸۶ء) کے عہد میں بنو تُجیب کا سردار عبدالرحمٰن بن عبدالعزیز التُجیبی تھا اور اپنے قبیلے والوں پر اسے جو اقتدار حاصل تھا، اسے صاحب قرطبہ نے بھی تسلیم کر لیا تھا۔ مؤخر الذکر نے اس تدبیر سے ارغون کے ایک اور خاندان کے اقتدار کو ختم کر دینے کی کوشش کی، اس خاندان والے مغربی گوطی (Visigothic) نسل کے تھے اور بنو قسی کہلاتے تھے۔ بنو تُجیب کے متعلق قب مادۂ سَرَقُسْطَۃ۔ یہ بعد میں پہلے قرطبہ کے باجگزار بنے، پھر سَرَقُسْطَۃ کے خود مختار حکمران (بنو ہاشم) کے مطیع ہو گئے اور اس وقت تک بدستور ان کے مطیع رہے جب کہ تک بنو ہاشم کو بنو ہود کے حق میں معزول نہ کر دیا گیا۔

بنو تُجیب کی دوسری شاخ بنو صُمادح کو

عبدالرحمن تجیبی کی اولاد نے پہلے ہی ارغون سے نکال دیا تھا۔ پانچویں صدی ہجری کے نصف میں ابو الاصبغ معن (رک بآن) بن محمد بن احمد بن صمادح التجیبی، جو اس شاخ کا سردار تھا، المریۃ کی چھوٹی سی ریاست پر قابض ہونے میں کام یاب ہو گیا، اس ریاست کی بنیاد ۱۰۲۴ء میں دو "صقلبیوں"، خیران اور زہیر نے ڈالی تھی۔ جب وہ ۴۴۳ھ/۱۰۵۲ء میں فوت ہوا تو ابو یحیٰی محمد، المعتصم کا لقب اختیار کر کے، اس کا جانشین ہوا۔ اس وقت اس کی عمر صرف چودہ برس کی تھی اور تین برس تک اس کا چچا صمادح بن محمد مدار المہام (ریجنٹ) کے طور پر کام کرتا رہا۔ المعتصم نے المریۃ پر اپنی وفات، یعنی ۴۸۴ھ (۱۰۹۱ء) تک حکومت کی اور اس کا طویل عہد حکومت عرب مؤرخین کے بیان کے مطابق نہایت شان دار تھا، جس میں خوش حالی عام تھی۔ اس کا بیٹا احمد معزالدولۃ اس کا جانشین ہوا، لیکن اپنی جانشینی کے بعد ہی وہ مرابطین کے سامنے سے پسپا ہو گیا۔ جب مرابطین نے اشبیلیہ (Seville) پر بھی قبضہ کر لیا، تو وہ بجایۃ (Bougie) چلا گیا جہاں وہ اور اس کے بیٹے گم نامی کی حالت میں فوت ہو گئے۔

مآخذ: (۱) تجیبیوں کی مفصل تاریخ ڈوزی (R. Dozy) کے مضمون میں درج ہے: *Essai sur l'histoire des Todjibides, les Beni Hâchim de Saragosse et les Beni Çomâdih d' Almérie* در *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge*، طبع سوم، پیرس و لائیڈن ۱۸۸۱ء، ۱: ۲۱۱ تا ۲۸۱؛ قب نیز ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۳ (طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء)، حصۂ دوم، مواضع کثیرہ؛ (۲) A. Prieto Vives: *Los Reyes de taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۴۳ تا ۵۴، ۶۱ تا ۶۲؛ (۳) ڈوزی: *Histoire des musulmans d'Espagne*، لائیڈن ۱۸۶۱ء، ۴: مواضع کثیرہ۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

تحسین، میر محمد عطا حسین خان المتخلص بہ تحسین ("مرصع رقم" کے لقب سے بھی مشہور ہیں)۔ ایک ہندوستانی مصنف، بظاہر اٹاوے کے رہنے والے اور میر محمد باقر خان [طغرا نویس] المتخلص بہ شوق کے بیٹے ہیں۔ تحسین کا بیٹا [سید] قاسم علی خان نہ صرف [شاعر] بلکہ [قابل] موسیقی دان بھی تھا۔ تحسین کی پیدائش اور موت کی تاریخیں صحیح طور پر نہیں بتائی جا سکتیں [قاموس الاعلام میں تاریخ وفات ۱۲۰۰ھ دی ہے]۔ ان کی نہایت اہم تصنیف نو طرز مرصع کی تکمیل کی تاریخ تقریباً ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء ہے۔ آپ جنرل سمتھ کے ہاں ملازم تھے اور اس کے ہمراہ لکھنؤ سے کلکتے گئے۔ اس کے بعد آپ پٹنے میں بھی رہے، پھر والد کے انتقال کے بعد فیض آباد میں مقیم ہو گئے۔ فیض آباد میں ان کے مربیوں میں سے پہلے مربی نواب شجاع الدولہ (م ۱۱۸۸ھ / ۱۷۷۵ء) تھے، جن کی ملازمت میں انھوں نے نو طرز کی تصنیف کے کام کو، جو انھوں نے بظاہر پٹنے میں شروع کیا تھا، جاری رکھا — پھر آصف الدولہ، جن کے زمانے (۱۱۸۹ھ تا ۱۲۱۲ھ / ۱۷۷۵ء تا ۱۷۹۷ء) میں یہ تصنیف مکمل ہوئی۔ مصنف نے نو طرز کے دیباچے میں آصف الدولہ کی شان میں ایک قصیدے کا بھی اضافہ کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ مشہور و معروف ہندوستانی شاعر مرزا محمد رفیع سودا [م ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء در لکھنؤ] کے اشعار کے مطالعے سے تحسین کو شوق پیدا ہوا کہ ہندوستانی ادب کی بھی خدمت کرے۔

تصانیف: (۱) نو طرز مرصع، یہ قصۂ چہار درویش فارسی کا ہندوستانی نظم و نثر میں ترجمہ ہے؛ اصل کتاب امیر خسرو کی طرف منسوب ہے، مگر کچھ لوگ اسے التجیب بن محمد نبی معصوم کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔ نو طرز ایک دشوار پسند

طرز انشاء کا نمونہ ہے ["کتاب کو بعبارت رنگین و متین تصنیف کیا" (تذکرۂ خوش نویسان)، جس میں "اغلاق بہت ہے" (کریم الدین)] ۔ یہی وجہ ہے کہ تعلیمی اغراض کے لیے قصۂ چہار درویش کا ایک اور ترجمہ میر امن دہلوی نے ۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۱ء میں شروع اور ۱۲۱۷ھ / ۱۸۰۳ء میں ختم کیا ۔ یہی وہ ترجمہ ہے جو باغ و بہار کے نام سے مشہور ہے ۔ تحسین کی نو طرز بمبئی (۱۸۴۶ء)، لکھنؤ (۱۸۶۹ء) اور کانپور (۱۸۷۴ء) میں طبع ہوئی ۔ [نو طرز کا ایک ناقص الاول مگر خوشخط قلمی نسخہ، جو رجب ۱۲۱۳ھ میں جینس مارٹین کے لیے لکھا گیا، کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی میں ہے ۔ اس کا ایک عمدہ نسخہ پشاور کی ایک نجی لائبریری میں بھی ہے ۔ ادارہ] ۔ خود نو طرز کا ادبی اثر ایک اور ہندوستانی مصنف عظمت اللہ پر بھی ہوا، جو اپنی رومانی تصنیف، قصۂ رنگین گفتار، کے دیباچے میں لکھتا ہے کہ اس نے اس تصنیف کے اسلوب تحریر میں تحسین کا تتبع کیا ہے ۔ اس کے برعکس انڈیا آفس کے ایک قلمی نسخے میں (فہرست بلوم ہارٹ (Blumhardt)، عدد ۱۳۲) تحسین کے ترجمے کی تمہید اور پہلے درویش کی کہانی کو علی الترتیب تیسرے درویش اور شاہ آزاد بخت کی کہانیوں کے ساتھ، جن کو ایک دوسرے ادیب محمد ہادی نے ہندوستانی میں ترجمہ کیا تھا، ملا دیا گیا ہے ۔

(۲) نو طرز کے علاوہ تحسین نے فارسی زبان میں انگریزی صرف و نحو پر ضوابط انگریزی کے نام سے ایک کتاب لکھی اور (۳) ایک اور کتاب تواریخ قاسمی کے نام سے بھی لکھی جو علم تاریخ کی کتاب معلوم ہوتی ہے ۔ [(۴) نیز انشاء تحسین مرتب کی]۔

یوسف علی خان کے تذکرے میں لکھا ہے کہ تحسین ایک مشہور و معروف خوش نویس بھی تھے [خط نستعلیق و نسخ و شفیعہ میں انہیں کمال دستگاہ حاصل تھی، غلام محمد: تذکرۂ خوش نویسان، ص ۹۲] ۔ ان تحسین کے علاوہ محمد حسین خان نام ہی کے ایک اور مصنف متخلص بہ تحسین ہوے ہیں ، جن کے نعتیہ کلام کا ایک مجموعہ بزبان فارسی و ہندی گلستان نعت کے نام سے ۱۸۷۳ء میں دہلی میں طبع ہوا تھا ۔ اسی طرح مختلف مآخذ سے جمع کیے ہوے نعتیہ قطعات، جو محمد حسین خان تحسین (وہی [جن کا ابھی ذکر ہوا] ؟) کی تالیف سے ہیں، چمن مدح نبی ﷺ کے نام سے ۱۸۵۴ء میں دہلی میں طبع ہوے تھے ۔ [مرزا عبدالعلی کشمیری ملازم نواب برہان الملک سعادت خان ناظم لکھنؤ، عبدالعظیم لاہوری شاگرد شاہ فقیر اللہ، قاضی عبدالرحمن پانی پتی (م ۱۲۹۴ھ)، یہ سب متخلص بہ تحسین تھے — قاموس الاعلام ۳ : ۱۶۲۹ و مصحفی: عقد ثریا، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۱۸] ۔

مآخذ: (۱) گارساں د تاسی (Garcin de Tassy): *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie*، طبع دوم، ۱ : ۲۱۲، ۳۵۶؛ ۳ : ۱۹۹ وغیرہ [کریم الدین: تاریخ شعرای اردو، دہلی ۱۸۴۸ء، ص ۲۱۸]؛ (۲) *Grundriss der iran. Phil.*، ۲ : ۲۲۴؛ (۳) شپرنگر: *A Catalogue of the ... manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*، ۱ : ۲۹۴؛ (۴) بلوم ہارٹ (J. F. Blumhardt): *Catalogue of the Hindustani manuscripts of the Library of the India Office* (۱۹۲۶ء)، ص ۲۴ تا ۳۴، ۱۰۱، ۱۰۲ وغیرہ؛ (۵) ایضاً: *Catalogue of Hindustani printed books in the Library of the British Museum* (۱۸۸۹ء)، ص ۲۲۱؛ (۶) *Catal. India Office*، ii / ii؛ (۷) بلوم ہارٹ: *Hindustan Books*، ص ۱۲۳ و ۱۴۶؛ (۸) باغ و بہار،

طبع (D. Forbes)، طبع ششم، ص 11 ببعد؛ [(۹) سامی بک: قاموس الاعلام ۳: ۱۹۲۹].

(V. F. BÜCHNER و ادارہ).

تَحْصِیل: فعل حَصَلَ کے باب تَفْعِیل سے اسم مصدر ہے، اور اس کا اصلی مفہوم "جمع کرنا"، "فراہمی" اور "فراگیری" ہے۔ ہندوستان میں اس لفظ کے معنی مالیانہ جمع کرنے تک محدود ہیں۔ صوبجات مُتّحدہ، مدراس [اور مغربی پاکستان۔ ادارہ] میں ایک ضلع کے ایسے حصے کو 'تحصیل' کہتے ہیں، جس کا رقبہ ۴۰۰ سے ۶۰۰ مربع میل ہوتا ہے، مگر یو۔ پی میں اس سے کچھ کم ہوتا ہے۔ احاطۂ بمبئی میں اسے 'تعلّقہ' بھی کہتے ہیں، جو بگڑ کر "تالوکا" ہو گیا ہے۔ تحصیل ایک انتظامی اور مالی وحدت ہوتی ہے، جو اپنی وسعت کے لحاظ سے مغلیہ دور کے "پرگنے" اور "سرکار" کے بین بین ہوتی ہے۔ اس کے افسر اعلیٰ کو تحصیلدار (تحصیل کا حاکم) کہتے ہیں جسے انتظامی اور (باستثنائے مدراس) مجسٹریٹوں کے اختیارات بھی حاصل ہوتے ہیں اور وہ براہِ راست یا تو کسی سب ڈویژنل افسر کے تابع ہوتا ہے جس کے تحت میں دو یا اس سے زیادہ تحصیلیں ہوتی ہیں یا وہ ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ یا کلکٹر کے ماتحت ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) معیاری کتب لغۃ؛ (۲) Imperial Gazetteer of India، آکسفورڈ ۱۹۰۹ء؛ (۳) H. Yule اور A. C. Burnell: Hobson Jobson، طبع Wm. Crooke، لنڈن ۱۹۰۳ء۔

(T. W. HAIG. ہیگ)

تَخْت بَاہی: سرحدی علاقے میں شکر سازی کا ایک اہم مرکز، مردان کے قریب واقع ہے جہاں فرنٹیر شوگر ملز (Frontier Sugar Mills) تخت باہی کے نام سے شکر سازی کا ایک بڑا کارخانہ قائم ہے جس میں قریب بارہ ہزار ٹن شکر بنائی جاتی ہے۔

فرنٹیر شوگر ملز نے ۵ لاکھ روپے کے سرمایے سے عرق (سپرٹ) کشید کرنے کے آلات لگانے کا بھی انتظام کر لیا ہے۔ کارخانے کی عمارت تیار ہو چکی ہے اور مشینیں نصب کی جا رہی ہیں۔ ان مشینوں میں ایک لاکھ من شیرے یا راب کو کام میں لایا جا سکتا ہے۔ اس طرح ڈھائی لاکھ گیلن صنعتی الکحل ہر سال تیار ہو سکے گا۔ یہ صنعتی الکحل فروخت کر کے جہاں اس کارخانے کو نفع ہوگا وہاں صوبائی حکومت کو بھی محصول آب کاری کی مد میں ساڑھے دس لاکھ روپے سالانہ کی آمد ہونے لگے گی۔

فرنٹیر شوگر ملز کا ایک منصوبہ یہ بھی ہے کہ دو لاکھ روپے کے سرمایے سے شیرینی سازی (Sweets) کا کارخانہ بھی قائم کرے۔ یہ کارخانہ روزانہ دو ٹن مختلف شیرینیاں تیار کرے گا۔

(قاضی سعید الدین)

تَخْتَجِی: لفظی معنی لکڑھارا، اناطولیہ کے ایک فرقے کا نام ہے جس کا میلان مذہب شیعہ کی طرف ہے۔ چپنی یا چِتّنی (سب F. Babinger در Z. D. M. G.، جلد ۷۶ [۱۹۲۲ء]: ۱۴۱ اور F. Taeschner، وہی جلد، ص ۲۸۲ ببعد) جن کا ذکر چودھویں صدی کے اواخر جیسے قدیم زمانے میں آتا ہے اور زیبک [رک بآن] اور ان تمام فرعی فرقوں کی طرح، جو قزلباش کے نام کے تحت میں آتے ہیں، تختجی اجناس بشری کی تاریخ اور تاریخ مذاہب کے لحاظ سے اناطولیہ کی آبادی کا ایک علیحدہ اور قائم بالذات جزء ہیں جن کی ابتداء کا حال ابھی تک اطمینان بخش طریق سے واضح نہیں ہو سکا۔ تختجی زیادہ تر ایشیاے کوچک کے مغربی حصے میں پائے جاتے ہیں جہاں وہ گاؤں میں آباد ہیں اور مویشی پالنے، زراعت اور لکڑی کاٹنے اور دیگر ایسے ہی پیشوں

میں مشغول رہتے ہیں؛ غالباً ان کا نام تختجی لکڑی کاٹنے کے کام ہی کی وجہ سے مشہور ہو گیا ہے۔ تختجی کی اصل تاریکی میں ہے۔ فون لوشان (F. von. Luschan) اپنی کتاب *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis*، وی انا ۱۸۸۹ء، باب ۱۳ میں یہ راے ظاہر کرتا ہے (جو بیشتر سروں کی پیمائش پر مبنی ہے) کہ وہ ملک کے اصلی باشندوں کے آثار باقیہ میں سے ہیں۔ جورج جیکب (G. Jacob) کی راے میں (قب *Islam*، ۲ : ۲۲۲ ببعد) تختجی **δενδροφόροι** کی برادری کے بچے کھچے لوگ ہیں (قب F. Cumont در Pauly-Wissowa بذیل Dendrophori؛ نیز H. C. Maué : *Die Vereine der Fabri, Centonarii und Dendrophori im Römischen Reich*، فرانکفرٹ بر رود ماین ۱۸۹۹ء، فہرست)۔ ان دونوں نظریوں کے حق میں دلائل بہت کم ہیں۔ ترجیح اس خیال کو ہے کہ تختجی اصل میں وہ ایرانی آبادکار ہیں، جو سولھویں صدی کے اواخر میں ایران سے مغربی اناطولیہ میں آئے اور صفویہ [رک بآن] کے عقائد کے پابند تھے۔ ان کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ شاہ اسمٰعیل (قب بابنگر (F. Babinger) : *Schejch Bedr ed-Din*، لیپزگ و برلن ۱۹۲۱ء، ص ۹۱ ببعد) کے عروج سے پہلے بھی ایشیاے کوچک میں بہت پھیل چکے تھے۔ اس راے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ شاہ اسمٰعیل کے زمانے کے صفویہ اور تختجی کے عادات و رسوم میں حیرت انگیز مشابہت ہے۔ ان کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ شراب پیتے اور خنزیر کا گوشت کھاتے ہیں اور ان کی بعض رسوم ایسی ہیں جو اصطباغ اور عشاے ربانی کی یاد دلاتی ہیں [اگر یہ صورت ہے تو پھر صفویہ فرقے سے کیا تعلق ہوا؟۔ ادارہ]۔ ان کی عورتیں بے پردہ ان کے درمیان ادھر ادھر آتی جاتی ہیں اور ہمیشہ سے بے پردہ رہی ہیں۔ وہ ایرانی اور عیسائی مہمانوں کی بڑی آؤ بھگت کرتے ہیں، مگر ترکوں کی نہیں۔ شیعی نام، علی اور اسمٰعیل، ان کے ہاں خصوصیت سے بہت مقبول ہیں، قب W. Heffening در *Der Neue Orient*، ج ۳، برلین ۱۹۱۹ء، ص ۲۶۳ ببعد۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ 'آسٹریا و ہنگری' کے قنصل متعینۂ انطالیہ (عدالیہ)، تیبر فون پوتسل Tibor v. Pözl، کے قول کے مطابق (قب *Österr. Monnatsschrift für den Orient*، ج ۳۱، ویانا ۱۹۱۵ء، ص ۵۰۶ اور F. Babinger در *Isl.*، ج ۱۲ [۱۹۲۱ء]، ص ۱۰۳) تختجی ترکی سلطنت کے دائرۂ حکومت سے باہر رہے ہیں اور "ماضی قریب تک پرانے دستور کے مطابق انہیں ایرانی رعایا سمجھا جاتا تھا"۔ یہ تمام باتیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ سابقاً ان کا صفوی سلطنت سے قریبی تعلق تھا۔ اسی قنصل کے قول کے مطابق تختجی تکہ کے سنجق (نواح انطالیہ) میں خاص کر بہت زیادہ تعداد میں آباد ہیں۔ یہ لوگ سردیاں تو ساحل پر گذارتے مگر گرمیوں میں اپنے گلوں کو ہانک کر پہاڑوں میں واپس چلے جاتے ہیں، جہاں وہ خیموں اور حقیر سی جھونپڑیوں میں رہتے اور مویشی پال کر گذارا کرتے ہیں۔

مآخذ : مذکورۂ بالا ماخذ کے علاوہ (۱) قب G.H. Mordtmann: *Vier Vorträge über Vorderasien und die heutige Türkei*، برلین ۱۹۱۷ء، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۲) F. v. Luschan در *Archiv für Anthropologie*، ج ۱۹، Braunschweig ۱۸۹۱ء، ص ۳۱ ببعد؛ (۳) وہ ماخذ جن کا ذکر F. Babinger : *Scheijch Bedr ed-Dīn*، ص ۹۹ ببعد میں ہوا ہے (قب نیز *Isl.*، ج ۱۲ [۱۹۲۱ء]، ص ۱۰۳)۔

(بابنگر FRANZ BABINGER)

تَخَلُّص : لغت میں بمعنی خروج، مگر اصطلاحِ شعراء میں :

(۱) نزدِ متقدّمین بمعنی گریزِ قصیدہ، یعنی

تشبیب سے مدح وغیرہ کی طرف نکلنا بلطفِ تحیّل (یعنی "باسلوبِ لطیف و نمطِ محمود")، پھر اس مدح وغیرہ میں نہایتِ قول تک پہنچنا (ابن رشیق (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۰-۱۰۷۱ء): عمدۃ، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۱: ۱۵۶) - ابن المعتزّ (م ۲۹۶ھ / ۹۰۸ - ۹۰۹ء)، طبقات الشعراء، طبع وقفیۂ گب، ص ۸۰ سطر آخر) "التخلص من النسیب الی المدح" کا ذکر کرتا ہے، گو قدامۃ بن جعفر (حدود ۳۲۶ھ) نقد الشعر (طبع بونیباکر Bonebakker، لائڈن ۱۹۵۶ء) میں یہ اصطلاح مذکور نہیں - اسی صدی کے اواخر میں اور اس سے بعد کی صدی میں بھی اس معنی میں "الخروج" ہی زیادہ مستعمل معلوم ہوتا ہے (ابوھلال العسکری (م ۳۹۵ھ / ۱۰۰۳ - ۱۰۰۵ء): کتاب الصناعتین، قاہرۃ ۱۳۲۰ھ، ص ۳۶۱)، گو تخلّص و توصّل کا رواج بھی تھا (عمدۃ: ص ۱۵۸؛ یہیں تخلّص کے اقسام بھی ملاحظہ کیجیے) - غرض اپنے معنی — رہائی پانے — کی رعایت سے تخلّص قدماء کے درمیان "خروج از غزل و دخول در مدح وغیرہ کے معنوں میں مستعمل تھا، اس لیے کہ یہ غزل سے رہائی پانا ہے" (مؤیّد الفضلاء، بذیل کلمۂ تخلّص، قب احمد نگری: جامع العلوم، ۱: ۲۸۱) - خلّاق المعانی کمال اسمٰعیل اصفہانی (م ۶۳۵ھ/۱۲۳۷ - ۱۲۳۸ء): کلیات (بمبئی، بلا تاریخ)، ص ۱۸۷ پر ایک غزل کے آخر میں کہتا ہے:

تا تخلص کنم از وصفِ رخت
بثنای (فلان الخ)۔

بعض کے نزدیک تخلص یہ ہے کہ مادح اپنا نام مدح میں لائے یا ممدوح کا نام لائے (تھانوی: مصطلحات، ۱: ۴۳۲ و مؤیّد الفضلاء، بذیل کلمہ، (از روی جامع الصنائع)؛ نیز دیکھیے عوفی: لباب الالباب، ترجمۂ حارثی، ۱: ۲۱۰) - شاعر ذکرِ ممدوح کی طرف آئے تو کہیں گے "تخلّص الٰی فلان"، ("تخلّص الٰی" کے شاہد کے لیے دیکھیے حماسۃ، طبع فریتاغ، ص ۲۲، سطر آخر؛ باخرزی: دمیۃ القصر، حلب ۱۳۴۹ھ، ص ۳۸، س ۹ اور فارسی میں "تخلّص بفلان کردن"؛ قب شمسِ قیس، ص ۴۳۰) - مُخلّص بھی تخلّص کے اس معنی میں مستعمل ہے؛ ڈوزی: *Supplément*، بذیل کلمہ، از روی فریتاغ و مہرن Mehren: *Die Rhetorik der Araber* - وارستہ: مطلع السعدین، کانپور ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء، ص ۱۸ میں ہے کہ کمال اسمٰعیل نے بھی شعر میں "مُخلّص" اسی معنی میں استعمال کیا ہے (مگر مطبوعہ دیوان میں یہ شعر نہیں ملا جو وارستہ نے دیا ہے)؛ نیز دیکھیے ص ۱۷۵، وسط عمود ۱۔

عرب شعراء نے جاہلیت اور اسلام میں تخلص یا گریز کو بہت اہمیت دی اور اس پر بہت زورِ طبیعت صرف کیا - اس باب میں متنبّی نے بہت نام پیدا کیا - ابوھلال عسکری (الصناعتین، ص ۳۶۱ تا ۳۷۰) نے خروجِ متّصل و غیر متّصل بماقبل کی ستّر سے کچھ ہی کم مثالیں دی ہیں۔ علیٰ ھذا عموماً فارسی قصیدہ گویوں کے ہاں بھی گریز مستعمل ہے - وطواط (حدائق السحر، تہران حدود ۱۳۰۸ش، ص ۴۱ ببعد) عنصری کے اکثر تخلّصات کی تعریف کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ اس معنی میں وہ ایرانیوں کے لیے ایسا ہے جیسے عربوں کے لیے متنبّی۔

(۲) متأخّرین کے نزدیک شاعرانہ نام جو عموماً مختصر ہوتا ہے اور شاعر اس کا ایراد شعر میں کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس معنی میں تخلّص کی رسم شعرائے ایران سے مخصوص ہے (روحی: دبیرِ عجم، ص ۴۷ ببعد) - ترکی اور اردو شعر میں شاعرانہ نام یا تخلّص کا رواج فارسی ہی کے زیرِ اثر ہوا۔ فارسی میں تخلص رکھنے کی رسم تو فارسی

شاعری کے آغاز ہی سے معلوم ہوتی ہے، مگر اس قلمی نام کو تخلص کہنے کی رسم بعد کی ہے، چنانچہ شمس قیس رازی (اوایل قرن ہفتم ہجری) اس کا ذکر ہی نہیں کرتا ۔ ہمیں اسکا ذکر نویں صدی / پندرھویں صدی کے اواخر کی بعض کتابوں میں ملا ہے ۔ محمود گاوان (م ۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء) لکھتا ہے کہ ” اس زمانے میں مستحسن ہے کہ شاعر کا نام غزل کے آخر میں مذکور ہو؛ گو متقدمین کے ہاں نام مذکور نہیں ہوا، لیکن شیخ سعدی شیرازی (م ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء) کے بعد رواج ذکر کا ہے“ (متقدمین کے ہاں جو صورت ہے اس کا ذکر بھی آتا ہے) ۔ جامی کی بہارستان (۸۹۲ھ / ۱۴۸۷ء)، ص ۸۰ پر ہے کہ فردوسی نے یہ ”تخلّص“ کیوں اختیار کیا؛ نیز دیکھیے وہی کتاب، ص ۹۶ (ایک معاصر کے تخلّص کے باب میں)؛ نیز دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۳۱ و ۵۰ ۔ ترکی میں مخلّص بھی تخلّص کے معنی دوم کے لیے مستعمل ہے (دیکھیے سامی : قاموس الاعلام، ۳ : ۱۶۵۸، بذیل تقی اصفہانی، ۱۶۵۹، بذیل تقی کاشی وغیرہما من المواضع) ۔

یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ تخلّص کے معنی اول میں تغیر کب نمودار ہوا، مگر اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ تخلّص کا نام سے (شروع میں نام ممدوح سے) تعلق بہت پرانا ہے ۔ یہ صورت گریز میں اب بھی موجود ہے ۔ ابتدائی دور میں ایسی مثالیں ملتی ہیں جہاں ممدوح کے ساتھ مادح کا نام بھی لیا گیا ہے؛ مثلاً عنصری اور فرخی کے ہاں (مثالیں دیکھیے، ”رسم تخلّص“ الخ، ص ۶ کے حاشیے میں) ۔ ممکن ہے پھر رسم عام ہو گئی ہو ۔ بعد میں جب قصیدے سے کٹ کر غزل ایک الگ صنف بن گئی تو ممدوح کے نام کا تو کوئی موقع نہ رہا، البتہ شاعر کے نام کا مقطع میں استعمال رواج پذیر ہو گیا؛ یہ محض قیاس ہے ۔

اب یہ سوال کہ تخلّص کی رسم کیسے پیدا ہوئی، اس کے متعلق بھی قیاس ہی سے کام لینا پڑتا ہے ۔ رسم تخلّص کے ارتقاء پر نظر ڈالیں تو چند مدارج سامنے آتے ہیں: بہت سے شعرائے عرب جاہلیت و اسلام میں القاب سے ملقّب تھے، بعض بالخصوص اس لیے کہ انہوں نے کسی بیت میں کوئی ایسا کلمہ کہہ دیا جس کی وجہ سے انہیں ملقّب کر دیا گیا؛ مثلاً الأعصر، المُمزّق، المتلمّس وغیرہ؛ ابن درید (م ۳۲۱ھ/۹۳۳ء) نے الوشاح میں اکاون سے زیادہ ایسے ملقّب شعراء کے نام گنائے ہیں (عبدالقادر البغدادي : خزانۃ ۳ : ۲۶۶)، سیوطی نے اٹھاون (المزہر، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۲ : ۲۶۸ تا ۲۷۶) اور ابن قتیبۃ نے کتاب الشعر میں ۱۶ ۔ ان کے علاوہ ابن قتیبۃ نے ۱۹ ایسے شعراء کا ذکر کیا ہے جن کی تلقیب کسی بیت کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور سبب سے ہوئی؛ مثلاً المحبّر (= طفیل الغنوی)، زیاد الأعجم وغیرہ (الشعر، ص ۲۷۵، ۲۵۷ وغیرہ) ۔

لیکن عربوں میں تخلص بمعنی دوم نہ جاہلیت میں موجود تھا، نہ اسلام میں، گو ان دونوں زمانوں میں بعض شعراء اپنا نام شعر میں لے آتے تھے؛ مثلاً لبید (دیوان لبید، طبع براکلمان، ص ۵۲ و طبع الخالدی، ص ۲۵)، متلمّس (الشعر، ص ۸۰)، النمر بن تولب (مخضرم، کتاب نقد الشعر، ص ۲۳) و ربیعۃ الرقّی (عہد ہارون الرشید، طبقات ابن المعتز، ص ۷۱ تا ۷۹، اور صرف الرقّی، ص ۷۳ پر مکرّر)، القطامی (م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ - ۷۲۹ء)، دیوان القطامی، طبع Barth، ص ۱۰، بیت ۲۹) ۔

سیف الدولہ (۳۳۳ تا ۳۵۶ھ / ۹۴۴ تا ۹۶۷ء) اور سامانیوں کے دور میں (۲۷۹ تا ۳۸۹ھ / ۸۹۲ تا ۹۹۹ء) شام (اور اسی طرح عراق) اور خراسان و ماوراء النہر میں شعراء نے تخلص نما لقب اختیار کیے؛ مثلاً النامی، الناشی (از شعرائے سیف الدولۃ)، الزاہی، الناجم، الطالع،

الظاہر اور الظاہر (جو ابو علی محمد بن علی البلخی نے ان کی تقلید میں اختیار کیا؛ وہ سفر عراق و شام کے بعد نیشاپور میں آ بسا تھا) (یتیمة الدهر، ۴ : ۲۹۶)۔

عین ان عرب شعراء کے طریق پر دربار سامانیہ اور غزنویہ کے فارسی گو مشاہیرِ شعراء کے کلام میں بھی اولاً انکے نام یا کنیتیں کبھی کبھی نظر آنے لگیں، پھر تخلص؛ مثلاً چوتھی اور پانچویں صدی ہجری کے نامور شعراء میں سے حسب ذیل کے ہاں: رودکی (م ۳۲۹ھ/ ۹۴۰-۹۴۱ء): دیوان رودکی، تہران ۱۳۱۵ھ، ص ۷ و ۷۵ و رسم تخلص الخ، ص ۱۰ (اگر تخلص والے اشعار کی نسبت صحیح سمجھیں)، نیز ملاحظہ ہو دیباچۂ دیوان رودکی، جس میں متعدد شعراء نے اس کو رودکی کے نام سے یاد کیا ہے۔ یہ تقریباً پہلا ایرانی شاعر ہے جو تخلص کے ساتھ مشہور ہوا [سعید نفیسی: احوال و اشعار رودکی، ۲ : ۴۶۶]؛ فردوسی (م ۴۱۱ یا ۴۱۶ھ) (مثنوی میں)؛ عنصری (م ۴۳۱ یا ۴۴۱) (دیوان عنصری، تہران، بلاتاریخ، ص۶۶ و ۱۶۱، (قصیدوں میں)، ص۱۷۷ (غزل میں)؛ تقریباً اسی طرح کم کم اس کے معاصر منوچہری کے ہاں؛ نیز فرخی (م ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷ - ۱۰۷۸ء) (دیوان فرخی، ص ۲۶۵ و ۲۶۸ تا ۲۷۰، و ۳۶۹ وغیرہ، قصاید خصوصاً اواخرِ قصاید میں، مگر غزل میں نہیں،) اور ناصر خسرو (م ۴۸۱ھ/ ۱۰۸۸-۱۰۸۹ء) قطعہ و مثنوی و قصائد میں 'حجت' یا 'ناصر خسرو' تخلص لاتا ہے، دیوان، اشاریہ بذیل ناصر خسرو، اس کے ہاں غزل ہے ہی نہیں)؛ ان کے بعد تقریباً چھٹی صدی کے نصف آخر کے شعرائے عراق (عہد آل سلجوق) اسی طرح قصیدے میں کہیں کہیں نام یا تخلص لاتے ہیں (دیکھیے عوفی: لباب الالباب، ۲ : ۳۹۹، ۴۲۳)؛ ان سے زیادہ سنائی (م ۵۲۵ھ/ ۱۱۳۰-۱۱۳۱ء یا ۵۳۵ھ/ ۱۱۴۰-۱۱۴۱ء، قصائد و غزلیات میں)؛ مختاری غزنوی (م در حدود ۵۳۵ھ، مادح غزنویہ و سلاجقہ، دیوان، تہران ۱۳۳۶ش، ص بیست و یک) زیادہ تر قصائد میں؛ سید حسن غزنوی اشرف (م بین ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء و ۵۵۷ھ/ ۱۱۶۲ء) (دیوان، اشاریہ بذیل حسن) قصائد و قطعات کے شروع میں، یا بیچ میں، یا اواخر میں اور متعدد غزلیات کے اواخر پر تخلص لاتے ہیں۔ انوری (م ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) قصائد میں کم مگر غزل میں بارہا تخلص لاتا ہے۔ خاقانی (م ۵۹۵ھ) تمام اصناف کلام میں التزام کے ساتھ تخلص لاتا ہے۔ نظامی (م حدود ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳-۱۲۰۴ء) اپنی مثنویوں کی شروع اور آخر فصلوں میں بالخصوص تخلص لاتے ہیں۔ ساتویں صدی کے وسط اور آٹھویں صدی اور اس کے بعد سے (شمس تبریزی، سعدی، عراقی، خسرو اور حافظ کے زمانے سے) تخلص خصوصاً مقطعِ غزل میں لانا ایک مسلّم طریقہ ہو گیا، جس کی پابند شعراء آج تک کرتے چلے آتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں بتدریج تخلص کا استعمال زیادہ ہو گیا (یہ قصیدہ نویسی کا زمانہ تھا)۔ چھٹی صدی میں یہ دستور عام تر ہونے لگا۔ (اب غزل پہلے سے زیادہ لکھی جانے لگی) اور تمام اصناف سخن میں تخلص کا رواج ہوا اور ساتویں صدی کے اواسط اور اس کے بعد سے آخرِ غزل کے لیے تخلص لازمی ہو گیا؛ گو اور اصنافِ کلام میں بھی اسکا استعمال جائز سمجھا گیا۔

اس رسم کے پیدا ہونے کی ضرورت کیا تھی؟

شاہی درباروں میں یا عام طور پر بہت سے شعراء کی موجودگی میں امتیاز کی ضرورت ہے۔ اسی خیال نے شاعرانہ تسمیے کی رسم پیدا کی ہوگی، جس کے ساتھ عام تعارف کے لیے مقامی نسبتیں بھی شامل ہو گئیں۔ اس سے مقصود کلام کو خلط و سرقہ سے بچانا بھی ہوسکتا ہے (قب ہجویری: کشف المحجوب، فصل اول) اور چونکہ نام شاعر بارہا سالماً شعر میں نہیں

آ سکتا، اس لیے اس نام میں ایجاز ضروری ہوا۔

اس سلسلے میں تخلّص کی لفظی ہیئت کا ارتقاء بھی بڑا دلچسپ ہے۔ اسدی کی لغت الفرس (۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانے تک شاعرانہ نام کی مختلف صورتیں مروج تھیں؛ مثلاً اپنے ہی نام کا بطور تخلص استعمال جیسے حنظلۂ بادغیسی، شہید بلخی، فیروز مشرق وغیرہ۔ بعض کنیتوں سے یاد کیے جاتے تھے؛ مثلاً ابوالعباس، ابواسحاق وغیرہ۔ بعض وطن کی نسبت سے، مثلاً رودکی؛ البتہ بعض نام بعد کی شکل کے حامل ہیں؛ مثلاً استغنائی، سروری وغیرہ۔ بعض کیفیات کا اظہار کرنے لگے ہیں؛ مثلاً حکیم غمناک، قریع الدہر وغیرہ۔

شروع شروع میں شعراء قصیدے میں تخلّص کا التزام نہ کرتے تھے (اور نام لاتے تو قصیدے کے مقطع کی پابندی نہ تھی)۔ عنصری، منوچہری وغیرہ سے زیادہ مسعودِ سعدِ سلمان کے قصاید میں اس کا استعمال ہے اور حکیمِ سنائی اس کو رسم و دستور کی حد تک مانتے معلوم ہوتے ہیں اور قطعہ و قصیدہ میں تخلّص بکثرت استعمال کرتے ہیں؛ صاحبِ تنقید شعر العجم کا خیال ہے کہ ''تخلص کا رواج غزل کے مقطع میں سب سے پیشتر انھیں کے ہاں پایا جاتا ہے'' (کتاب مذکور، ص ۱۷۳، طبع انجمن ترقّی اردو)، مگر مقطع کا التزام نہیں، دیگر مقامات پر بھی آ جاتا ہے۔ یہی عادت عطّار کی تھی (تنقید شعر العجم، ص ۳۷۴)۔ ان کے بعد تو یہ رسم قانون کے درجے تک جا پہنچتی ہے۔ معاصر ترکی شاعری کا بھی یہی عالم ہے۔ قصیدہ، قطعہ و غزل کے علاوہ بعض شعراء گاہے رباعی میں بھی تخلص لاتے ہیں، جس کے لیے کسی مصرعے کی تعیین نہیں ہے (دیوان مسعودِ سعدِ سلمان، بامداد اشاریہ؛ وارستہ: مطلع السعدین، ص ۱۰)۔

شروع شروع میں تخلص سادہ ہوتے تھے اور نام یا نسبت یا لقب یا عرف سے اس مفہوم کو ادا کیا جاتا تھا، پھر ان میں بھی جدّت طرازی کا آغاز ہوا۔ کوئی نفسیاتی پہلو، کوئی حالتِ واقعی، کوئی واقعاتی جہت بنیادِ تخلّص بننے لگی۔ غرض مناسبت کا خیال ابھرا (دبیر عجم، ص ۹۰)، مگر بڑی مدت تک نام یا کنیت سے تخلص نکالنے کا میلان غالب رہا۔ بعد میں شاعری کا چرچا جتنا بڑھتا گیا، دوسرے محرکات، مثلاً پیشوں کی نسبت سے یا کسی مرشد یا استاد سے نسبت، قبیلے یا مسلک کی رعایت یا سلاطین کی نسبت سے تخلّص اختیار کیے جانے لگے۔ اگر کسی تخلّص میں فالِ نیک کے معنی موجود ہوں، تو اسے ترجیح دی جانے لگی (قب دبیر عجم، ص ۷۵)۔ جسمانی حالت بھی گاہے مدّنظر رہی ہے، مثلاً نزار اور نازک وغیرہ۔ شاعری کا خاص میلان یا افتادِ مزاج بھی بنائے انتخاب بنتا رہا؛ مثلاً غنی کاشمیری (مرآۃ الخیال، ص ۱۶۱)، غیوری (مآثر رحیمی، ص ۹۷۹) وغیرہ؛ بعض مضحک تخلص بھی اسی رعایت کے ماتحت رکھے گئے ہیں۔

ایک زمانہ ایسا بھی آیا جب تخلص رکھنے کی رسم ایک مجلسی تقریب کی حیثیت اختیار کر گئی۔ استاد عموماً تخلص تجویز کیا کرتے تھے اور کبھی فال سے تخلص نکالا جاتا تھا؛ مثلاً سہیلی (دولت شاہ، ص ۵۰۹)۔ تخلص سے جذباتی لگاؤ ایسا رکھا جاتا تھا کہ بعض اوقات اس پر شاعروں میں بڑے بڑے جھگڑے بھی پیدا ہوتے رہے اور تخلّص میں تبدیلیاں بھی ہو جاتی تھیں۔ بعض شعراء تخلّص سے شعر میں ازدیادِ معنی کا کام لیتے تھے؛ مثلاً اردو شاعر مومن تخلّص کی اس رعایت سے اکثر مضمون نکالتے ہیں۔ اردو شعراء کے تخلص واقعیت اور حقیقت اور رنگ شاعری سے مناسبت کے خاصے ترجمان معلوم ہوتے ہیں، مگر ہر جگہ یہ استنتاج درست نہیں (سالنامۂ ادبِ لطیف ۱۹۴۶ء، مضمون اختر اورینوی: غالب کے بعد)۔ فارسی

اردو شاعری کے آخری دور میں تخلّص میں یاے نسبتی کا رواج بہت کم نظر آتا ہے اور تخلّص کے کڑے قواعد میں وہ سختی باقی نہیں رہی جو پہلے تھی، گو رواج اب بھی باقی ہے۔

مآخذ: علاوہ ان کتابوں کے جن کا ذکر متن میں ہے، حسب ذیل کتابیں مفید ہیں: (۱) دیوان عنصری، (تہران) بلاتاریخ، عہد ناصر الدین شاہ (۱۲۶۴—۱۳۱۳ھ/۱۸۴۸—۱۸۹۶ء)؛ (۲) دیوان منوچہری، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۳) دیوان فرخی، تہران ۱۳۱۱ش؛ (۴) دیوان اشعار حکیم ناصر بن خسرو، طہران ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ش، اشاریہ؛ (۵) دیوان مسعود سعد سلمان، تہران ۱۳۱۸ش؛ (۶) حکیم مختاری غزنوی، تہران ۱۳۳۶ش؛ (۷) کلیات سنائی، تہران ۱۳۲۰ش؛ (۸) دیوان سید حسن غزنوی ملقب بہ اشرف، تہران ۱۳۲۸ش، اشاریہ؛ (۹) کلیات نظم انوری، کانپور ۱۸۹۷ء؛ (۱۰) کلیات خاقانی، ۲ جلد، لکھنؤ ۱۸۷۰ء؛ (۱۱) نظامی: سکندر نامہ، کانپور ۱۸۷۰ء؛ ہفت پیکر، طبع رٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۴ء؛ خمسہ (تہران) ۱۳۲۱ھ؛ (۱۲) عوفی: لباب الالباب، لیڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۳) جامی: بہارستان، دہلی ۱۳۱۸ھ؛ (۱۴) رومی: دیر عجم، لاہور ۱۹۲۸ء؛ (۱۵) سید محمد عبداللہ: "رسم تخلص کے دستور اور اس کے قاعدے" در ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، مئی ۱۹۳۷ء، ص ۳ تا ۲۹۔

(سید محمد عبداللہ و ادارہ)

تَدْبِیْر: تدبیر عربی مادہ "د ب ر" کے باب تفعیل کا مصدر،

(۱) یعنی انتظام کرنا ـ سیاسۃ و ادارۃ، عربی لغت نویس تشریح کرتے ہیں کہ فعل دَبَّر اسم دبر سے بنا ہے ـ دُبُرُ کلِّ شیء کے معنی ہیں: عَقِب و مؤخّر ہر چیز، سپس پشت و آخر ہر چیز (ضدّ قُبُل)، چنانچہ عربی لغت لسان، ۵: ۳۰۸ میں لکھا ہے کہ التدبیر فی الامر یہ ہے: "اَنْ تَنْظُرَ اِلٰی مَا تَؤُلُ اِلَیْہ عاقبتہ" یعنی کسی کام میں تدبیر یہ ہے کہ تم اس کام کے نتیجے یا انجام پر نگاہ رکھو ـ یا تدبیر امر یہ ہے "اَنْ یَتَدَبَّرَ الرَّجُلُ اَمْرَہٗ وَ یُدَبِّرَہٗ: اَیْ یَنْظُرَ فِیْ عَوَاقِبِہٖ" یعنی آدمی پایانِ کار کا خیال کرے: اس کے انجام پر نگاہ رکھے ـ اس فعل کا استعمال اب دو معنوں میں ہوتا ہے: اول حکومت اور ادارہ [نظم و نسق] کے معنے میں — مثال کے طور پر ابن ابی الربیع کی ایک تصنیف کا عنوان ہے: سُلُوْکُ الْمَالِکِ فِیْ تَدْبِیْرِ الْمَمَالِکِ؛ دوسرا مفہوم جس سے ہمیں یہاں بحث ہے، وہ ہے راہنمائی کرنا، گھر بار کا انتظام کرنا، تدبیر المنزل (یعنی خانہ داری) *oikovoμia* ـ مثلاً ابن خلدون اپنے مقدمے میں (ملاحظہ ہو طبع قاترمیر (Quatremére) در *N. E.*، ۱۶: ۶۲؛ ترجمۂ ڈیسلان (de Slane) در *N. E.*، ۱۹: ۷۸) لکھتا ہے: "السِّیَاسَۃُ الْمَدَنِیَّۃُ ھِیَ تَدْبِیْرُ الْمَنْزِلِ وَ الْمَدِیْنَۃِ الخ" یعنی سیاست مدنیہ اخلاق و حکمت کے مقتضا کے مطابق خانہ داری یا شہر کا انتظام کرنے کو کہتے ہیں تاکہ وہ سب ایک ایسے دستور ('مِنہاج') کے مطابق زندگی بسر کریں جس میں نوع کا تحفظ اور بقا ہو۔

علم تدبیر المنزل حکمتِ عملی کی تین قسموں میں سے ایک ہے ـ مسلمانوں نے یونانی ادبیات (ہیلینیّت) میں سے حکمتِ عملی کو بجنسہ ان تین قسموں سمیت [اپنے ادب میں] منتقل کر لیا ـ وہ تین قسمیں یہ ہیں: علم الاخلاق، اقتصادیات (علم تدبیر المنزل) اور علم ملک داری یعنی علم السیاسۃ (قب مثلاً ابن سینا کا رسالہ اقسام العلوم العقلیۃ در مجموعۃ الرسائل، طبع قاہرۃ ۱۳۲۸ھ، صفحہ ۲۲۹ بعد اور القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ (Lippert)، ص ۵۰ اور ان کے علاوہ دیگر مصنفین) ـ جیسا کہ سب سے پہلے رِٹر (Ritter) نے بتایا، مسلمانوں کے تمام

اقتصادی ادب (تدبیر المنزل) کا پتا ایک نوفیثاغورثی فلسفی بروسن (Bryson) کی تصنیف *Economics* تک چلایا جا سکتا ہے۔ اس کتاب کا اصل یونانی نسخہ تلف ہو گیا، البتہ ایک عربی ترجمہ سلامت رہا (طبع شیخو (Cheikho)، در مشرق، ج ۱۹ [۱۹۲۱ء] : ص ۱۶۱ تا ۱۸۱۔ اس عربی ترجمے کا ذکر بہت پہلے تک ملتا ہے (دیکھیے الفہرست، صفحہ ۳۱۵) [کتاب بروسن فی تدبیر المنزل۔ ادارہ]۔ عربی ترجمے سے ایک عبرانی ترجمہ کیا گیا (ملاحظہ ہو فہرست مخطوطات عبرانی در میونخ Munich, Cod. Hebr. 263، رٹر (Ritter) در *Isl.*، ج ۷ [۱۹۱۷ء] : ص ۱۲ ببعد)۔ اسی عربی ترجمے سے ایک لاطینی ترجمہ بھی تیار کیا گیا (ملاحظہ ہو ڈریسڈن کا نسخۂ جالینوس)۔ اس لاطینی ترجمے کی جانب پلیسنر (Plessner) نے توجہ مبذول کرائی)۔ پلیسنر نے اس کا اڈیشن مرتب کیا ہے اور سارے متعلقہ مواد کا مطالعہ بھی کیا ہے۔ اس کے نزدیک اسلامی اقتصادیات یا تدبیر منزل (economics) کے اہم خطوط ارتقاء حسب ذیل ہیں :

ایک گروہ تو فقط ناقلین اور محض مقلدین کا گذرا ہے (مثلاً الدمشقی : اشارۃ الی محاسن التجارۃ، طبع رٹر (Ritter) در *Isl.*، ج ۷ : ص ۱ ببعد؛ ابن ابی الربیع : سلوک المالک؛ فخرالدین الرازی : دائرۂ معارف [''یعنی جامع العلوم''، تکملۂ براکلمان، ۱ : ۹۲۵، ایک عمدہ نسخہ کتابخانۂ نور عثمانیہ، استانبول میں، شمارہ ۳۷۶۰۔ ادارہ] اور ابن الفناری)۔ اس گروہ سے قطع نظر کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ نصیرالدین [طوسی] نے بروسن کی کتاب *Economics* کا اڈیشن خود مرتب کر کے اسے اپنی کتاب اخلاق ناصری میں شامل کیا اور اس میں اسلامی و عجمی خیالات کا اضافہ کیا۔ اقتصادیات طوسی کو مسلمانوں میں ہمیشہ کے لیے اس موضوع کا آخری نمونہ تسلیم کیا جاتا رہا۔ اسی پر اخلاق جلالی مبنی ہے۔ اقتصادیات سے بحث کرنے والے متأخرین، مثلاً الغزالی، الشہرزوری، الآملی (جس نے متعلقین کے ساتھ اخلاقی برتاؤ پر ایک فصل داخل کتاب کی ہے) اور الایجی کا انحصار زیادہ تر اسی کتاب پر ہے۔

ان اقتصادی تصنیفات میں حسب ذیل موضوعات شامل ہوتے ہیں : مال (property) کا حصول، تحفظ اور اس سے انتفاع [سیاست اقوات و اموال]؛ بیوی، عورتوں اور غلاموں سے مناسب سلوک [سیاست اہل و عیال]۔ ہر بحث کا مقصود یہ ہے کہ سعادت بطریق اتم حاصل کر کے اس کی نگہداشت کی جائے۔

الفہرست کے صفحہ ۲۶۳ پر اقتصادیات کی ایک اور ایسی کتاب کا ذکر ہے جو بظاہر یونانی دور میں تصنیف ہوئی اور جس کا عربی میں ترجمہ کیا گیا۔ اس کا نام ہے کتاب رونس فی تدبیر المنزل بعلوسوس (ع کے بجائے غالباً غ، ف یا ق پڑھنا چاہیے) یعنی ''فلاں (مشکوک الاسم) شخص کے اقتصادی نظریات پر رونس کی کتاب''۔ اس قدیم مصنف کا نام یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا، خصوصاً اس لیے کہ قدیم ماہرین اقتصادیات میں سے بہت کم لوگوں کے نام ہم تک پہنچے ہیں۔ گمان کیا جا سکتا ہے کہ شاید یہ نام فلوڈیموس (Philodemus) کی طرح کا ہو۔ *Economics* (الاقتصادیات) نام کی ایک کتاب کو غلطی سے ارسطو کی طرف منسوب کیا گیا۔ (اب اسے عموماً ثاوفرسطس (Theophrastus) سے منسوب کیا جاتا ہے)۔ اس کے پہلے حصے کا عربی ترجمہ (یا تلخیص) بھی موجود ہے۔ یہ مخطوطہ کتب خانۂ اسکوریال کے ایک مجموعے میں شامل ہے جس میں مختلف مضامین کی کتابیں ہیں (Casiri, No. 883)۔ وہاں اس کا نام کتاب ارسطو فی تدبیر المنازل درج ہے۔ اس کا دوسرا نسخہ بیروت کے

ایک شخصی کتب‌خانے کے ایک مجموعے میں، بعنوان ثمار مقالة ارسطو فی تدبیر المنزل، موجود ہے (قب معلوف در مشرق ج ۱۹ [۱۹۲۱ء]، ص ۲۵۷ تا ۲۶۲)۔ ان دونوں مخطوطوں کا ابھی تک بغور مطالعہ نہیں کیا جا سکا۔ الفہرست، [ابن] ابی اُصَیبعة اور القفطی میں اس کتاب (*Economics*) کا تذکرہ نہیں آیا (اس بارے میں قب Baumstark : *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۵۴ ببعد) مگر ابوالقاسم صاعد بن احمد الاَندلسی (م ۴۶۲ھ / ۱۰۶۹ — ۱۰۷۰ء)، صاحب طبقات الاُمم، طبع قاہرہ، بلا تاریخ، ص ۳۹ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود یا اس کا مأخذ ارسطو کی کسی کتاب (*Economics*) ('سیاسة المنزل') سے آشنا تھا۔ جس طریق سے یہ ترجمہ ایک مخطوطے کی صورت میں روایت ہو کر ہم تک پہنچا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ غالباً اس ترجمے کا مصدر و منشا نصرانی عربوں کے حلقے ہونگے۔ معلوف کا خیال ہے کہ مترجم کا نام ابوالفرج عبداللہ بن الطّیّب (م ۴۳۵ھ / ۱۰۴۳ — ۱۰۴۴ء) ہے، لیکن اس دعوے کے ثبوت میں وہ کوئی سند پیش نہیں کرتا۔ راقم اقتصادیات کی اس کتاب کی ایک طباعت تیار کر رہا ہے جس میں کتاب سے پوری بحث بھی کی جائے گی۔

مآخذ : (۱) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة، قاہرة ۱۹۱۲ء، ۲ : ۲۳۲ ببعد؛ (۲) رِٹّر : *Ein arab. Handbuch der Handelswissenschaft* در *Isl.*، ج ۷ (۱۹۱۷ء) : ص ۴ تا ۱۴؛ (۳) پلِسْنر (Plessner) : *Der Οἰκονομικός des Neupythagoräers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*، برسلاؤ Breslau (ڈاکٹورہ کے لیے مقالہ)، ۱۹۲۵ء (صرف تلخیص؛ مکمل نسخہ عنقریب شائع ہوگا)۔

(۲) تدبیر کے دوسرے معنی ہیں ”غلام کو اس طرح آزاد کرنا کہ عتق کا نفاذ آقا کی وفات کے بعد ہو“۔ اس صورت میں دَبَّر وہ فعل ہے جس کا اشتقاق اسم دُبُر سے ہے بمعنی (زندگی کا) انجام، یعنی موت؛ قب لسان، ۵ : ۳۰۸؛ (مُطَرِّزی : مُغرِب بذیل مادّہ)۔ جزئیات کے لیے قب مادۂ عبد.

اس مضمون پر مکمل ترین بحث Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita* طبع روم ۱۹۲۶ء، ۱ : ۱۲۲ پر ملاحظہ ہو۔

(ہِفْننگ HEFFENING)

تَدَلِّس : یا تَدِلِّیس TEDELLES (Dellys)، الجزائر کے ساحل پر ایک شہر کا نام۔ بہ مقام الجزائر کے شہر سے ۷۰ میل بجانب مشرق اور دریاے سَباؤُو (Sebau) کے دہانے سے مشرق کی طرف چار میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ سَباؤُو بلاد القبائل (Kabylia) کا سب سے بڑا دریا ہے۔ تَدَلِّس اور بلاد القبائل کے درمیان ایک سلسلۂ کوہ حائل ہے، جو راس بیگوت (Beugut) پر جا کر ختم ہوتا ہے — اس کا محل وقوع ۵۵ درجے ۲۰ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۳ درجے ۵۵ دقیقے طول البلد مشرق (گرینچ) پر ہے۔ شہر کے دو علحدہ علحدہ حصے ہیں : دیسی محلہ، جس میں تنگ بازار ہیں؛ اور یورپی محلہ، جو سطح مرتفع پر سمندر سے کوئی ۱۷۵ فٹ بلندی پر واقع اور باقاعدہ طریق سے تعمیر ہوا ہے۔ نیچے بندرگاہ ہے، جو مغربی اور شمالی مغربی ہواؤں سے بخوبی محفوظ اور جہازوں کی لنگر اندازی کے لیے مامون و مصئون مقام ہے، لیکن یہاں صرف چند چھوٹے تجارتی جہاز آتے ہیں۔ گرد و نواح کا علاقہ بلند درختوں اور بخوبی مزروعہ باغات سے گھرا ہوا ہے اور دل خوش کن نظارہ پیش کرتا ہے۔ مجموعی آبادی ۳۸۸۴ ہے، جس میں سے ۲۰۰۸ دیسی باشندے ہیں۔ دیسی باشندے سب قبائلی نسل کے ہیں، لیکن ضلع بھر کے اکثر قبیلوں کی طرح صرف عربی زبان بولتے ہیں۔

شہر تدلّیس کے محل وقوع پر رومیوں کے عہد میں شہر رُوسُکُرو (Rusucurru) آباد تھا، جس کے چند آثار (دیواروں اور حوضوں وغیرہ کے بقایا) دریافت ہوے ہیں۔ یہ شہر عرب فتوحات کے دوران میں برباد ہوا ہوگا۔ بہت مدت تک یہ جگہ غیر آباد رہی۔ البکْری (*Description de l'Afrique*، ترجمۂ ڈیسلان de Slane، ص ١٣٥) ضرور ایک بندرگاہ کا ذکر کرتا ہے، جو مَرسی الحجّاج کے مشرق میں واقع تھی اور جس کا نام وہ مدینۃ بنی جنّد بتاتا ہے، لیکن یہ جگہ تدلّیس (Dellys) کی نسبت راس جِنیت Cape Djinet سے زیادہ مطابقت کھاتی ہے۔

یہ نام خود تَدَلّسْت Thadellast، Thadellisth ("جھونپڑیاں") کی صورت میں شاہانِ بنو حمّاد (قب مقالۂ (بنو) حمّاد) کے بِجایۃ (Bougie) کو پایۂ تخت بنانے سے پہلے کہیں مذکور نہیں ہوا۔ اس کا محلّ وقوع ایسا ہے کہ وادی سِباؤُو کے باشندوں کے ساتھ تعلقات پیدا کرنے میں اس مقام کو بہت سہولت حاصل ہے۔ اسی وجہ سے اس چھوٹے سے شہر کو ایک حد تک تجارتی اور فوجی اہمیت حاصل ہو گئی، بلکہ اس میں بنو حمّاد کی طرف سے ایک حاکم بھی رہتا تھا۔ (٤٩٦ھ [١١٠٢ - ١١٠٣ء] میں سلطان المنصور نے یہ عہدہ المَرِیّہ کے ایک شہزادے کو دے دیا جس نے افریقیہ میں آ کر پناہ لی تھی)۔ ادریسی (ص ١٠٤) 'تَدانَلِس' کا حال بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ شہر ایک بلند مقام پر واقع ہے اور اس کے ارد گرد ایک مضبوط فصیل ہے۔ وہ گرد و نواح کے علاقے کی سرسبزی، عام ارزانی اور مویشیوں کی کثرت کا ذکر بھی کرتا ہے۔ مویشیوں کی برآمد ملحقہ علاقوں کو ہوتی تھی۔ بنو حمّاد کی سلطنت کے زوال کے بعد یہ شہر المُوَحّدین کے قبضے میں آ گیا۔ یحیٰی بن غانیۃ نے اس پر قبضہ کر لیا (٦٢٢ھ/١٢٢٥ء)۔ اس کے بعد المُوَحّدین، بنی زَیّان، بنی حَفْص اور بنی مَرِین کے درمیان اس کے قبضے کے متعلق جھگڑا رہا اور ١٤٩٤ء میں بنی مَرِین نے اس پر قبضہ کر لیا۔ پندرھویں صدی میں لیو افریقی [یعنی الحسن بن محمد الوزّان الزّیّاتی] (کتاب چہارم، ترجمۂ شیفر Schefer، ٣ : ٩٩) کے قول کے مطابق تدلّیس (Dellys) کا حال وہی ہوا جو الجزائر کا ہوا۔ ساحل کے تمام شہروں کی طرح یہاں بھی اندلس سے کئی پناہ گزین آئے، جنھوں نے شہر کی اقتصادی اور علمی زندگی پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ لیو (محلّ مذکور) کہتا ہے کہ باشندے رنگریزی کرتے تھے، کامیاب تاجر تھے اور عود بجانے میں بڑے مشّاق تھے۔ اس کے قول کے مطابق ان کا طرزِ پوشش وہی ہے جو الجزائر کے لوگوں کا ہے۔ جب اہل الجزائر نے (١٥٠٧ء) [؟ قب ١١، طبع اول، ١ : ٢٦٦ ب، ص ١٨، از آخر عمود۔ ادارہ] ہسپانیہ کی اطاعت قبول کر لی تو تدلّیس کے رہنے والوں نے بھی ان کی تقلید کی، لیکن ١٥١٧ء میں [بابا] اوروج [رک بآن بذیل عروج] نے اسے پھر فتح کر لیا۔ ترکوں نے یہاں ایک قلعہ گیر فوج مقرر کر دی اور وادی سِباؤُو کے قبائل کے خلاف فوجی کارروائی کے لیے اس مقام کو فوجی مرکز بنایا۔ اگرچہ یہاں کے لوگوں نے سمندری راستے سے الجزائر سے سلسلۂ رسل و رسائل برابر قائم رکھا، لیکن یہاں کے لوگ ترکی حکومت کے ماتحت گیاہ وار بے لطف زندگی گذارتے رہے۔ جب ٧ مئی ١٨٤٤ء کو فرانسیسیوں نے اس شہر پر قبضہ کیا تو یہ ایک خراب سا بے رونق گاؤں تھا۔ دو سال بعد یہاں یورپی محلّے کی بنیاد رکھی گئی۔ قبائلیہ (بلاد القبائل) کی فتح اور اس کے بعد فوجی مرکز کے تیزی اوزون Teizi Uzon اور فورٹ نیشنل Fort National میں منتقل ہو جانے کے بعد اس مقام کی ترقی

رک گئی - ۱۸۷۱ء کی شورش میں بربری قبائل نے خشکی کی طرف سے اس شہر کی ناکہ بندی کر لی (اپریل و مئی)، لیکن سمندری راستے سے شہر کی آمد و رفت کا سلسلہ جاری رہا؛ اس لیے طرف دارانِ شورش شہر پر قبضہ نہ کر سکے - اس وقت سے آج تک اس شہر کے امن میں خلل نہیں آیا، لیکن دور افتادہ مقام ہونے اور رسل و رسائل کی مشکلات کی وجہ سے شہر کی حالت غیرمتبدل رہی اور یورپی نوآبادی میں کچھ ترقی نہیں ہو سکی۔

مآخذ: (۱) S. A. Boulifa: *Le Djurujura à travers l'histoire*، الجزائر ۱۹۲۵ء؛ (۲) Robin: *Notes sur l'organisation militaire des Turcs dans la Grande Kabylie* (R. Afr., 1873)؛ قب نیز مادّہ‌ہاے الجزائر اور قبائلیہ کے مآخذ.

(G. YVER اِیوَر)

تدلیس: [اخفاے عیب کو کہتے ہیں - ابن اثیر: نہایۃ - ادارہ]۔ عربی لغت کے مطابق تدلیس کے معنی ہیں "تجارتی مال کے کسی نقص یا خرابی کو خریدار سے چھپانا" اور محدثین کی اصطلاح میں حدیث کے کسی عیب کو چھپانا، جو یا تو متن سے یا سلسلۂ رُواۃ سے یا مآخذ سے یعنی اس شیخ سے متعلق ہو جس سے یہ روایت کی گئی ہو۔

تدلیس تین قسم کی ہوتی ہے: (۱) تدلیس فی الاسناد (سلسلۂ رواۃ میں تدلیس)، (۲) تدلیس فی المتن (متن میں تدلیس) اور (۳) تدلیس فی الشیوخ (اس شیخ کے بارے میں تدلیس جس سے کوئی حدیث حاصل کی گئی ہو)۔

(ا) تدلیس فی الاسناد: اس کی سات صورتیں ہیں:—

(۱) محدث اپنے شیخ کی سند سے ایک حدیث روایت کرتا ہے، جس سے اس نے اور حدیثیں بھی روایت کی ہیں، لیکن یہ مُدلّس حدیث اس نے براہِ راست اپنے شیخ سے لے کر روایت نہیں کی، بلکہ ایک ایسے شخص سے روایت کی ہے جس نے اس شیخ سے سنی تھی۔

(۲) راوی اُن تمام رُواۃ کے نام سلسلہ وار بیان کرتا ہے، جس سے کوئی حدیث پہنچی (یا انھوں نے سلسلہ وار ایک دوسرے سے سنی)، لیکن اس ترتیب میں وہ ان لوگوں کے نام حذف کر جاتا ہے، جن کے متعلق ضعیف راوی ہونے کا گمان یا یقین ہو یا وہ نابالغ ہوں یا غیر معتبر ہوں۔

(۳) راوی ایک نام یا کئی نام اُس شیخ کے نام کے ساتھ بیان کر جاتا ہے، جس سے اس نے حدیث روایت کی، لیکن دراصل اُس نے اُس سے یا اُن سے یہ حدیث نہیں سنی۔

(۴) راوی 'حَدَّثَنَا' کہہ کر تھوڑی دیر کے لیے وقفہ کرتا ہے اور اس کے بعد اس شخص کا نام بیان کرتا ہے، جس سے اُس نے وہ حدیث نہیں سنی۔

(۵) ایک شخص کسی کو روایتِ حدیث کی اجازت دے دیتا ہے، گو یہ شخص اس شیخ کے زیرِ درس نہ رہا ہو۔

(۶) راوی 'حَدَّثَنَا' یا 'اَخْبَرَنَا'، نہیں کہتا اور اسناد بیان کر کے اس حدیث کو اپنے شیخ کے نام سے منسوب کر دیتا ہے، گو اس نے اپنے شیخ سے وہ حدیث سنی نہیں ہوتی۔

(۷) راوی کسی مشہور و معروف مقام کا ذکر کرتا ہے مگر اس کی مراد اس مقام سے نہیں ہوتی، بلکہ اسی نام کے کسی اور مقام سے ہوتی ہے - یہ کام اس لیے کرتا ہے کہ لوگوں کو یہ وہم ہو کہ اُس نے حدیث کی تلاش میں دور دراز مقامات کا سفر کیا ہے۔

(ب) التدلیس فی المتن: متن میں تدلیس ہو تو زیادت کو "مُدْرَج فی المتن" بھی کہتے ہیں، یعنی

متن میں الحاق شدہ یا بیگانہ عبارت جسے دوسری عبارت کے درمیان جگہ دی گئی ہو۔

راوی حدیث بیان کرتے وقت اس میں اپنی یا کسی دوسرے شخص کی عبارت بھی شامل کر دیتا ہے، جس سے لوگوں کو گمان ہو کہ وہ بیان بھی اصل حدیث کا جزو ہے ۔ اس قسم کی تدلیس مفصلۃً ذیل صورتوں میں پیدا ہو سکتی ہے : (۱) حدیث کی ابتداء میں، جسے اصطلاح میں "المُدْرَج فی اوّل المَتْن" کہتے ہیں؛ (۲) حدیث کے درمیان میں، جسے اصطلاح حدیث میں "المُدْرَج فی وَسْط المَتْن" سے تعبیر کرتے ہیں؛ (۳) حدیث کے آخر میں، جو "المُدْرَج فی آخر المَتْن" کہلاتا ہے۔

(ج) شیوخ میں تَدْلیس یہ ہے کہ محدّث روایت کرتا ہے کہ اس نے فلاں حدیث اپنے شیخ سے سنی، مگر شیخ کا عام مشہور نام بتانے کے بجائے وہ فقط اس کا نام یا اس کا کوئی عرف (نَبز) یا اس کا کوئی غیر معروف لقب بیان کر دیتا ہے ۔ یہ عمل راوی اس خوف سے کرتا ہے کہ اس کا شیخ شاید ضعیف محدّث ہو ۔ وہ تدلیس سے عیب کو چھپانا چاہتا ہے، اس غرض سے کہ سامعین اس حدیث کو صحیح سمجھ لیں۔

سِبْط ابن العَجَمی (م ۸۴۱ھ / ۱۴۳۸ء) اپنی تصنیف التَّبیین لِاَسماء المُدلِّسین میں لکھتے ہیں کہ ۳۰۰ھ (۹۱۲ء) کے بعد شاذ ہی تدلیس کا کوئی واقعہ ہوا ہوگا ۔ الحاکِم (م ۴۰۵ھ / ۱۰۱۴ء) بیان کرتے ہیں کہ بعد کے زمانے کے محدّثین میں انھیں کسی ایسے شخص کا حال معلوم نہیں، جس نے ابوبکر محمد بن محمد بن سلیمان الباغَنْدی (م ۳۱۲ھ / ۹۲۴ء) کے سوا تدلیس کی ہو۔

پہلا مصنف جس نے تَدْلیس کے موضوع پر کتاب لکھی، ابو علی الحسن الکَرَابِیسی (م ۲۴۵ھ / ۸۵۹ء) تھا ۔ اس کے بعد النَّسائی (م ۳۰۳ھ / ۹۱۵ء)، الدّارَقُطْنی (م ۳۸۵ھ / ۹۹۵ء) الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ / ۱۰۷۱ء) اور ابن عساکر (م ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۶ء) وغیرہ نے اس موضوع پر لکھا۔ متاخرین میں سے جن مصنفین نے تدلیس پر کچھ لکھا ہے، وہ الذَّهبی (م ۷۴۸ھ / ۱۳۴۸ء)، العَلائی (م ۷۶۱ھ / ۱۳۵۹ء) وغیرہ ہیں۔ متقدمین کی کتابیں، جو اس مضمون پر تھیں، ضائع ہو گئیں۔

الذَّهبی نے تدلیس پر ایک منظوم رسالہ لکھا (اس رسالے کا کچھ حصہ السُّبْکی کی تصنیف الطّبقات الکُبریٰ، ۵ : ۲۱۸ میں ملتا ہے) ۔ العَلائی نے نثر میں ایک رسالہ کتاب المُدلِّسین کے نام سے لکھا ہے اور ان ناموں میں جو الذَّهبی کی نظم میں مذکور ہیں، مزید ناموں کا اضافہ بھی کیا ہے ۔ الحافظ ابو محمود احمد بن ابرٰهیم المَقْدِسی نے، جو الذَّهبی کا شاگرد ہے، الذهبی کی نظم میں العَلائی کی تصنیف سے لیکر بعض معلومات کا اضافہ کیا ہے، تاکہ یہ نظم مکمل ہو جائے ۔ زین الدین العراقی (م ۸۰۶ھ / ۱۴۰۳ء) نے العَلائی کی کتاب کے حاشیے پر چند اور ناموں کا اضافہ کیا ۔ اسی قسم کا ایک اور ذیل ایک مستقل رسالے کی صورت میں ہے، جو ابو زُرْعَة (م ۸۲۶ھ / ۱۴۲۳ء) سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ سِبْط ابن العَجَمی نے آخر الذکر ذیل میں اور ناموں کا اضافہ کیا اور ایک رسالہ التَّبْیِین لِاَسماء المُدلِّسین کے نام سے لکھا ۔ ابن حَجَر العَسْقلانی (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۹ء) نے ایک تصنیف کتاب طَبقات المُدلِّسین یا تَعْرِیف اَهل التَّقْدیس بِمَراتِب المَوْصُوفِین بِالتَّدلیس کے نام سے لکھی نیز مزید نئے ناموں کے اضافے سے فہرست مُدلِّسین کو مکمل کیا۔

العَلائی کی کتاب میں ایسے کل ناموں کی تعداد ۶۸ ہے ۔ ابو زُرْعَة نے اس پر ۱۳ ناموں کا،

سبط ابن العجمی نے ۳۳ کا اور ابن حجر العسقلانی نے ۹۳ ناموں کا اضافہ کیا۔ ان تمام اضافوں کو شامل کر کے کل میزان ۱۵۲ ہوتی ہے۔ ان محدثین کی ایک مفصل فہرست ابن حجر نے کتاب طبقات المدلسین میں دی ہے، جو ۱۳۲۲ھ میں مصر میں طبع ہوئی تھی۔

مآخذ: (۱) ظفر الأماني في مختصر الجرجاني، ص ۲۱۲ ببعد؛ (۲) J. A. S. B.، ۱۸۵۶ء، ص ۲۱۸؛ ج ۲: ۱۹۳۶ء، ص ۱ ببعد؛ (۳) سالسبری (Salisbury): J. Am. O. S.، ج ۷، ۱۸۶۲ء، ص ۹۲ ا؛ (۴) Risch: *Commentar des 'Izz ud-Din über d. Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen* (لائیڈن ۱۸۸۵ء)، ص ۲۰؛ (۵) شپرنگر: *Mohammad*، ج ۳، ص xcix؛ (۶) Goldziher: *Muhammedanische Studien*، ۲: ۴۸؛ [(۷) تھانوی: ۱، ۳۸۱ - ادارہ].

(ہدایت حسین)

تدمر: رک بہ پالمائرا (Palmyra).

تدمیر (Todmir): الاندلس کے اس کورے (صوبے) کا نام جس کا مرکز ("قاعدہ") بنی امیہ کی خلافت کے انحلال تک مرسیہ (Murcia) تھا۔ اگر ہم عرب مصنفین کی بات مان لیں تو یہ لفظ وزی گوتھ Visigoth (یعنی غربی قوطوں کے) گورنر تھیوڈومیر (Theodomir) کے نام کی تعریب ہے۔ جب عربوں نے ہسپانیہ فتح کیا تو یہ شخص مرسیہ میں روذریق (یا لوذریق Roderick)، شاہ طلیطلۃ، کا نمائندہ تھا۔ وہ خاص طور پر اس لیے مشہور ہے کہ اس نے موسی بن نصیر [رک بآں] سے عہدنامہ کیا تھا۔ اس "کتاب الصلح" کا عربی متن الضبی اور ابن عبدالمنعم الحمیری کے ہاں محفوظ ہے۔ یہ متن پہلے پہل Casiri (غزیری) نے *Bibliotheca Hispana*، ۲: ۱۰۹ میں شائع کیا اور گسپار رامیرو Gaspar Ramiro نے *Historia de Murcia musulmana*، ص ۱۱ تا ۳۷ میں اسے دقیق مطالعے کا موضوع بنایا ہے۔

عرب جغرافیہ دانوں کے نزدیک تدمیر کا کورہ جیان اور البیرہ کے کوروں سے ملحق واقع تھا اور اس کے بڑے بڑے شہر لورقۃ (یا لورقۃ) Lorca، اوریولۃ Orihuela، لقنت (Alicante)، قرطاجنۃ اور مرسیۃ تھے۔ اسلامی دور میں اندلس کے اس حصے کی تاریخ کے لیے دیکھیے مادۂ مرسیہ۔

مآخذ: (۱) ادریسی: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، متن کا صفحہ ۱۷۵ اور ترجمے کا صفحہ ۲۱۰؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، ۱: ۸۳۱ تا ۸۳۲؛ (۳) ابن عبدالمنعم الحمیری: [صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ص ۶۲، عدد ۶۸]؛ (۴) الضبی: بغیة الملتمس، عدد ۵۶۷، ص ۲۰۹؛ (۵) J. Alemany Bolufer: *La geografía de la Península ibérica en los escritores árabes*، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۹۵ تا ۹۶۔

(E. LÉVI PROVENÇAL لیوی پرووانسال)

تدورے: (Tidore) جزیرہ نمائے ملایا کے مشرق حصے میں ہلماہیرا کے مغرب کی طرف ایک برکانی (volcanic) جزیرہ، جو انڈونیسیا کی مختلف امارتوں (Principalities) میں سے ایک امارت ہے اور جس پر ایک سلطان حکمران ہے۔

ڈچ حکومت کے دوران میں ان امارتوں کے سلاطین کو معاہدہ کرنا پڑتا تھا۔ یہ نام نہاد 'طویل المیعاد' اور 'قلیل المیعاد' معاہدے، جیسا کہ ان کے ناموں سے ظاہر ہے، مختلف قسم کے ہوا کرتے تھے؛ مگر ان دونوں قسم کے معاہدوں کا بنیادی اصول یہ ہوتا تھا کہ ان سلطانوں کو حقوق سلطانی سے محروم کر دیا جائے۔ ان میں سے بعض حکمرانوں کو نسبۃً وسیع خودمختاری حاصل تھی، لیکن عام طور پر وہ معمولی افسری

افسر یا رئیس بےنفوذ ہوا کرتے تھے جو اپنی اپنی امارتوں کے نظم و نسق کو ڈچ حکومت کی مرضی کے مطابق چلایا کرتے تھے ۔ سابقاً تِدورے مؤخرالذکر قسم کی امارت تھی جو ایک سلطان کے ماتحت، مگر ۱۹۰۹ء سے ایک مجلسِ اشراف کے حکومت تھی۔

اس وقت چونکہ تِدورے کی امارت کا اداری رقبہ چھوٹے درجے کا تھا، اس لیے اس کا انتظام تِرناتے (Ternate) کی ریزیڈنسی (مقیمیّۃ) کے سپرد تھا ۔ تدورے کے علاوہ متعدد چھوٹے چھوٹے جزیروں اور ھَلْماہیرا کے کچھ حصے کو ملا کر سارے علاقے کو بھی تِدورے ہی کہتے تھے ۔ حکومت کی یہ اداری صورت گورنر سے کم درجے کی تھی، اس لیے سلطانِ تدورے فقط ایک رئیسِ بےنفوذ تھا اور ان کے علاقے کا انتظام ولندیزی حکومت کے ماتحت اور اس حکومت کے مقرر کردہ عہدہ‌دار کے توسط سے سرانجام پاتا تھا۔

انڈونیسیا کی خودمختاری کے وقت سلطانِ تدورے سلطان زین‌العابدین تھا ۔ اب صورت یہ ہے کہ وہ معاہدے، جو حکمرانوں کے ساتھ ہوئے تھے، خود بخود منسوخ ہو گئے ۔ موجودہ قانون کے ماتحت ان سلطانوں کو اپنی امارتوں میں حکومت کرنے کی اجازت ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ امارتِ متعلقہ کے لوگ اس کی حکومت کے حق میں ہوں ۔ ان علاقوں کا نظم و نسق اسی طرح ہوتا ہے جس طرح ان امارتوں کے باہر کے علاقوں میں ہوتا ہے ۔ سلاطین کو اپنے اپنے علاقے کا سردار مقرر کر دیا جاتا ہے، تا کہ وہ حکومت کا کام اس طریق پر چلائیں جو مرکزی حکومت نے طے کیا ہو ۔ سلاطین کے جانشین ان کے ورثاء ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ ان کی رعایا انہیں پسند کرتی ہو۔

موجودہ زمانے میں تِدورے کے ملک میں وہی نظام حکومت قائم ہے جو اس سے قبل ڈچ حکومت کے زمانے میں تھا، یعنی یہ علاقہ مقیمیّۃ (ریزیڈنسی) ترناتے (Ternate) کے ماتحت ہے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ سلطان اب حکومت کا مقرر کردہ حاکم ہوتا ہے۔

چونکہ تِدورے کا سابق سلطان بہت قابل آدمی ثابت ہوا، اس لیے اسے تِرناتے (Ternate) کا ریزیڈنٹ مقرر کر دیا گیا ۔ یہ منصب اس کے اپنے پہلے منصب سے، جو اسے سلطان تِدورے کی حیثیت سے حاصل تھا، کہیں زیادہ بلند ہے۔

تِدورے کی سلطنت صرف جزیرۂ ھَلْماہیرا تک محدود نہیں ہے، بلکہ مغربی نیوگنی (مغربی اِری‌اَن Irian) تک پھیلی ہوئی ہے ۔ مغربی نیوگنی کا علاقہ اس وقت انڈونیسیا اور ڈچ حکومت کے درمیان زیرِ نزاع ہے۔

ان امارتوں کو اب سواپرجا (Swapradja) کے نام سے پکارتے ہیں ۔ یہاں کے لوگ ہر لحاظ سے تِرناتے [رَکّ بان] کے لوگوں کی طرح ہیں ۔ پرتگالی مآخذ سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ تِدورے میں اسلام ۱۴۳۰ء کے قریب آیا ۔ مقامی روایت ہے کہ اس ملک میں اسلام کا پہلا مبلّغ شیخ منصور نام ایک عرب تھا اور یہاں کا پہلا راجہ، جو ۱۴۹۵ء کے قریب اسلام لایا، جی لی آتی (Tjiliati، (نیز جی لی آتو (Tjiliatu) اور جی ری لیلی آتو (Tjiri Lăliatu)) تھا ۔ اس کا اسلامی نام جمال‌الدین رکھا گیا۔

مآخذ : (۱) T. S. A. de Clercq : *Bijdragen tot de kennis der residentie Ternate*، لائیڈن ۱۸۹۰ء۔

(W. H. Rassers —H. E. Mahmud L. Latjuba)

تَذْکِرَة : عربی لفظ بمعنی یادگار، یادداشت، وہ جس سے ضرورت کی چیز یاد آ جائے از فعل ذَکَرَ ۔

یہ لفظ بہت سی مشہور تصانیف کے ناموں میں استعمال ہوا ہے؛ مثلاً التذکرة النصیریة [در ہیئت] مصنفۂ نصیرالدین طوسی، تذکرة الاولیاء مصنفۂ فریدالدین عطار، تذکرة الشعراء (شاعروں کے سوانح حیات، اس نوع کی کتابیں ایران میں بہت مقبول ہیں) ۔

اداری اصطلاح میں تذکرے کے معنی ٹکٹ، یادداشت، پرمٹ (جواز، اجازت نامے) کے ہیں ۔ مسافروں کے پاسپورٹ (پروانۂ راہداری، جواز سفر) ('یول تذکرہ سی') اور محصول خانے (چونگی) کے اجازۂ خروج یا رخصت‌نامے ('مرور تذکرہ سی' جوازِ مرور از محصول خانہ) کو بھی یہی نام دیا جاتا ہے ۔ قاضیوں کو عہدۂ قضاء سنبھالنے کے وقت جو سند ملتی ہے، اسے خاص طور پر 'تذکرہ' ہی کہتے ہیں ۔ رجالِ دین کی اسناد کا عام نام براءات ہے ۔ پرانے ترکی نظام حکومت میں دو 'تذکرہ جی' ہوا کرتے تھے، ایک بڑا اور ایک چھوٹا ۔ انہیں اسنادِ تذکرہ جاری کرنے کا کام سپرد تھا ۔ وہ بڑے افسر سمجھے جاتے تھے اور براہ راست قاضی عسکر [رک بآن] کے ماتحت ہوا کرتے تھے اور انہیں وزیر اعظم کے دسترخوان تک رسائی حاصل ہوتی تھی ۔

مآخذ: (۱) کتب لغة اور M. d'Ohsson : *Tableau général de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۷۹۱ء، ۲: ۵۳۹ تا ۵۹۰ ۔

(B. Carra de Vaux کارا ڈ ڈو)

تذہیب: (کتابوں کی طلاکاری)، چونکہ ایک کتاب (قرآن مجید) ہی اسلام اور اسلامی تمدن کی بنیاد ہے، اس لیے کتابتِ مصاحف کو ہمیشہ مسلمانوں نے [کارِ ثواب] اور بہت ہی قابلِ تحسین شغل سمجھا ہے؛ یہاں تک کہ سلاطین اور شہزادے بھی اس باب میں سرگرم عمل رہے ہیں ۔ سلطان ابراہیم بن مسعود غزنوی ہر سال اپنے ہاتھ کے لکھے ہوے قرآن (مجید) کا ایک نسخہ مکۂ معظمہ بھیجا کرتا تھا ۔ مشہد میں امام رضا(رض) کے روضے سے جو عجائب‌خانہ ملحق ہے، اس میں اب تک ایک طویل و عریض نسخۂ قرآن کے اوراق محفوظ ہیں، جو امیر تیمور کے پوتے شہزادۂ بایسنغر کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے ۔ اس توقیر و احترام کے پیش نظر مخطوطوں کی تزیین کو (یعنی عموماً ان کے صفحات کی سونے سے آرائش کو) مسلم معاشرے میں خطاطی اور تجلید کی طرح بہت فروغ ہوا، کیونکہ یہ تینوں فن کسی کتاب کو خوبصورت بنانے میں کارآمد تھے؛ لیکن یہ بھی درست ہے کہ اس "بدعت" کی مخالفت بھی بہت ہوئی، خصوصاً اس زمانے میں جب یہ کام شروع ہی ہوا تھا اور کہا گیا کہ کلام الٰہی کی بیرونی تزیین فضول اور بیکار ہے، لیکن بالآخر صفحاتِ کتاب کی تزیین کا فن اسلامی آرٹ کے لیے وجہِ افتخار و مایۂ نازش بن گیا۔

اس فن کی ابتدائی ترقی دوسری صدی ھجری (آٹھویں صدی میلادی) میں ہوئی ۔ اس زمانے میں اور اس کے بعد کی صدی میں قرآن کے مخطوطات تقریباً ہمیشہ رقِ مدبوغ یعنی نرم کھال کے صحیفوں، پر لکھے جاتے تھے جن کا عرض نسبةً زیادہ ہوتا تھا اور ارتفاع کم ۔ کتابت اس خط کی ایک صورت تھی جسے عام طور پر خطِ کوفی کہتے ہیں اور جسے عمارات پر کتبے لکھنے اور پتھروں پر عبارات کھودنے کے کام میں لایا جاتا تھا ۔ اگرچہ اس قسم کے بہت سے مخطوطات موجود ہیں، لیکن ظاہرا سب ناسکمل ہیں اور اکثر میں صرف چند اوراق ہی پائے جاتے ہیں، اس لیے یہ ممکن نہیں کہ ھجرت کی پہلی تین صدیوں کے مخطوطات کی معین تاریخیں دی جا سکیں یا انہیں

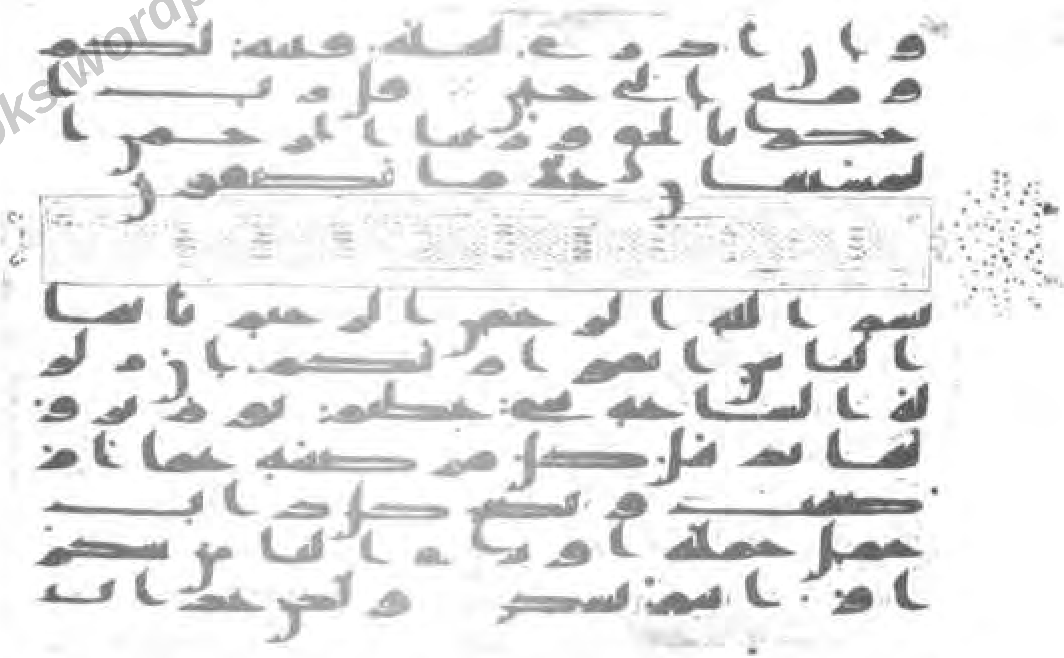
قطعیت کے ساتھ اس زمانے کے کسی اسلامی ملک مثلاً حجاز، شام، عراق، مصر، ایران اور افریقیہ (تونس) سے منسوب کیا جا سکے۔

پہلا نمایاں آرائشی نشان اس ضرورت سے ایجاد ہوا کہ ختم آیت کی علامت بنا کر ایک آیت کو دوسری آیت سے علحدہ اور ممیز کیا جا سکے۔ پہلے تو اس علامت کے لیے چند ترچھی لکیریں کھینچ دی جاتی تھیں، لیکن بعض اوقات تین یا زیادہ نقطے بھی (عموماً سنہری) مثلث کی صورت میں بنا دیے جاتے تھے یا اس علامت کو رنگین گلاب کے پھول کی شکل دی جاتی تھی۔ اس کے بعد جو دوسری صورت پیدا ہوئی وہ آرائشی نقطۂ نگاہ سے اور بھی زیادہ اہم اور نمایاں تھی۔ یہ صورت بھی ایک عملی ضرورت یعنی مختلف سورتوں کو ایک دوسری سے علحدہ کر کے دکھانے کی تدبیر سے پیدا ہوئی۔ اس کے لیے سرخ، نیلے، سبز اور کچھ سنہری رنگ کی چوڑی دھاریاں بنائی جانے لگیں، جو عام طور پر متشابک (باہم پیچیدہ) ہوتیں، لیکن کبھی کبھی ان میں چھوٹی چھوٹی محرابیں بھی بنا دی جاتی تھیں۔ ان سب دھاریوں کو ہر سورۃ کے آغاز پر صفحے کے اس سرے سے اس سرے تک کھینچ دیا جاتا تھا (شکل ۱)۔ ابتدا میں ان آرائشی دھاریوں کے اندر سورۃ کا نام، آیات کی تعداد اور سورۃ کا مکی یا مدنی ہونا کچھ نہیں لکھا جاتا تھا۔ یہ کڑھے ہوئے کپڑے کی سی آرائش بعض اوقات صرف اس چھوٹے سے خلا کو پر کرتی تھی، جو سطر میں سورۂ ماقبل کے آخری الفاظ کے بعد باقی رہ جاتا تھا اور اگر خطاط سورتوں کے درمیان کسی قدر زیادہ خلا چھوڑ دیتا تھا، تو دھاری اس خلا کو پر کرنے کے لیے زیادہ عریض بھی ہو جاتی تھی؛ لیکن تیسری صدی ہجری (نویں صدی میلادی) سے شروع کر کے بعد کے زمانے میں اس آرائش میں دھاریوں کا عرض مساوی کر دیا گیا تھا۔ اس دھاری کے ساتھ، جو صفحے کی مکتوبہ سطروں کے برابر لمبی ہوتی تھی، ایک اور آرائشی صورت کا اضافہ کیا گیا۔ عام طور پر یہ رسمی طرز پر ڈھلا ہوا (stylized) پھول پتیوں کا ایک پیچیدہ گچھا سا ہوتا تھا، جو سورۃ کی سطروں سے آگے نکل کر حاشیے پر پہنچ جاتا تھا۔ تزیینِ مذہبہ کا یہ اسلوب قرآن کی طلاکاری کی تمام طرزوں کی مستقل خصوصیت قرار پا گیا۔ حاشیے کی یہ آرائش اس صورت میں بھی استعمال کی جاتی تھی، جب سورۃ کے آغاز میں سطروں کے بیچ میں کوئی تزیینی دھاریوں کی شکل میں نہیں کی جاتی تھی۔ اس حالت میں حاشیے پر نکلے ہوئے آرائشی پھول پتے نئی سورۃ کے اظہار کی غرض سے سورۃ کے نام کے ایک طرف قائم کر دیے جاتے تھے (یہ نام اس زمانے میں عام طور پر سنہری لکھا جاتا تھا)۔ یہ دونوں طرف نکلے ہوئے حاشیے کے پھول غالباً ان دونوں طرف بڑھی ہوئی "دستیوں" کی نقل ہیں، جو رومیوں کی سنگین تختیوں کے پہلوؤں میں لگی ہوتی تھیں اور جن پر لاطینی کتبے ثبت ہوتے تھے (ان تختیوں کو tabula ansata یعنی دستہ دار تختیاں کہتے تھے) اور ان "دستیوں" کے ذریعے سے وہ تختیاں سہارا دینے والی دیوار میں جڑ دی جاتی تھیں۔ سورتوں کے نام لکھنے کی ابتداء کی تخمینی تاریخ مالک نامی ایک شخص کے مکتوب میں ملتی ہے جو ۱۷۹ھ میں فوت ہوا۔ وہ لکھتا ہے کہ میں نے اپنے دادا کے پاس ایک مخطوطہ دیکھا، جو خلیفہ عثمان رضؓ کے عہد میں لکھا گیا تھا اور جس میں سورتوں کے نام فیتے کی طرح کی آرائشی پٹی پر روشنائی سے لکھے ہوئے تھے۔ ہر پانچویں اور دسویں آیت کے اظہار کے نشانات (علاماتِ خامسۃ

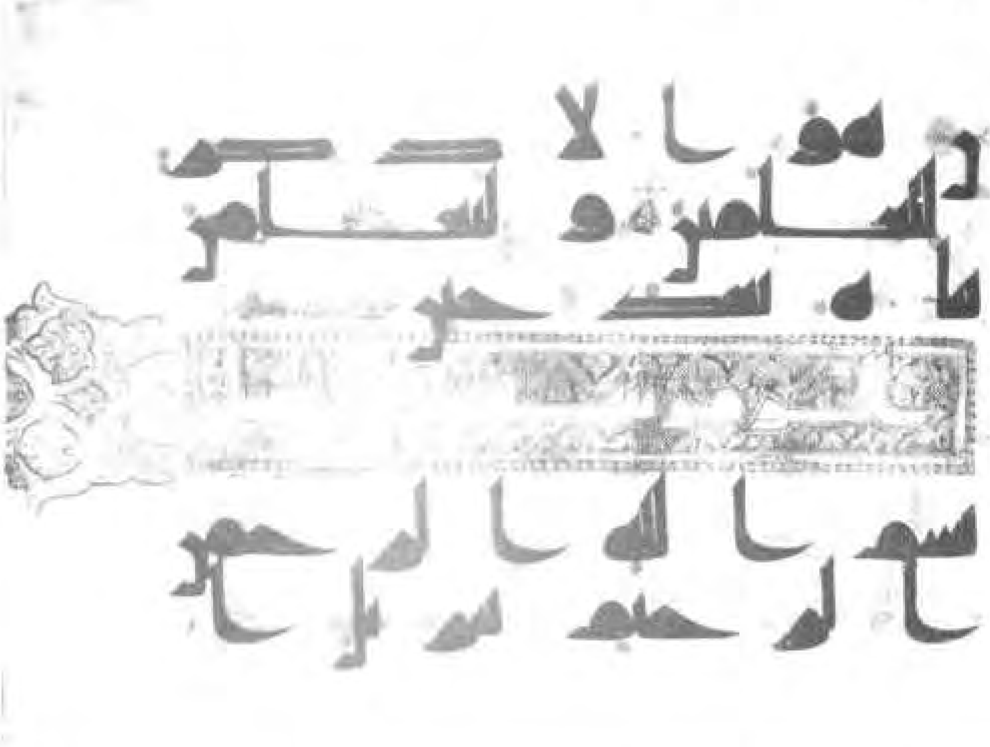
و عاشرۃ) بھی متن سے جہاں وہ پہلے ہوتے تھے ہٹا کر حاشیے میں قائم کر دیے گئے۔ اس جدت کا سہرا، از روے روایت، بصرے کے نصر بن عاصم اللیثی (متوفی ۸۹ / ۹۰ھ) کے سر ہے۔ خامسۃ کی علامت عام طور پر حرف ہ پر مبنی ہوتی تھی جس کی عددی قیمت بحساب ابجد ۵ ہوتی ہے، اور کبھی کبھی اسے ایک چھوٹے سے سیاہ مربع حلقے میں ایک سرخ الف بنا کر یا پھول بنا کر ظاہر کیا جاتا تھا۔ عاشرۃ کی علامت کے لیے اس سے زیادہ بڑے پھول یا زیادہ بڑے مربع میں آیت کا عدد لفظوں میں یا ابجد کے شمار کے مطابق ہندسوں میں لکھ دیا جاتا تھا۔ حاشیے کی مزید آرائشیں پھولوں کے نقشوں اور چوکھٹے والی دوسری تزیینی شکلوں کی صورت میں ہوتی تھیں جن سے قرآن کے مختلف حصے، مثلاً ساتواں، تیسواں یا ساٹھواں، ظاہر کیے جاتے تھے اور علاماتِ آیاتِ سجدہ بھی اسی طریق سے ظاہر کی جاتی تھیں۔ ایک اور خصوصیت بھی تھی جو اگرچہ مخصوص تزیینات قرآنی میں شامل نہ تھی، لیکن اس کے باوجود قرآن کے ابتدائی نسخوں کی چمک دمک اور رونق میں اضافہ کرتی تھی۔ متنِ قرآنی کے صامت حروف (consonant) تو تقریباً ہمیشہ سیاہ روشنائی میں لکھے جاتے تھے، مگر حرکات و اعراب جو ان پر لگائے جاتے، مثلاً ہمزہ، تشدید اور دیگر علامات، انھیں تمیز کے لیے شوخ رنگوں میں لکھتے تھے، اور فتحہ، کسرہ اور ضمہ تو قریب قریب ہمیشہ ہی سرخ ہوتے تھے۔

دوسری صدی ہجری کے اواخر سے تیسری صدی تک سورتوں کی ابتداء کی آرائشی دھاریوں کو زیادہ چوڑا بنانے لگے اور ان کے بیچ میں سورۃ کا نام اس طرح سے لکھا جانے لگا کہ الفاظ کے ارد گرد پتوں کے مختلف نمونے بنا دیے جاتے (شکل ۲)۔ اب رنگ زیادہ تر سنہری ہو گئے، نیلے اور سیاہی مائل بھورے رنگ (sepia) کم استعمال ہونے لگے۔ کبھی کبھی سبز رنگ بھی کام میں لایا جاتا تھا اور ڈیزائن کے نیچے کا پس منظر یعنی رَقّ (parchment) کی سفیدی بڑی حد تک نظر آتی تھی۔

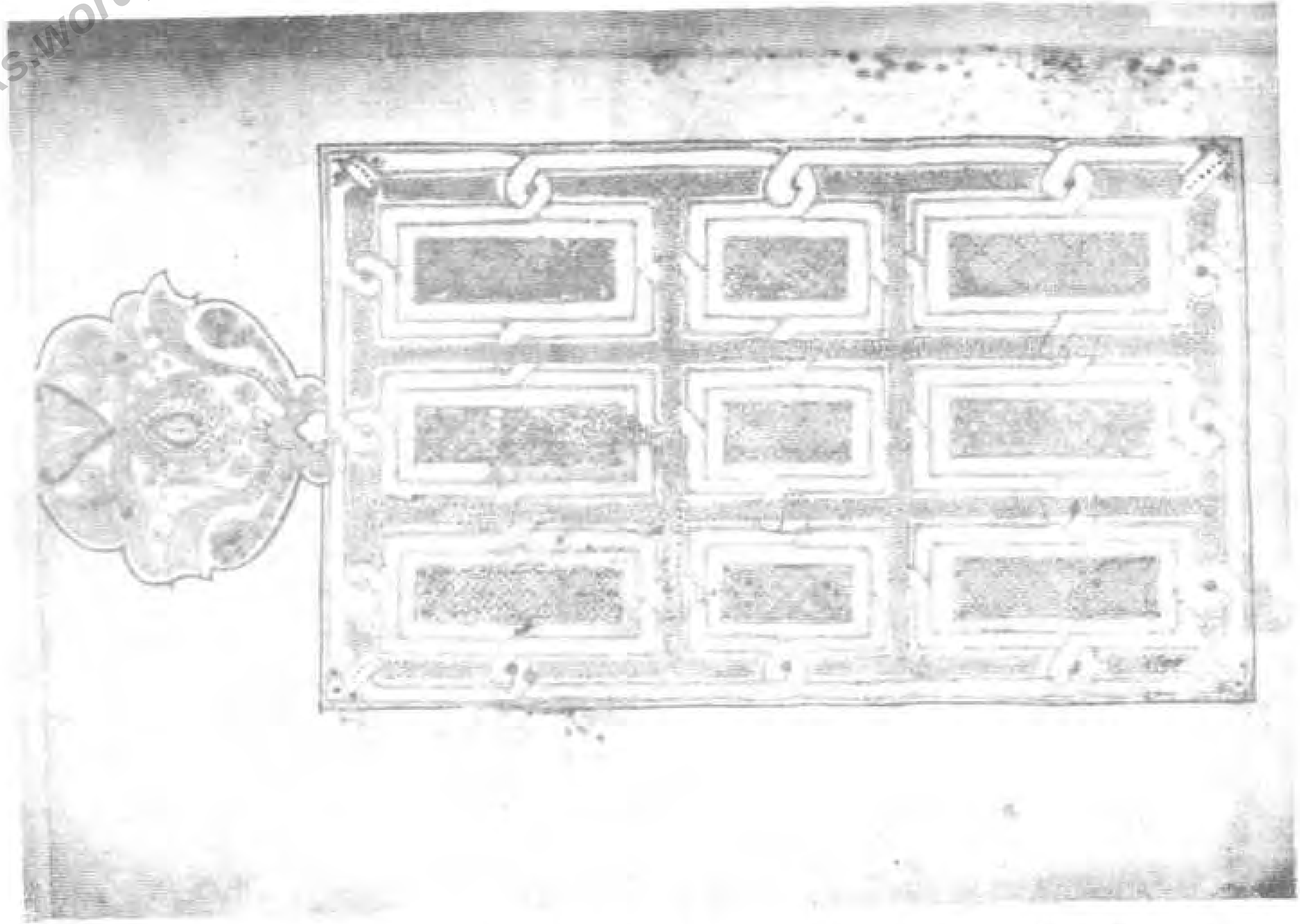
تیسری صدی ہجری کے آواخر یا چوتھی صدی (نویں یا دسویں میلادی) میں بہت سے مخطوطات کے اندر پورے صفحے آرائش کے نظر آتے ہیں، بلکہ اکثر کتاب یا اس کے کسی جزء کی ابتداء اور انتہا پر دو دو صفحے مُزَیّن و مُذَہّب ایک دوسرے کے مقابل میں دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں چھوٹی مستطیل شکلیں بنی ہوتی ہیں، جن میں خالص مجرّد اور خیالی نقوش نظر آتے ہیں اور عموماً ان میں کسی نہ کسی طرح کے خطوط مشابک کا امتزاج ہوتا ہے (شکل ۳)، مگر مضلّع (چھوٹے چھوٹے الماسی ڈیزائن کے متکرّر) نقش (diaper) بھی ملتے ہیں جو گُل بوٹوں سے لبریز ہوتے ہیں یا ان کی مختلف شقّوں میں ریزہ ہاے خاتم کاری سے مشابہ غیر مربع شکلیں (tassarae) یا صرف نقطے پائے جاتے ہیں۔ یہ صفحات اسی زمانے کی جلد بندی سے مشابہ ہیں (ملاحظہ ہو مقالۂ تجلید)۔ گمان کیا جاتا ہے کہ ان نقوش کا نقشہ جلد بندی ہی سے لیا گیا ہے: گو جلد بندی میں طلاکاری کی وہ شان نہیں جو صفحاتِ کتب میں ہے۔ پورے صفحے کی مستطیل آرائشوں میں جلدوں کی طرح حاشیے کے بیل بوٹے بھی موجود ہیں، جو ہمیشہ اسی موضوع کی مختلف شکلوں میں صورت پذیر ہیں۔ یہ مجرد (یعنی تصویروں سے خالی) نقش جو مسلمانوں نے پیدا کیے گویا مبلّغانِ انجیل کی اس نقاشی یا دوسری مذہبی تصاویر کے نظیرے تھے جو مسیحیوں کی انجیل یا بائبل کے مخطوطات کے آغاز میں پائی جاتی تھیں۔



[illegible] (Freer Gallery of Art) [illegible]

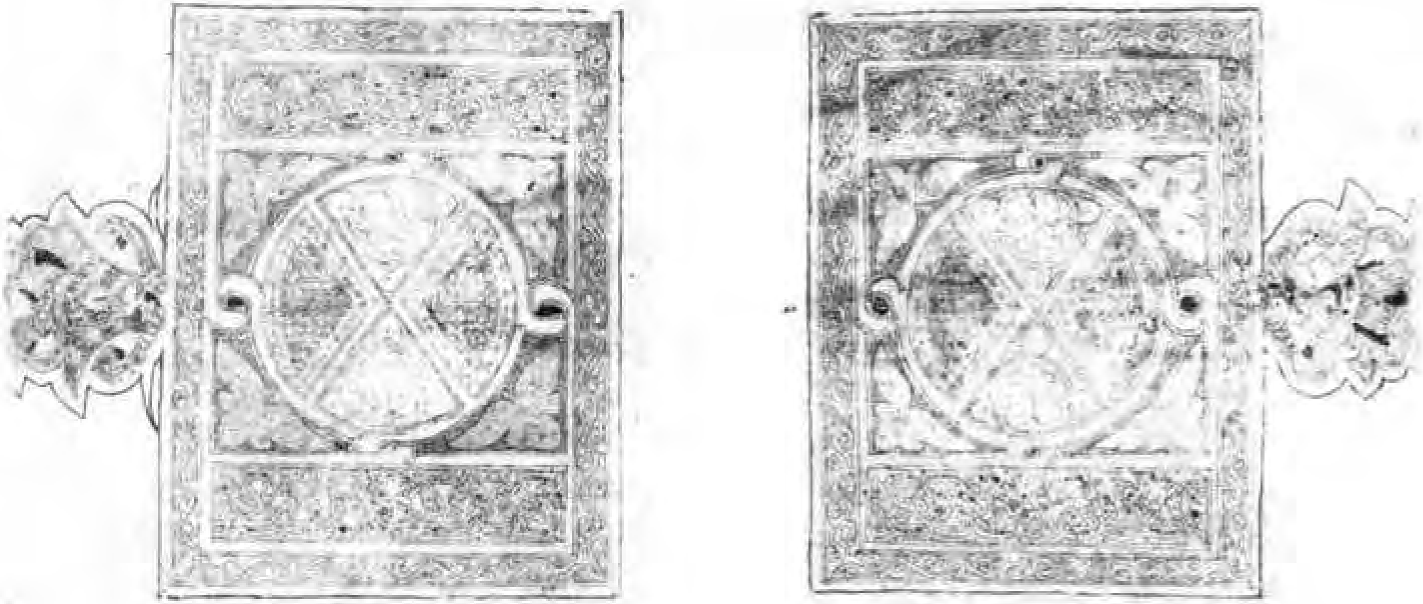


[illegible]

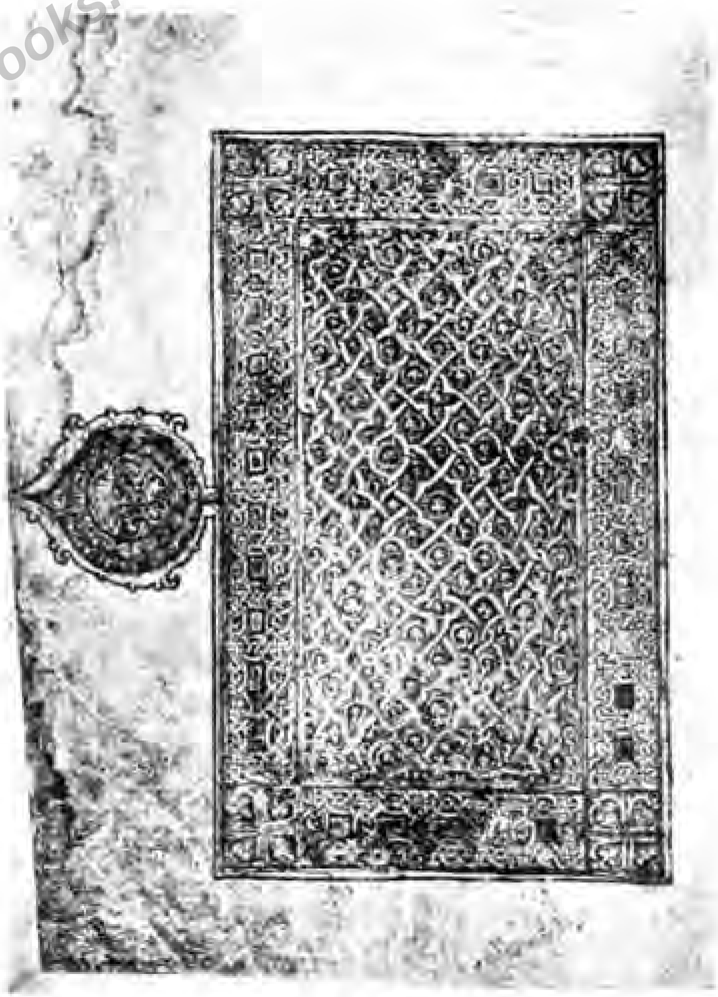


[illegible]

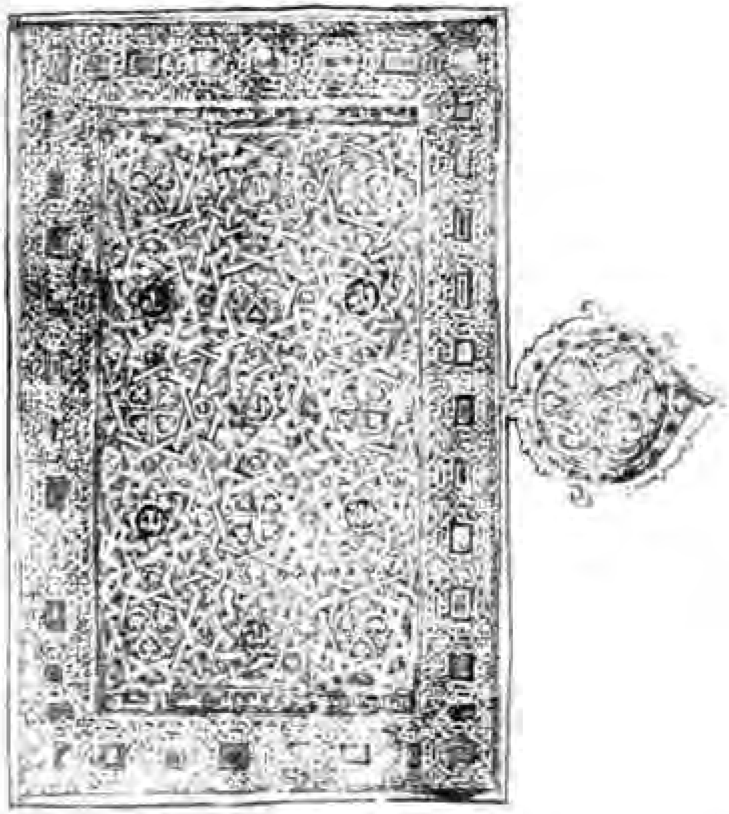
[illegible]



شکل (۳) ۔ مجلد نسخۂ قرآن کی دوہری لوح : ایران ' چوتھی صدی ہجری (دسویں میلادی)؛ واشنگٹن ' معرض فریر ' شمارہ ۳۶,۲۵ و ۳۳,۲,۱ ۔



شکل [illegible] [illegible] قرآن کی لوح [illegible]
[illegible]
(A Survey of Persian Art [illegible]



شکل [illegible] ایک ایرانی نسخۂ قرآن کی لوح [illegible] مورخہ [illegible]
[illegible] میوزیم Add. 7214 بحوالہ A Survey of
(Persian Art)

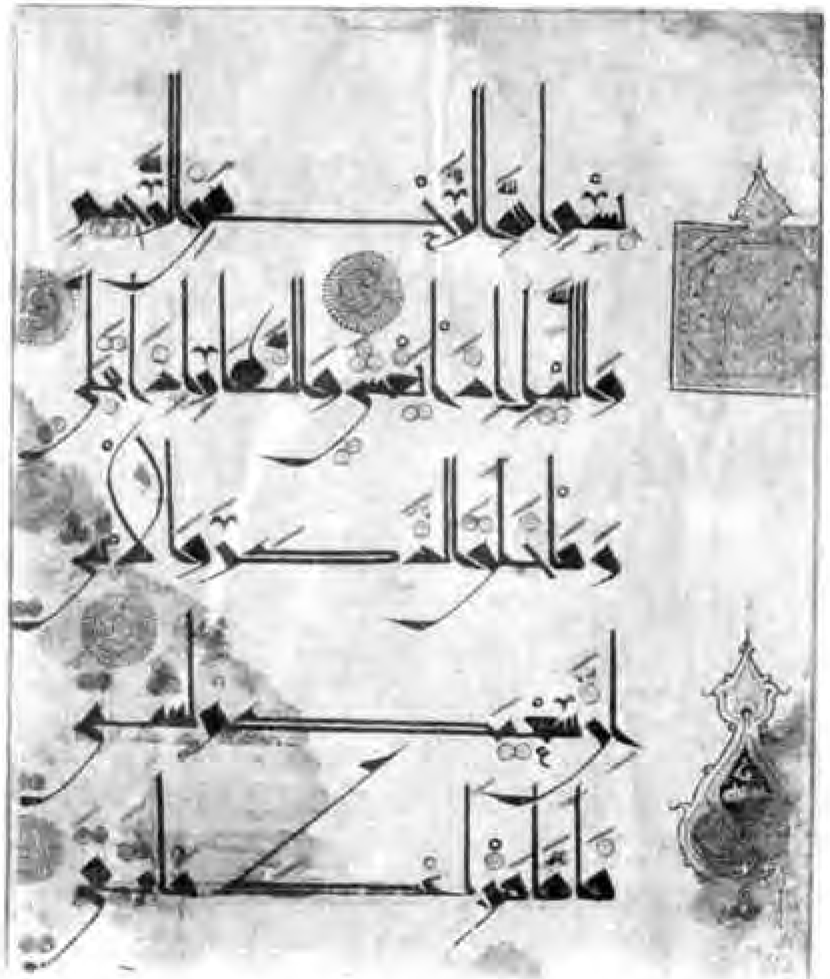
جس فنی اسلوب کا اب تک ذکر کیا گیا ہے وہ عباسی عہد کے انتہائی عروج اور زمانۂ زوال کے آغاز کا امتیازی نمونہ ہے۔ خلافت بغداد کے زوال کے ساتھ ہی ساتھ مختلف علاقوں کے خاص خاص فنی اسلوب پیش پیش آنے لگے جن کی وجہ سے کتابوں کی تذہیب کے فن میں تنوع پیدا ہو گیا۔ یہ عظیم تغیر چوتھی صدی ہجری / دسویں میلادی میں ظاہر ہوا۔ اس انقلابی ترقی کا ایک بڑا مرکز ایران اور بالخصوص خراسان تھا۔ یہاں بلند زاویہ دار (angular) کوفی خط نئے انداز میں ظاہر ہوا اور بتدریج پہلے کی نسبت زیادہ کثرت سے کاغذ پر لکھا جانے لگا (قرآن مجید کا کاغذ پر لکھا ہوا پہلا معلوم نسخہ ۳۶۱ھ / ۹۷۲ء میں تحریر ہوا)۔ اب صفحے عموماً ارتفاع میں زیادہ اور عرض میں کم ہونے لگے اور اس وقت سے مسلمانوں کے تقریباً تمام مخطوطات اور کتابوں کی شکل یہی ہو گئی۔ قریب قریب تمام آرائشیں سنہری ہونے لگیں۔ نقش و نگار کے ڈیزائن کا خاکہ سیاہ روشنائی سے تیار کیا جاتا تھا۔ پس منظر کے ایک حصے کو سیاہی سے نقطہ کاری یا خطوط کشی سے بھر کر دیا جاتا تھا یا سنہری رنگ کو رگڑ کر کبھی اور رنگ (عموماً زیادہ سرخ رنگ) میں تبدیل کر دیا جاتا اور اس آرائش کے اندر رَق (جھلی) یا کاغذ کی سفیدی بہت کم جھلکتی تھی۔ نقش و نگار کے ڈیزائن روز بروز زیادہ پیچیدہ ہونے لگے، خصوصاً ان پورے صفحوں کی آرائش کے اندر، جو مخطوطات کے آغاز و اختتام میں لگائے جاتے تھے۔ یہ خصوصیت خاص طور پر جالبِ نظر ہے، کیونکہ اس زمانے میں بالعموم متعدد ایسے مزین صفحے مخطوطات کی ابتدا میں لگائے جانے لگے (شکل ۴، ۵ اور ۶)۔ سورتوں کے نام، حاشیے کی آرائشیں اور ہر آیت کے آخر میں چھوٹے چھوٹے ستارہ نما پھول اب زیادہ متحد اور یک شکل ہونے لگے اور پورا صفحہ زیادہ مکمل اور منظم نظر آنے لگا۔ خامسۃ اور عاشرۃ کی علامات اور وہ آرائشی مربعے جن میں سورت کا مکی یا مدنی ہونا لکھا جاتا تھا اور آیات سجدہ کے نشانات ان سب کو ایسی شکل دی گئی اور ان پر ایسا خوبصورت کام ہوا گویا عروسِ قرطاس نے زیورِ اقبال پہنا ہے۔ ان میں اجزائے نقوش یا رنگ احتیاط اور کفایت سے استعمال ہوئے (شکل ۷)۔ یہ اسلوب ساتویں صدی ہجری (تیرھویں میلادی) کے اوائل کے متعدد سالوں تک برابر مقبول رہا؛ بعض نفیس ترین صفحات ایران کے عہدِ سلجوق سے دستیاب ہوئے ہیں۔

سرلوحوں (frontispieces) کے اہم ڈیزائنوں کے ارتقاء کی ابتدائی صورت یہ تھی کہ سونے کی زمین پر متشابک سفید دائروں کا ایک سلسلہ نظر آتا تھا، لیکن پانچویں صدی ہجری (گیارھویں میلادی) کے آغاز سے اُن کے بجائے پورے صفحے پر دیدہ ریزی اور محنت سے متشابک نقوش یا اشکالِ ہندسی کو زرِ حل سے بنایا جانے لگا، جن سے چھوٹے چھوٹے نیلے ستاروں کا ایک سلسلہ بن جاتا تھا اور ان سارے نقوش کو چاروں طرف حاشیے سے گھیر دیا جاتا تھا، جو ایسا معلوم ہوتا تھا گویا اُس پر بیل بانی ہوئی ہے۔ ان ستاروں میں اور صفحے کے گوشوں کی آرائش میں اللہ، للہ، محمد اور دوسرے مختصر کلماتِ تسبیح و تمجید نیلی زمین پر سونے کے حروف سے لکھے جاتے تھے (شکل ۵، ۶)؛ علاوہ بریں حاشیے کے اندر اور بھی چھوٹے چھوٹے ایسے رنگین نقوش ہوتے تھے کہ گویا جواہر پارے جڑے ہیں۔ بعض اوقات صدر کتاب کی پہلی تزیینی لوح میں کسی آرائشی انداز سے آیات کی تعداد بھی لکھ دی جاتی تھی۔ جگہ پُر کرنے کا مقبول عام طریقہ یہ تھا کہ بل کھاتی ہوئی شاخوں

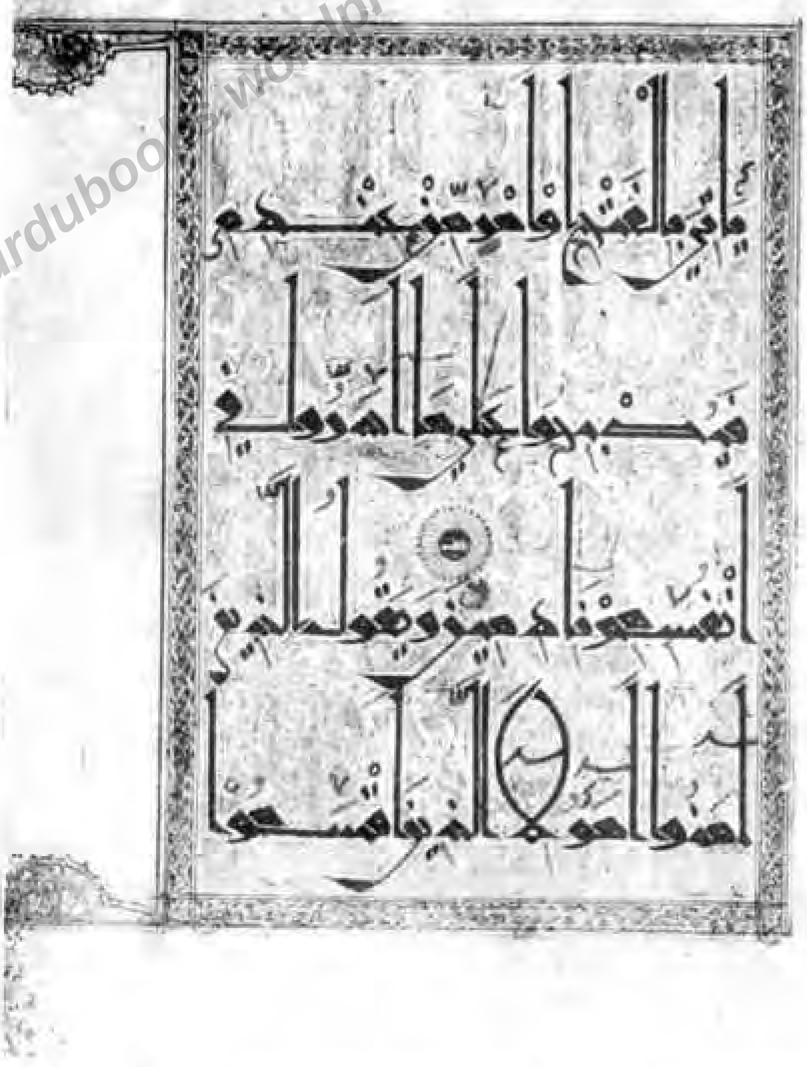
پر "طرازِ عربی" ("ارابسک") کی پھول پتی بنا دی جاتی تھی؛ چنانچہ مثال کے طور پر سورتوں کے عنوانوں کے لیے پس منظر کا ڈیزائن عام طور پر ایسا ہی ہوتا تھا۔ پانچویں صدی ہجری (گیارھویں میلادی) کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری (بارھویں میلادی) کے قرآنوں کی ابتدائی تزیینی لوحوں میں بعض ایسے بے نظیر "طرازِ عربی" کے نقش و نگار موجود ہیں کہ ان سے حسین تر اور دقیق تر ڈیزائن ایران میں ایجاد نہیں ہوئے اور جنھیں آیۃٌ فی الفن تصور کرنا چاہیے۔ پتوں کا نقشہ نہایت خوب بنایا گیا ہے اور ان کے کناروں کو اکثر سفید کر دیا گیا ہے تا کہ ان کی شکلوں سے لچک اور نرمی جھلکنے لگے اور ان کی لمبی لمبی نوکیں ایک طرف کو موڑ دی گئی ہیں۔ مخطوطات کے شروع میں اور آخر میں پورے صفحے کے جو مستطیل تزیینات ہیں اُن میں رسمی طرز پر ڈھلے ہوئے (stylized) پتے اور پھول نسبتاً بہت کم بنائے جاتے تھے، لیکن اس زمانے تک بھی وہ حاشیوں کے نقشی گلابوں میں برابر نظر آتے تھے، جو روز بروز زیادہ رسمی طرز پر ڈھلے ہوئے اور گول شکل کے ہوتے جا رہے تھے؛ لیکن جگہ پُر کرنے کے عام طریقے یہی تھے کہ 'عربی طرز' کے نقوش بنا دیے جائیں یا کتبات لکھ دیے جائیں۔ آرائش کا ایک نیا طریقہ، جو چوتھی صدی ہجری (دسویں میلادی) کے وسط میں شروع ہوا، اصل متن کے بین السطور کو سجانا تھا۔ اس آرائش میں پھولوں، مار پیچ اور مرغولوں کے وافر ڈیزائن سیپیا (sepia) کے مرخی مائل مرکب سے بنائے جاتے تھے، مگر ان کے رنگ ہلکے رکھے جاتے تھے۔ انھیں عبارت کے گرد ایسے طریق سے سجایا جاتا تھا کہ ایک تنگ سفید پٹی سی آرایش سے خالی رہتی تھی جو اس بیرونی تزیین اور عبارت کے بیچ میں حائل کا کام دیتی تھی۔ یہ ڈیزائن پانچویں صدی ہجری (گیارھویں میلادی) اور چھٹی صدی ہجری (بارھویں میلادی) میں زیادہ نمایاں اور واضح ہو گئے (شکل ۸)۔

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں میلادی اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں میلادی میں جن دنیوی، غیر مذہبی مخطوطات کی نہایت نفیس تذہیب کی گئی تھی ان میں سے آج بہت کم محفوظ ہیں۔ ان میں سے نفیس ترین مخطوطوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تقوی اور قدامت پسندی کے موانع نسبتاً کم ہو جانے کی وجہ سے تذہیب کا یہ کام شاید زیادہ شوخ اور زیادہ تخیّلی اسلوب کے ماتحت مکمّل کیا گیا ہے۔ یہ بات بالخصوص اس طریقِ کار سے ظاہر ہوتی ہے جس کے مطابق ہندسی اشکال کو پھول بوٹوں سے پُر کیا گیا ہے۔

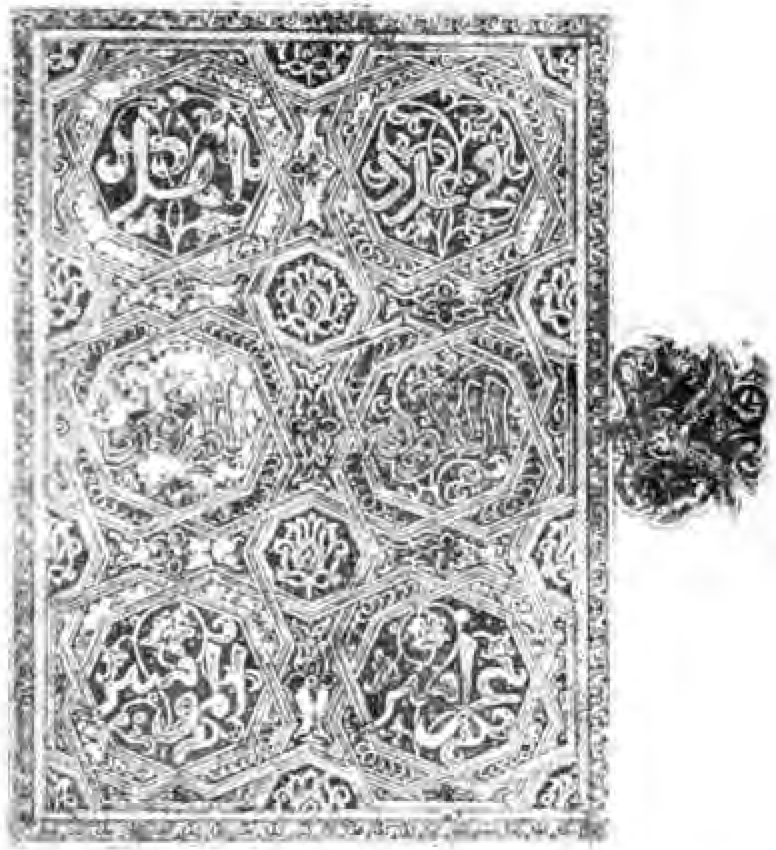
آرائش کتاب کا وہ انداز جو سامانی، غزنوی اور سلجوقی عہد سے مخصوص تھا، عراق کے فنِ کتاب سازی پر بھی اثر انداز ہوا۔ یہ بات ایک نسخۂ قرآن سے مشاہدے میں آ سکتی ہے جس پر مقامِ کتابت بغداد اور تاریخ ۳۹۱ھ / ۱۰۰۰ء درج ہے اور خاتمۂ نسخہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کتابت مشہور خطّاط علی بن ہلال (المعروف بہ ابن البوّاب) نے کی اور چونکہ وہ مُذہّب بھی تھا اس لیے غالباً نسخے کی تذہیب بھی اسی نے کی ہوگی۔ ہمارے علم میں یہ سب سے پہلا قرآنی نسخہ ہے جو خطِّ نسخ میں لکھا گیا۔ رنگوں کے تنوّع اور مختلف پورے صفحے کی تزیینات کے اعتبار سے یہ نسخہ اور نسخوں سے باثروت تر (richer) اور ممتاز تر ہے اور گو اس میں سخت باقاعدہ ہندسی اشکال پر انحصارِ کار کم رکھا گیا ہے تاہم مختلف جسامت کے متشابک دائروں یا مثمّنوں کے سلسلے کو اس میں بھی ترجیح دی گئی ہے (شکل ۹ و ۱۰)۔ اس میں نمایاں اور برجستہ طریق پر



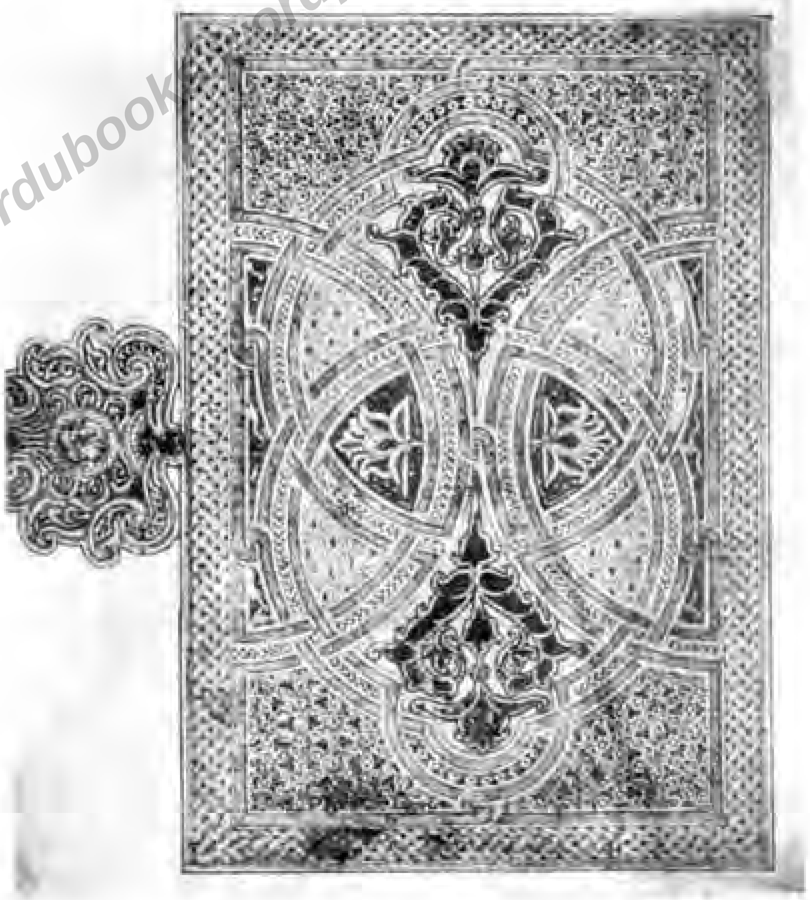
شکل (۷)۔ ایک قرآنی مخطوطے کا صفحہ، جس کے حاشیے پر طلائی تذہیب ہے (علامات مکیۃ و خامسۃ)؛ ایران، پانچویں صدی ہجری (گیارھویں میلادی)؛ واشنگٹن، معرض فریر، شمارہ ۲۹،۷۰۔



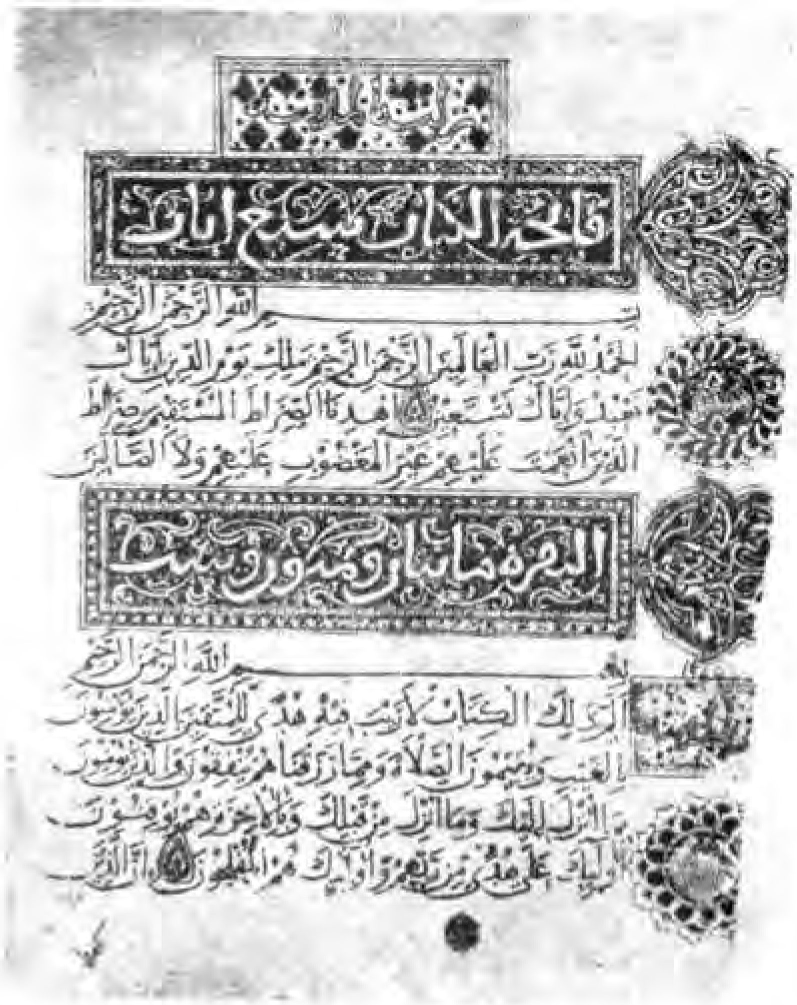
شکل (۸)۔ ایک قرآنی مخطوطے کا صفحہ، جس میں متن کے گردا گرد سیپیا سے آرائش کی گئی ہے؛ ایران، پانچویں چھٹی صدی ہجری (گیارھویں۔ بارھویں میلادی)؛ واشنگٹن، معرض فریر، شمارہ ۳۹،۵۶۔



شکل (۹) - آرائشی لوح پر" جن میں آیت کے شمار کا خلاصہ دیا ہے؛ یہ قرآن مجید کاغذ پر لکھا ہے اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اسے بغداد میں علی بن ہلال المعروف بہ ابن البوّاب نے ۳۹۱ھ / ۱۰۰۰ء میں لکھا تھا؛ ڈبلن: کتب خانہ سر چیسٹر بیٹی (Sir Chester Beatty) (از روے رائس D. S. Rice)؛ الفاظ بظاہر یہ ہیں: فی عدد آی الکوفہ المروی عن امیر المؤمنین ۔ ادارہ۔



شکل (۱۰) - قرآن مجید کے آخر کے آرائشی صفحات؛ کہا جاتا ہے کہ یہ نسخہ ۳۹۱ھ / ۱۰۰۰ء میں ابن البوّاب نے بغداد میں لکھا؛ وہی مخطوطہ جس کا ذکر شکل (۹) میں ہوا ہے؛ ڈبلن: کتاب خانہ چیسٹر بیٹی (از روے رائس)۔



فاتحة الكتاب سبع آيات

بسم الله الرحمن الرحيم

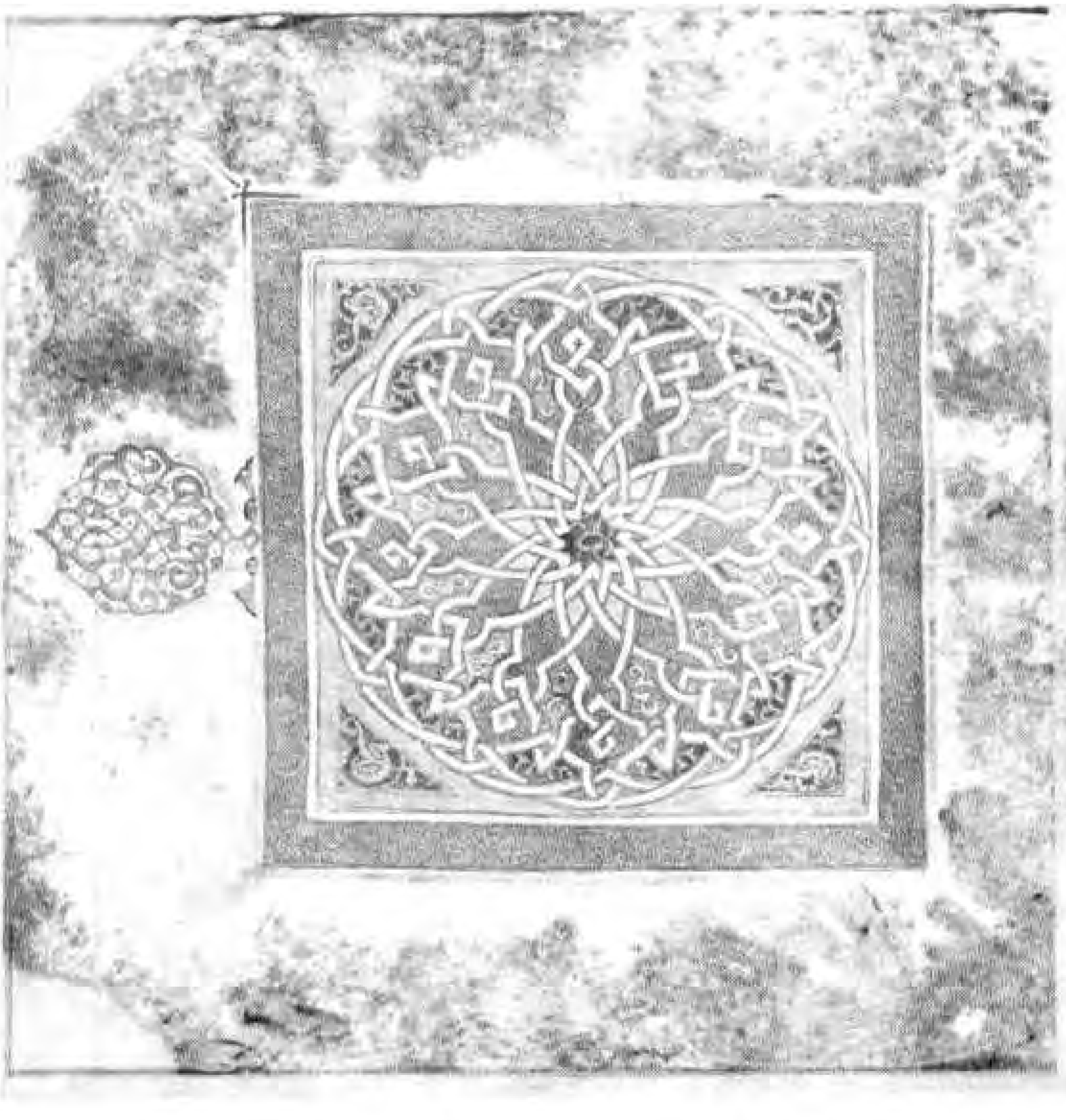
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك
نعبد وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

البقره مائتان وثمانون وست

بسم الله الرحمن الرحيم

الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون
بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون
أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون الم

شکل (۲۰) قرآن مجید کے متن کا ایک مخطوطہ جس کو [illegible]
[illegible] ابن البواب نے [illegible]
[illegible] مخطوطہ [illegible]
[illegible]



[illegible]

’’طرازِ عربی‘‘ (’’ارابسک‘‘) کے نقوش استعمال کیے گئے ھیں، اس طرح سے کہ اکثر ان کا اور چھوٹے نمونوں کے نقوش کا باھمی تضاد واضح طور پر نظر آتا ھے ۔ اس دور میں بھی عباسی عہد کے قرآنوں کی طرح، جو رَقّ (جھلّی) پر لکھے جاتے تھے، اس نسخے کے ھوامش (حواشی) پر پیچیدہ گل کاری کی گئی ھے لیکن چند صورتوں میں اس آرائش کے ترکیبی اجزاء کو رسمی طریق پر ڈھالنے (stylization) کا رجحان واضح ھے (شکل ۱۱)۔

افسوس ھے کہ ھمیں اب تک فاطمی دور کے نفیس و بدیع قرآنی نسخوں کا کچھ علم حاصل نہیں ھو سکا ۔ پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی میلادی اور چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی میلادی میں مسلمانانِ مصر کی فن کاری کا انداز عبرانی بائبلوں سے، جن کی کتابت مصر میں ھوئی، یا ان اسلامی ملکوں کے قرآنی نسخوں سے لگایا جا سکتا ھے جو فاطمیوں کے مصر سے وابستہ تھے؛ مثلاً ملکِ یمن کے ان مصاحف سے جن کی کتابت اس دور میں ھوئی جب یمن صُلَیحیوں کے زیرِ تسلط تھا ۔ قرآن کے ایک یمنی نسخے کی، جو اب استانبول میں موجود ھے، کتابت تو ۴۱۷ھ / ۱۰۲۶ء میں مگر اس کے بعض اجزاء کی تزیین و تذھیب ۴۵۳ھ / ۱۰۶۱ء میں ھوئی ۔ اسے دیکھنے سے پتا چلتا ھے کہ فاطمی تذھیب عراقی تذھیب سے اثر پذیر ھوئی ۔ اس یمنی قرآن کے کاملاً مزیّن و مذھّب صفحات سے ثابت ھوتا ھے کہ اس ابتدائی زمانے میں تذھیب کا فن دنیاے اسلام کے دور دست علاقوں میں بھی بہت اونچے درجے تک پہنچ چکا تھا ۔

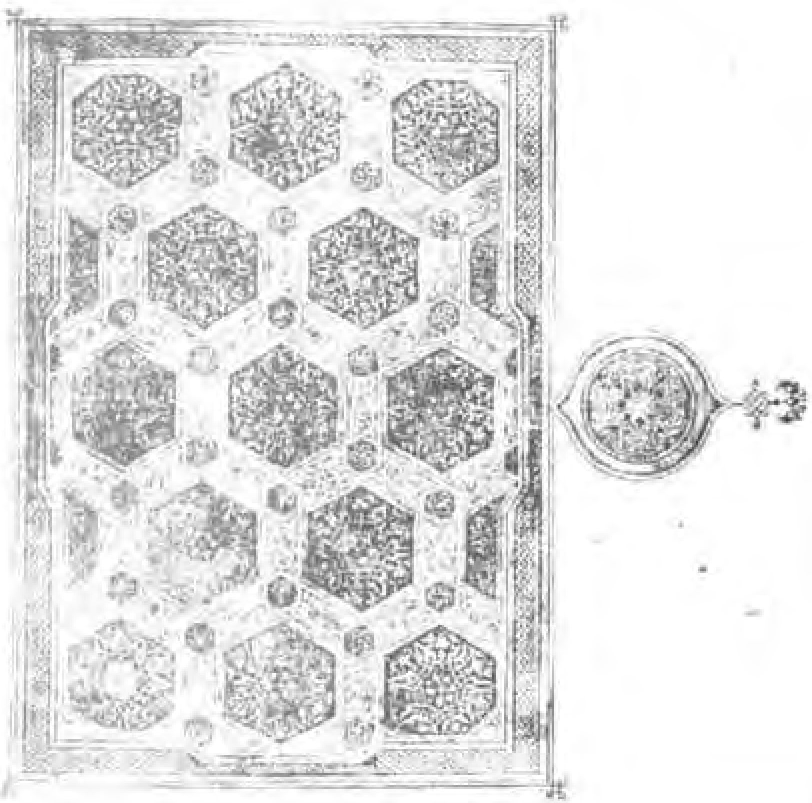
المغرب کے قرآنی مخطوطات کی تذھیب سے ظاھر ھوتا ھے کہ وھاں کا اپنا ایک خاص طرز ھے، بعینہ اس طرح جس طرح ان مصاحف کا رسمِ خط بھی انھیں کے ساتھ مخصوص ھے ۔ ان کے اوراق ساتویں صدی ھجری (چودھویں میلادی) تک رَقّ (جھلّی) کے ھیں، ان کی ھیئت اکثر مربع ھے اور تقطیع بڑی نہیں ۔ پورے صفحے کی آرائش میں متشابک دائروں اور مربعوں کے سلسلوں کی بھرپور نمائش کی گئی ھے ۔ اس آرائش میں طلائی رنگ غالب ھے اور نقوش کے نیچے رَقّ کی زمین کی سفیدی ڈیزائنوں میں خاص طور پر اھمّ مقام رکھتی ھے (شکل ۱۲) ۔ قدیم تر مخطوطات میں متن ایسے قالب (فریم) سے محدود ھے جو طناب نما یا کسی اور شکل کا ھے اور حاشیوں میں گل بوٹوں کا مروّج ڈیزاین اختیار کیا گیا ھے ۔ پانچویں صدی ھجری / گیارھویں میلادی اور چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی میلادی سے شروع کر کے حاشیوں کی آرائش کے لیے طلائی ’’عربی طراز‘‘ (ارابسک) استعمال کیا گیا ھے۔

المغرب کی تذھیب کے متعلق ابھی بہت کم چھان بین ھوئی ھے اور غالباً مراکش اور تونس کی جوامع و مدارس کے کتاب خانوں میں ھمارے لیے ابھی تک بڑی بڑی نادر اور مُدھِش چیزیں موجود ھیں۔

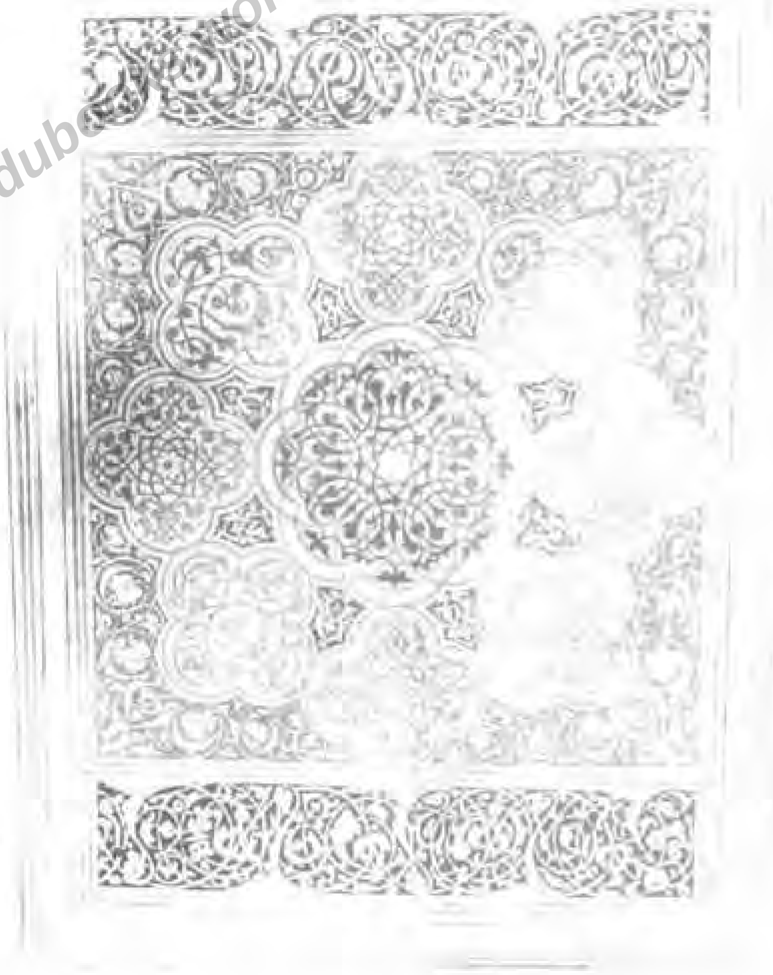
ساتویں صدی ھجری (تیرھویں میلادی) میں پوری اسلامی دنیا کے اندر تذھیب کے فن میں پھر تغیر رونما ھوا ۔ ایران میں نیا اسلوب اس وقت نمودار ھوا جب نومسلم ایلخانی خاندان کے ایک مغولی سلطان (اولجایتو خدا بندہ) نے مذھبی سرگرمی یوں دکھائی کہ بڑی بڑی تقطیع کے ضخیم و حجیم مصاحف تیار کرنے کا حکم دیا جن میں سے ھر ایک تیس تیس جلدوں پر مشتمل تھا، قرآن کے ان نسخوں کی کتابت ۷۰۳ھ اور ۷۱۳ھ (۱۳۰۴ء اور ۱۳۱۳ء) کے درمیان بغداد، موصل اور ھمدان میں ھوئی ۔ ان کے شروع میں مزیّن اور منقّش ابتدائی صفحات کا ایک بڑا سلسلہ نظر آتا ھے، جن میں انواع و اقسام کے ڈیزائن، نت نئی اشکالِ ھندسی پر مشتمل، کمال

احتیاط سے بڑے پیمانے پر کھینچے گئے ہیں اور ان کو ''طرازِ عربی'' کے نقوش اور مشابکات سے پُر کیا گیا ہے اور ان کے اندر کہیں کہیں مختصر سے کلماتِ مقدسہ بھی خطِ ثُلُث میں لکھے گئے ہیں۔ یہ ڈیزائن یا تو کسی مرکزی آرائش کے گرد ترتیب دیے گئے ہیں (centralized compositions) (شکل ۱۳) یا انہیں بیل بوٹوں اور نقوشِ طرازِ عربی کے سلسلوں میں تمام صفحے پر پھیلا دیا گیا ہے: گویا دیباے زریں کے ٹکڑے صفحات پر بچھا دیے گئے ہیں (شکل ۱۴)۔ متنِ قرآنی خطِ ثُلُث میں بڑے بڑے حروف میں لکھا گیا ہے اور بہت سی صورتوں میں اس کی زمین آرائشی نقش و نگار سے معمور ہے، جو بشکلِ طرازِ عربی ازہار و ریاحین پر مشتمل ہیں یا کسی اور نمونے کے ہیں۔ اس پورے ڈیزائن کے گردا گرد ایسے حاشیے ہیں جن کے آرائشی صفحے (panels) صفحے کے اوپر اور نیچے کی جانب زیادہ عریض ہیں اور حاشیے پر نکلے ہوے شمسے (roundels) بھی بنا دیے گئے ہیں۔ مذہب ان میں پہلے کی طرح بیشتر سنہری ہی رنگ استعمال نہیں کرتا، بلکہ دیگر انواع و اقسام کے رنگ بھی کام میں لاتا ہے۔ خالص نظر فریب بھڑک کے اعتبار سے ان مصاحف کا شمار دنیا کے ان بہترین مذہّب نسخوں میں ہے جنکی تذہیب و تزیین بغایت موثر اور کارگر طریق سے ہوئی۔ جو مخطوطات بادشاہوں کے لیے نہیں لکھے گئے اور تقطیع میں چھوٹے ہونے کی وجہ سے ان کے تیار کرنے میں قیمتی سامان بھی کم خرچ ہوا اور جو بعض صورتوں میں اس قدر مقدس بھی نہ تھے ایسے متون کی تذہیب بھی بہت شاندار طور پر کی گئی: [آخرالذکر قسم کی ایک مثال [مجموعة الرشیدیه] ہے، جو رشید الدین فضل اللہ کی چار تصنیفات کا مجموعہ ہے] (مؤرّخ در ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) اور پیرس کے کتاب خانۂ ملّی میں موجود ہے۔ اس زمانے میں جس جدّت کا اضافہ ہوا (اقلاً یہ کہیے کہ اس کا استعمال زیادہ ہونے لگا) وہ لوحِ ملکِ کتاب ("book-plate" یا "ex-libris") ''برسمِ خزانۂ کتبِ فلاں'' تھی۔ عموماً یہ ایک مدوّر قرص یا اگر تقطیعِ کتاب مستطیل ہو تو عمودی، مستطیل تختی کی شکل کا ایک آرائشی نقش تھا جو صدرِ کتاب میں پہلے ورق کی جانبِ راست بنایا جاتا تھا اور اس میں اس مربّی کا، جس کی خاطر وہ نسخہ لکھا اور مزیّن کیا گیا، نام اور کچھ القاب ہوں تو القاب بھی لکھے جاتے تھے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ غریب خطّاط کو کوئی مربّی نہ ملتا تھا، چنانچہ ایسے مخطوطات بھی موجود ہیں جن میں اس تختی کا سنہری زمین والا مرکزی دائرہ بالکل خالی نظر آتا ہے (شکل ۱۵)۔

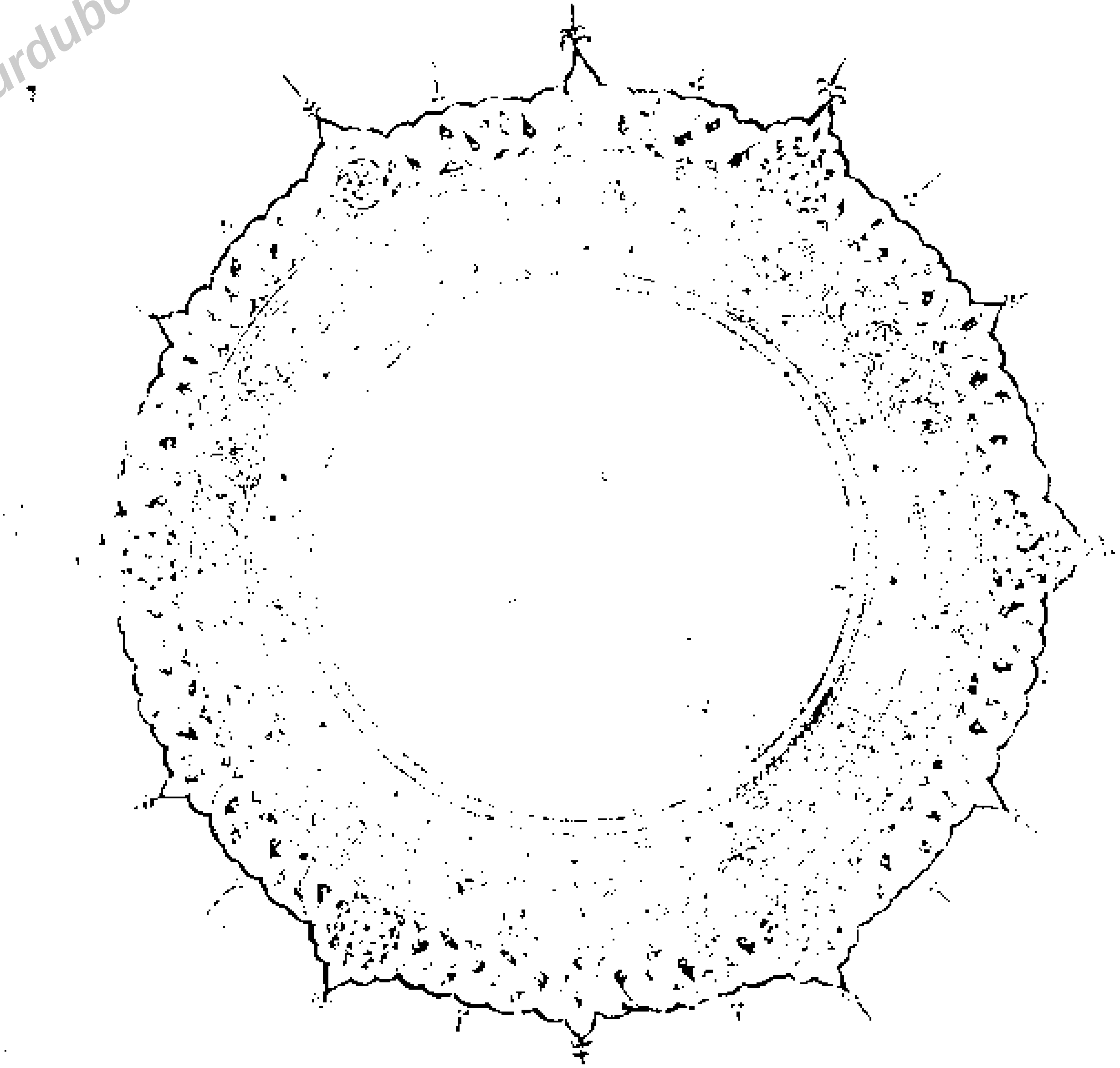
ایل خانی نسخہ‌ہاے قرآن جو ایران و عراق میں لکھے گئے ان کی شان و شوکت کی برابری صرف وہ بڑے بڑے مسجدی قرآن ہی کر سکتے ہیں جو مصر و شام کے مملوک سلاطین کے حکم سے لکھے گئے اور جو آج کل بیشتر قاہرہ کے کتاب خانۂ ملّی میں محفوظ ہیں۔ اس سلسلے کا آغاز اس قرآن سے ہوتا ہے جو سلطان حسن (۷۴۸ھ تا ۷۵۵ھ / ۱۳۴۷ء تا ۱۳۵۴ء) کے لیے کتابت ہوا؛ اس سلسلے کا اختتام اس خاندان کے خاتمے پر ہوا۔ بڑی تقطیع کے پورے صفحے کی تذہیب میں عام طور پر ستاروں کے ڈیزائن ہوتے تھے (شکل ۱۶)۔ اس زمانے کی جلد بندی میں بھی یہی ڈیزائن مستعمل تھا (ملاحظہ ہو مادّۂ تجلید، ص ۱۵۴) یا صُرّہ نما نقوش (ترنجوں) یا ہندسی اشکال کو مسلسل طور پر سجا کر رکھا جاتا تھا۔ چند مخطوطوں میں ایک اور بات بھی دیکھی گئی: مثلاً اس قرآن میں، جو سلطان شعبان (۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء) کے لیے مذہّب کیا گیا تھا، تذہیب



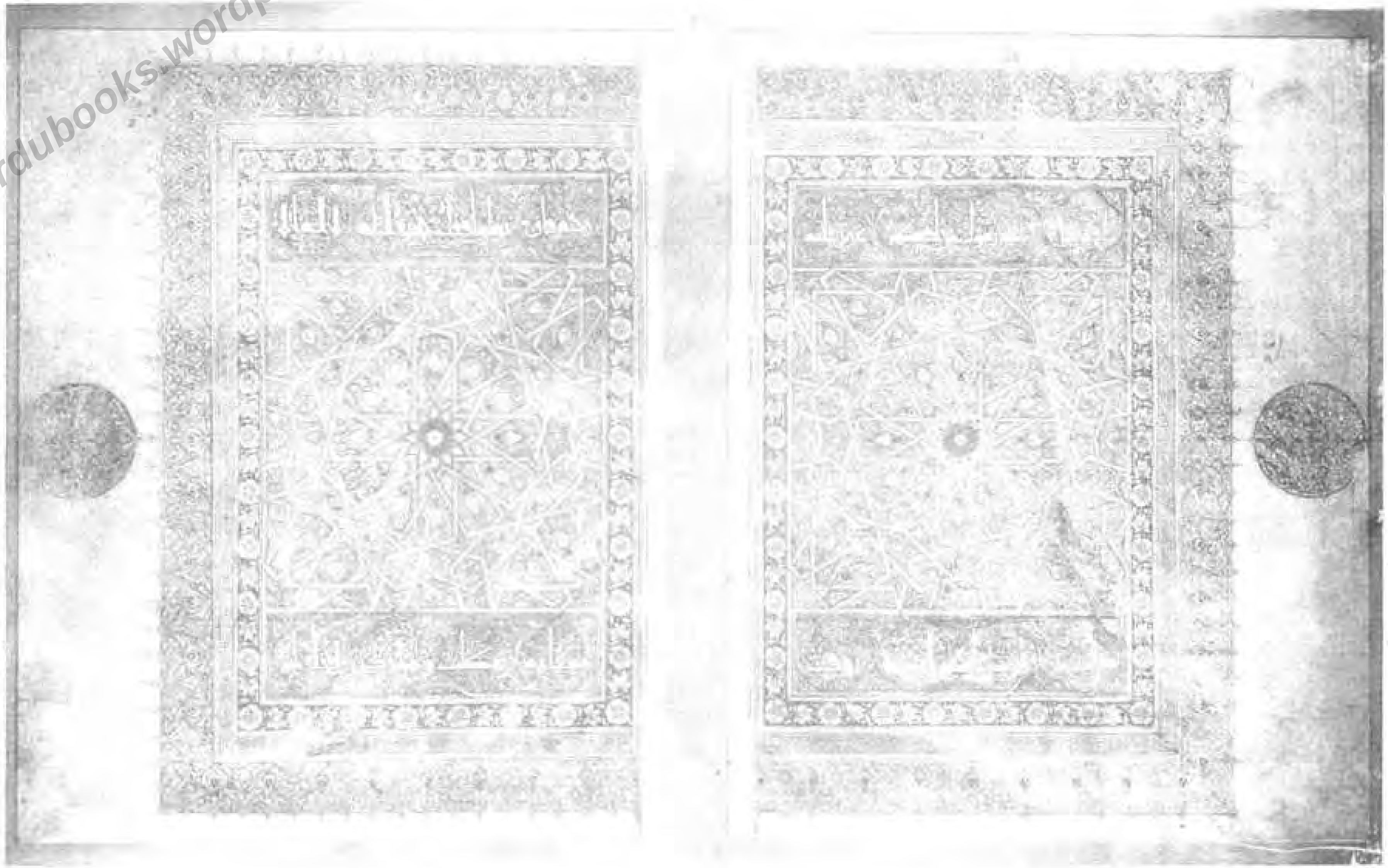
شکل (۱۳) ۔ قرآن مجید کے ایک جزء کے آغاز کا آرائشی صفحہ؛ یہ نسخہ ۷۱۳ھ/ ۱۳۱۳ء (دورِ ایلخانی) میں سلطان اولجایتو خدابندہ کے لیے ہمدان (ایران) میں لکھا گیا؛ قاہرہ، کتاب خانۂ ملی۔



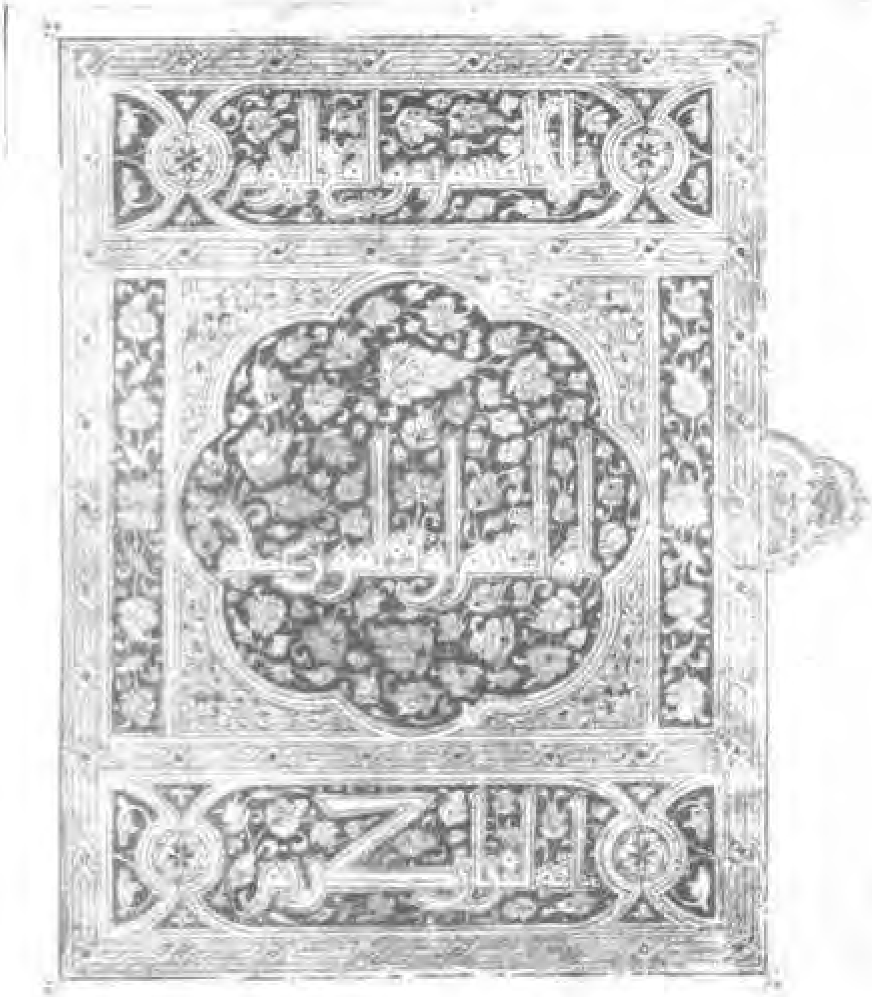
شکل (۱۴) ۔ قرآن مجید کے تیسویں جزء کے آغاز کا آرائشی صفحہ؛ یہ نسخہ ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء میں سلطان اولجایتو خدابندہ کے لیے موصل میں لکھا گیا (ایلخانی یا مملوک دور)؛ قاہرہ، کتاب خانۂ ملی۔



شکل (۵۹) ۔ شمسہ، جو [illegible] کے نام کے لیے تیار کیا گیا (لیکن اس میں نام لکھنے کی نوبت نہ آئی)؛ [illegible]
آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی)۔ [illegible]



شکل (۱۶) ۔ قرآنی مخطوطے کی دو طرفی آرائشی لوح (جس میں سورۃ [illegible]) [illegible] آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی میلادی)، دور ممالیک،
واشنگٹن، امریکہ، فریر گیلری، [illegible]



شکل (۱۷) - قرآنی مخطوطے کی آرائشی لوح کا دایاں حصہ: نویں صدی ہجری (پندرھویں میلادی)؛ عہد ممالیک؛ واشنگٹن، معرض فریر، شمارہ ۳۲،۱۰ [قرآن مجید ۵۶: ۷۷ تا ۷۹]

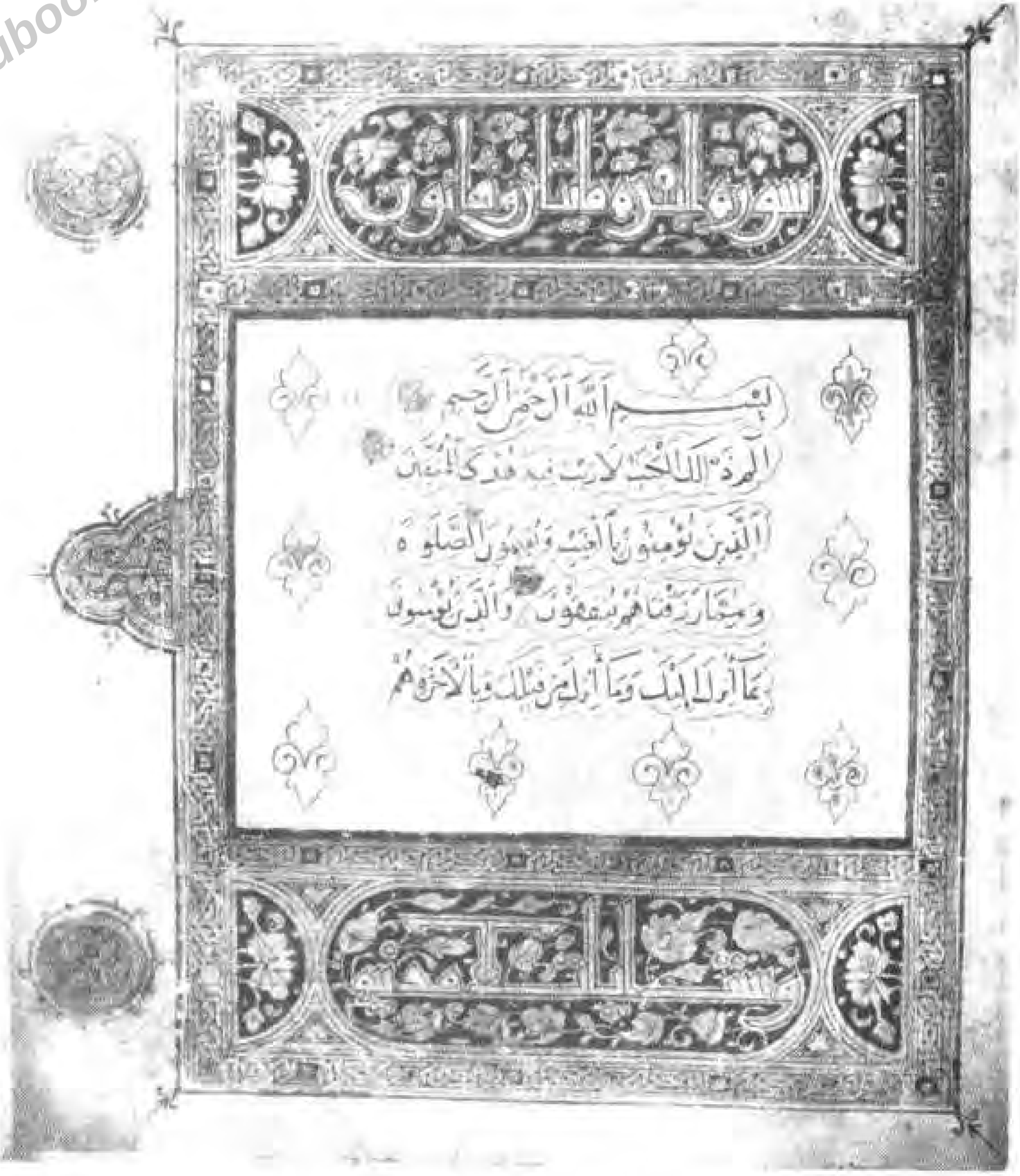
کرنے والے نے ابعاد ثلاثہ کے اثرات پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ بحیثیت مجموعی یہ ڈیزائن اور دوسرے تکلف سے سجے ہوئے مخطوطات کے ڈیزائن عصرِ مغول کے قرآنوں کے ڈیزائنوں سے بہت زیادہ مشابہ ہیں؛ البتہ جزئیات کے اعتبار سے یہ شاید اُن سے زیادہ باثروت ہیں اور ان میں چینی اصل کے پھولوں کی ہوبہو تصویریں نسبۃً زیادہ نظر آتی ہیں (شکل ۱۶)۔ صرف جب دور ممالیک کے آخری سال قریب آ لگے، یعنی نویں صدی ہجری / پندرھویں میلادی کے نصف آخر کا زمانہ آ گیا، تو اس فن کی کیفیت میں زوال رونما ہوا؛ چنانچہ اس زمانے میں جگہ پُر کرنے والے طرازِ عربی کے نقش و نگار اور بیل بوٹے پہلی سی نفاست سے نہیں بنائے جاتے تھے۔ ان قرآنی نسخوں میں جو بادشاہوں کے لیے مرتب نہیں ہوئے اور ان مخطوطات میں جو قرآن مجید کے علاوہ، خصوصاً نویں صدی ہجری/ پندرھویں میلادی میں تیار کیے گئے، گہری نیلی زمین پر آب زر سے پھول بوٹوں کی ہوبہو شکلیں بنائی جاتی تھیں اور اس تمام ڈیزائن کے گردا گرد قالب (فریم) کے طور پر پُر تکلف سنہری حاشیے بنا دیے جاتے تھے (شکل ۱۷)۔ یہ کام خاصا بوڑ کیلا ہے، لیکن اس کی تکمیل پوری احتیاط سے نہیں کی گئی۔ صفحاتِ متن کی تذہیب بھی ایلخانی نسخہ ہائے قرآن کے نقش و نگار سے بہت ملتی جلتی ہے (شکل ۱۸)۔ بعض اوقات یہ مشابہت اس حد تک پہنچ جاتی تھی کہ یہ کہنا مشکل ہو جاتا کہ آٹھویں صدی ہجری / پندرھویں میلادی کا فلاں قرآنی مخطوطہ ایران میں تیار کیا گیا ہے یا مصر میں۔

المغرب کے قرآنی نسخوں میں ساتویں صدی ہجری / تیرھویں میلادی سے شروع کر کے عصرہائے بعد میں وہ تزیینی نظام برابر قائم رہا جو پہلے کی صدیوں میں مروج تھا۔ پورے صفحے کی آرائشیں، جن میں متشابک دائرے بنائے گئے ہیں، نفیس و نازک اور بدیع و دقیق ہیں۔ ابو یعقوب بن یوسف مرینی کے لیے جو قرآن تیار کیے گئے ان میں ان قرآنوں کی طرح، جو اس کے معاصر اولجائتو کے لیے تیار کیے گئے، سلسل ڈیزائن تو موجود ہیں، لیکن ان میں متشابک دائرے یا الماسی شکل کی جعفریاں، جن کو "ستاروں" یا "طرازِ عربی" (ارابسک) سے پُر کیا گیا ہے، نسبۃً سادہ تر ہیں۔ وہ "طرازِ عربی"، جسے المغرب کے طریق پر رسمی (stylized) بنا دیا گیا، ان نسخوں میں عام طور پر نظر آتی ہے اور اس طراز کو حاشیوں کے گول شمسوں کے پُر کرنے کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ایک مخطوطہ ایسا بھی ہے جس میں متن کے اطراف اور حاشیے کے سجانے کے لیے ٹہنیاں اور پھول پتے اپنی طبیعی شکل میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ خصوصیت مشرقی اسلامی ملکوں میں نہیں ملتی اور غالباً مسیحی اثرات کا نتیجہ ہے۔ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں میلادی) میں اور اس کے بعد تذہیب میں زیادہ غالب رنگ یہ ہیں: سنہری، سرخ اور نیلا۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں میلادی اور نویں صدی ہجری / پندرھویں میلادی میں دورِ مملوک کا اسلوبِ آرائش تو بدستور باقی رہا، لیکن آٹھویں صدی ہجری / چودھویں میلادی کے آخر میں ایرانی تذہیب کا ڈھنگ پورے طور پر بدل گیا۔ اس تبدیلی کا زمانہ وہی تھا جو تیمور کے عروج کا تھا۔ بعد کی صدی میں بھی، جب ایران یا اس کے بعض حصوں پر تیموری شاہزادے راج کر رہے تھے، یہ بدلا ہوا اسلوب جاری رہا۔ اس زمانے کے مخطوطات ایلخانی مخطوطوں کے مقابلے میں تقطیع کے اعتبار سے چھوٹے ہیں اور ان کی

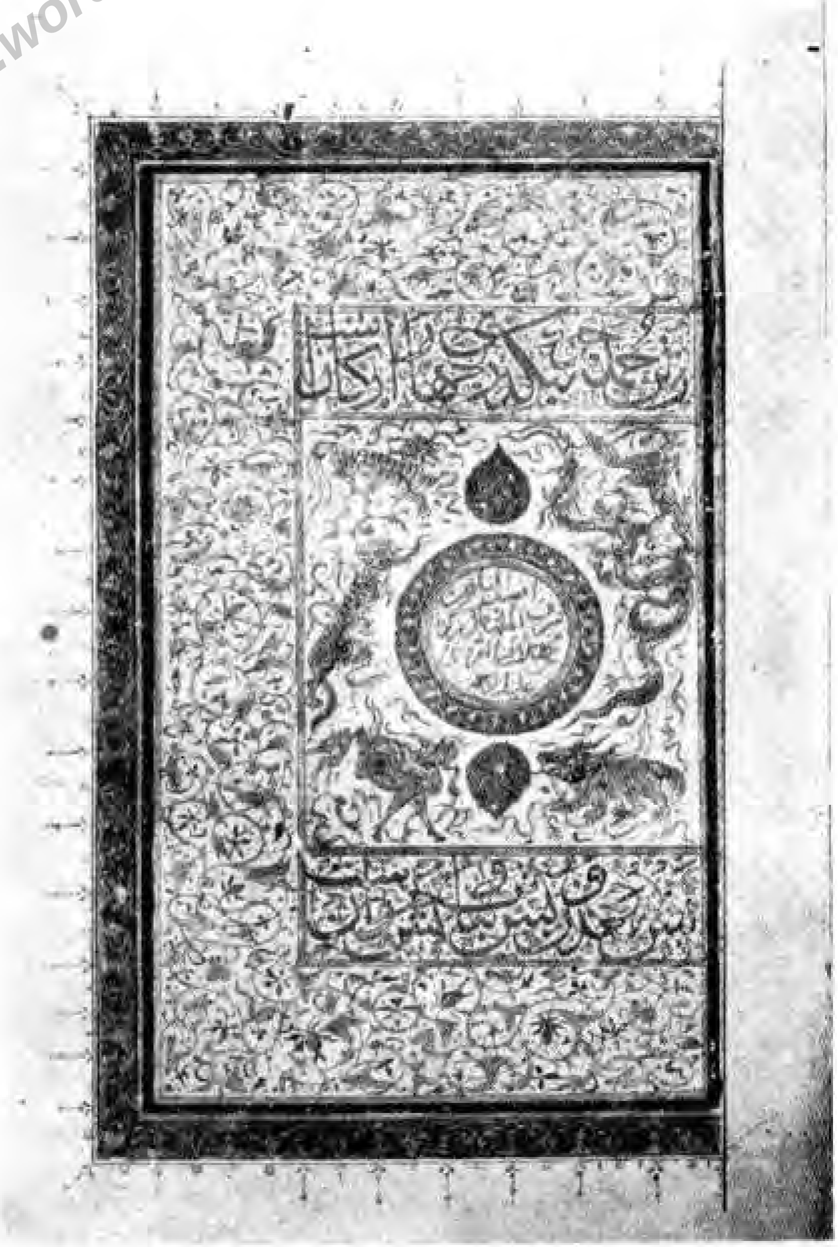
چھوٹی تقطیع کے پیش نظر مذہّب کی کوشش یہی ہے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ نفاست و نزاکت پیدا کرے۔ یہ حقیقت "طرازِ عربی" (ارابسک) کے بیل بوٹوں کی نہایت پُرکار مگر بدیع و لطیف و نازک نقاشی اور طبیعی شکل کی گل‌دار ٹہنیوں کی تصویر کشی سے، (جو اس زمانے میں عام ہے)، ظاہر ہوتی ہے۔ جن طوماری حلقوں (cartouches) میں یہ ڈیزائن نظر آتے ہیں ان حلقوں کی تخطیط (outline) کو آراستہ اور گل‌دار بنایا گیا ہے۔ مخطوطات میں ایک جدت [اس دور میں] یہ پیدا کی گئی ہے کہ متن کا ایک حصہ یا کوئی دوسرا متن اندرونی حاشیے میں مختلف زاویے سے لکھا جاتا ہے، نیز یہ رواج بھی نظر آنے لگا ہے کہ اصلی متن کی کتابت کبھی افقی طور پر ہوتی ہے اور کبھی ترچھی۔ جب سمتِ کتابت میں یہ تبدیلی پیدا ہو تو لازمی طور پر صفحے کے مختلف حصوں میں بعض مثلث ٹکڑے آجاتے ہیں جن سے مستطیلی خلا پُر ہوتی ہے۔ ایک اور نئی بات یہ بھی پیدا ہوئی کہ سنہری رنگ کے علاوہ نیلے رنگ (ultramarine blue) کا استعمال وسیع تر ہو گیا (یہ نیلا رنگ سنگ لاجورد کے سفوف سے تیار کیا جاتا تھا) اور اس سے کم درجے پر وہ مختلف رنگ کام میں لائے جانے لگے جو گل کاری کے ڈیزائنوں میں کام آتے ہیں۔ اس زمانے میں تصویر دار مخطوطات کی تیاری میں بہت بڑا اضافہ ہو گیا اور اس کا اثر تذہیب پر بھی پڑا؛ چنانچہ "برسمِ خزانۂ فلاں" والی لوحوں کے بعد مخطوطات میں ایک یا دو منقش صفحے اور بڑھائے گئے جن کے مرکزی "جامات" (یا ترنجوں medallions) کے اندر کتاب اور مصنف کا نام لکھا جاتا تھا اور ان کے گرد ایسے ڈیزائن بنائے جاتے تھے جو جانوروں، پریوں، پھولوں اور "طرازِ عربی" کے نقش و نگار پر مشتمل ہوتے تھے (شکل ۱۹)۔ چونکہ اس صدی میں ایک مخطوطے کے اندر ایک ہی مصنف کے مکمل کلام (کلیات) جمع کرنے اور مختلف مصنفین کے (انتخابی) کلام کے مجموعے اور بیاضیں مرتّب کرنے کا شوق بے حد عام تھا، اس لیے ان میں سے ہر ایک مخطوطے کے آغاز میں (اُن ابتدائی آرائشی صفحات کی طرح، جن میں آیات قرآنی کی تعداد درج ہوتی تھی) بعض پُرکار آرائشی صفحات بھی بڑھائے جانے لگے جن میں، متعدد طوماری حلقوں (cartouches) کے اندر مختلف کتابوں کے نام [جنکے انتخابات مجموعے میں شامل تھے] درج کیے جاتے تھے (شاہنامے کے اندر ایسے آرائشی صفحات میں شاہانِ ایران کے نام لکھے جاتے تھے)۔ اس کے علاوہ ایک اور رجحان یہ تھا کہ ان غیر مذہبی (دنیوی مطالب پر مشتمل) مخطوطات کے حاشیوں پر انسانوں، جانوروں اور پھولوں کی نفیس و نازک تصویریں بھی دی جاتی تھیں، جنہیں متن سے براہِ راست کوئی علاقہ نہیں ہوتا تھا اور صرف تزیین کا کام دیتی تھیں۔ جیبی تقطیع کی لمبی، مگر کم عریض، مقبولِ عام بیاضوں میں، جن میں ایرانی شعراء کا کلام درج ہوتا تھا، حاشیے کی آرائشیں نسبۃً زیادہ رسمی طرز کی ہوتی تھیں جن میں "طرازِ عربی" کے نقش و نگار، گل‌دار ٹہنیاں، پرندوں کی شکلیں اور بے ڈھنگی طرز کی تصویریں (grotesques) ہوتی تھیں۔ اس نمونے کے ڈیزائن اکثر دھات کی نقش ساز تختیوں (stencils) کے ذریعے ثبت کیے جاتے تھے اور ایک ہی ڈیزائن کئی مخطوطات میں کام دے سکتا تھا (شکل ۲۰)۔

نویں صدی ہجری / پندرھویں میلادی کے آخر میں اسلوب میں پھر تغیر پیدا ہوا اور اب اس نے ترقی پا کر وہ صورت اختیار کر لی جو صفوی عہد کے ساتھ خاص ہے۔ زرحل اور لاجورد کی تزیین



بسم الله الرحمن الرحيم
الم ذلك الكتب لا ريب فيه هدى للمتقين
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
ومما رزقنهم ينفقون والذين يؤمنون
بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم

[illegible]

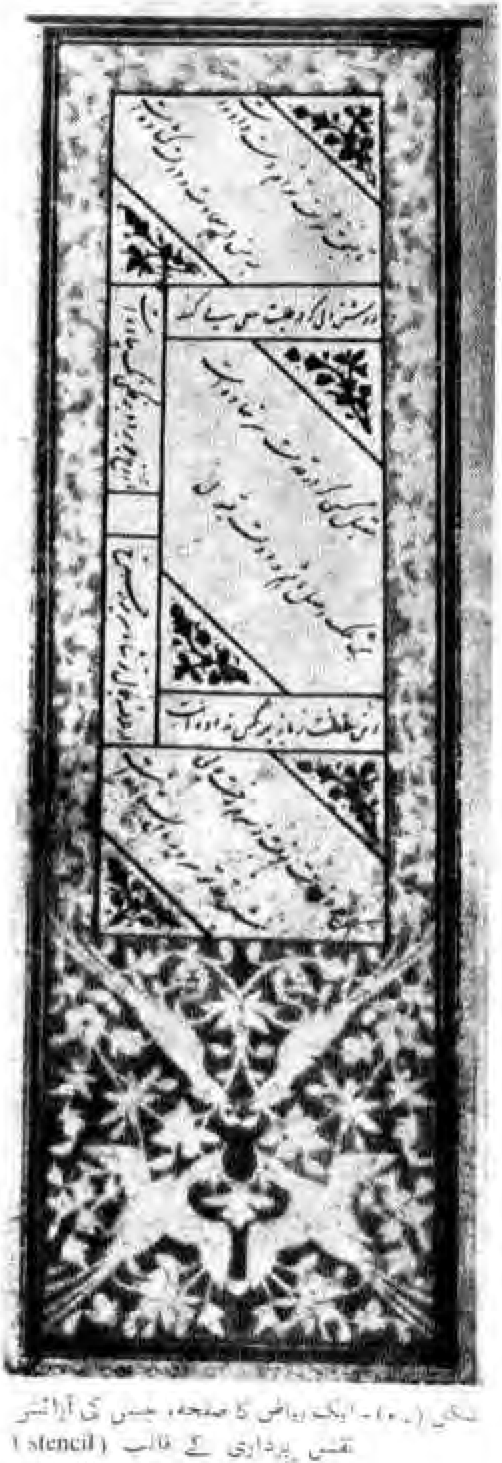


شکل (۹۰) - القزوینی کی عجائب المخلوقات کے دو ورقے سرورق کا دایاں نصف؛ ایرانی؛
نویں صدی ہجری (پندرھویں صدی عیسوی) کا نصف اول؛ تیموری فن۔
میٹروپولیٹن میوزیم آو آرٹ (Metropolitan Museum of Art)۔

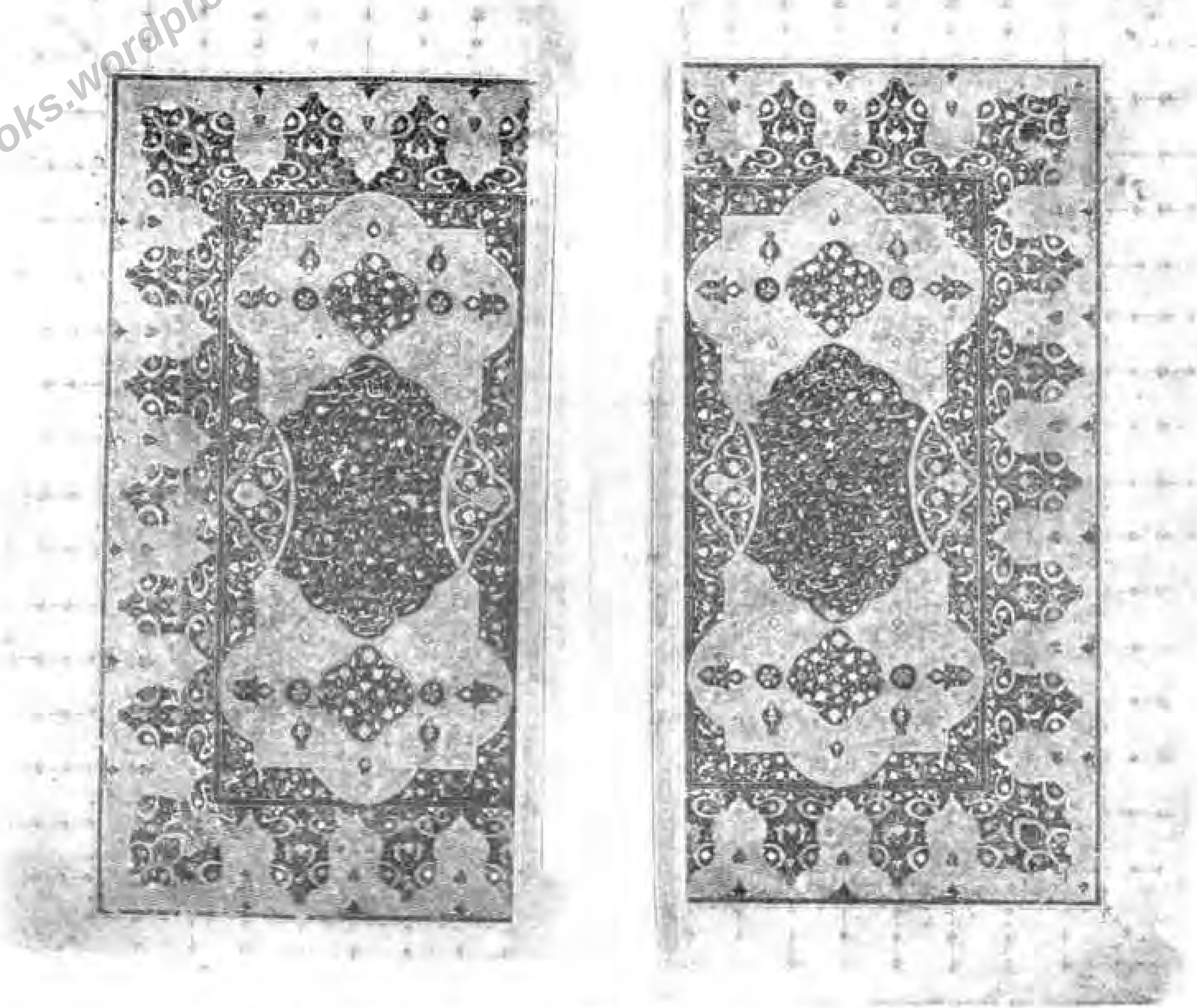
[اس لوح کا دایاں نصف Dimand : *A Hand book etc.* ص ... پر دیکھیے؛ دائیں کا
پہلا شعر وہاں ہے اور دوسرا بائیں پر؛ پوری رباعی یہ ہے:

اول ز مکونات جوهر و حال است ۔۔ و آنکه پس آرائش فلک ارکان اسما
زین جمله جو بگسری چهار ارکان است ۔۔ پس معدن و پس نبات و پس حیوان است

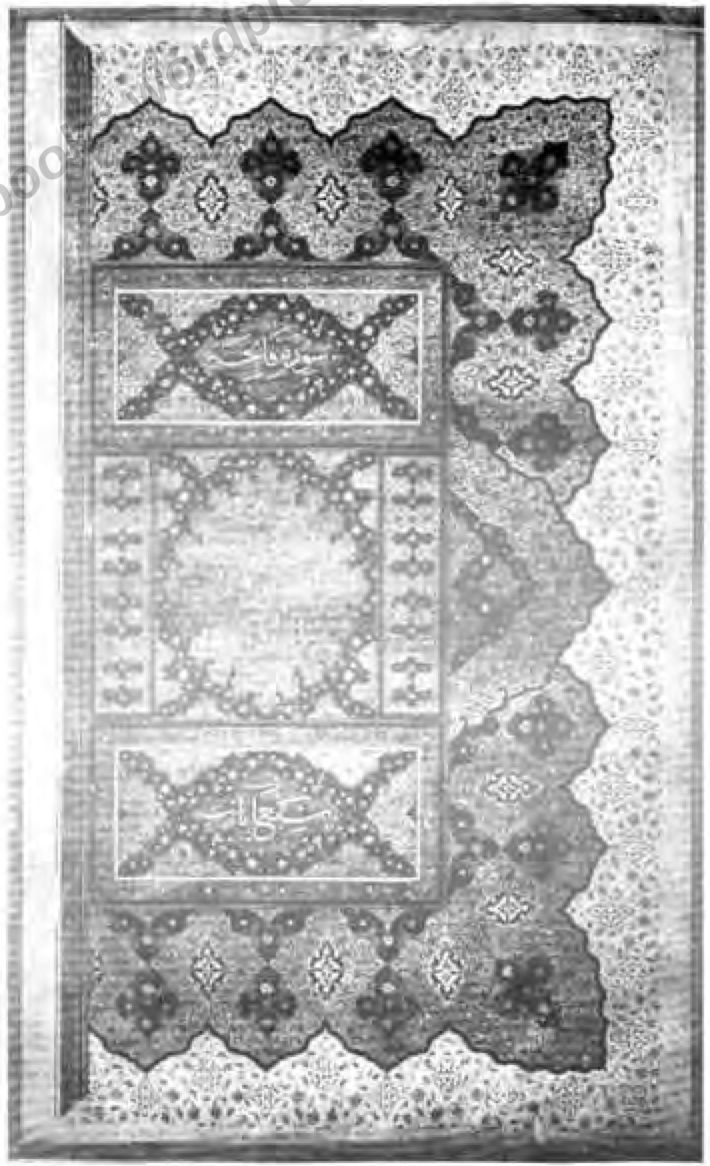
[دائیں نصف کے ترنج میں لکھا ہے: "کتاب عجائب المخلوقات تصنیف امام اعظم"
اور بائیں میں: "افضل المتاخرین شرف الملة و الدین زکریا بن محمد الانسی الاب
تاریخ گزیدہ بعد ص ... القزوینی علیہ الرحمۃ")۔



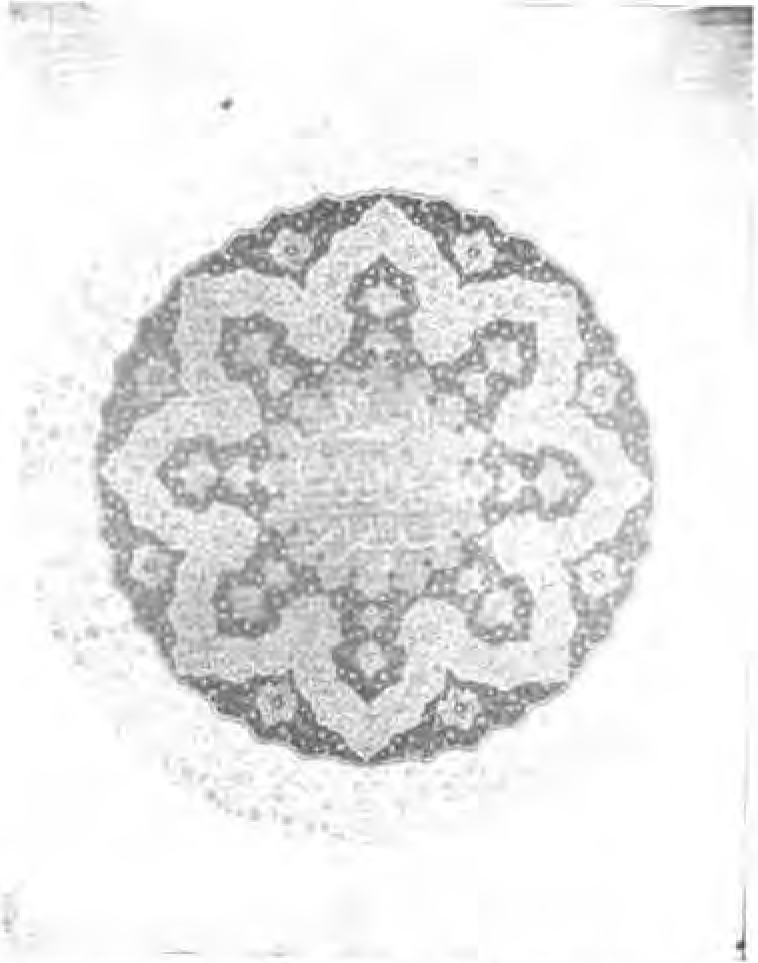
شکل (۱۰۰) - ایک رباعی کا صفحہ، جس کی آرائش
نقش برداری کے قالب (stencil)
سے کی گئی ہے (تقطیع ۵ء۷ × ۵ء۲۰
سانٹی میٹر)، ایران، ۹۵۳ھ/۱۵۴۶ء؛
(بروے *A Survey of Persian Art*)؛
ڈبلن، کتب خانۂ سر چسٹر بیٹی۔



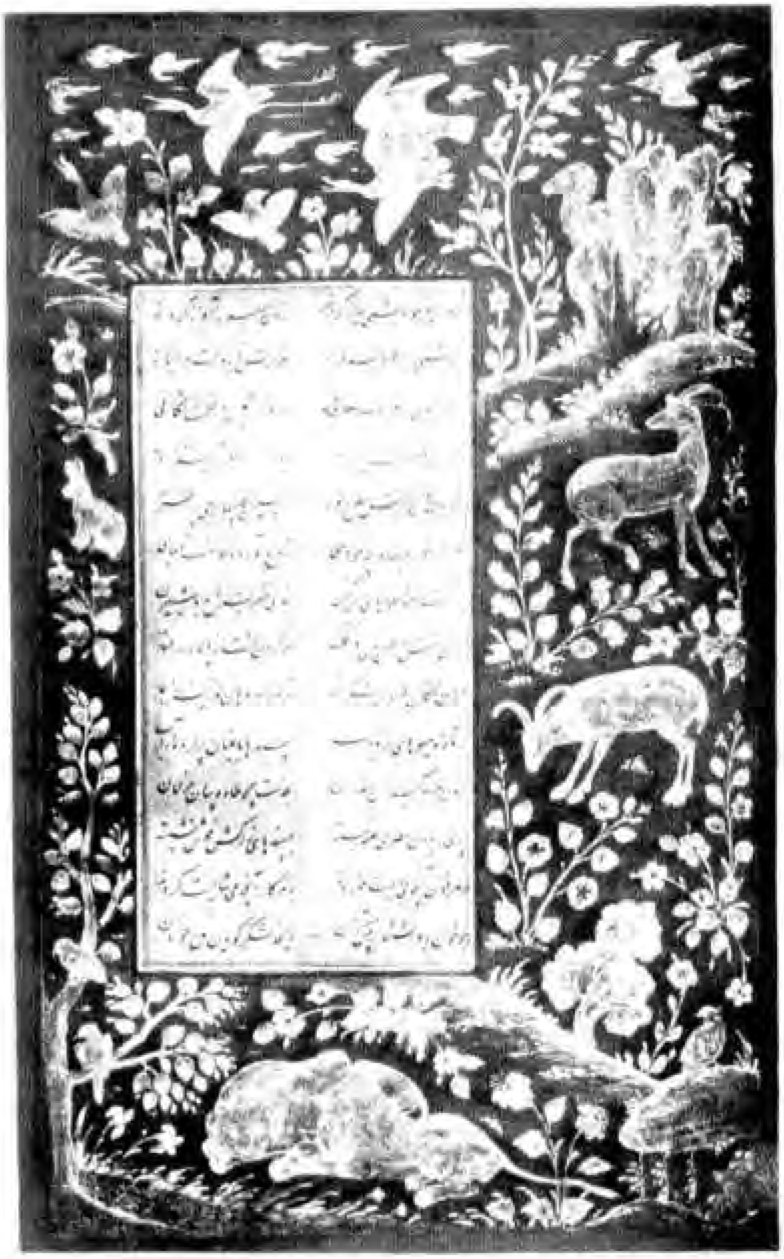
شکل (۲۱) ۔ خمسۂ نظامی کے مخطوطے کا دوہرا سر ورق؛ ایران (شیراز)، عہد صفویہ؛ واشنگٹن، معرض فریر، شمارہ ۰۸،۳



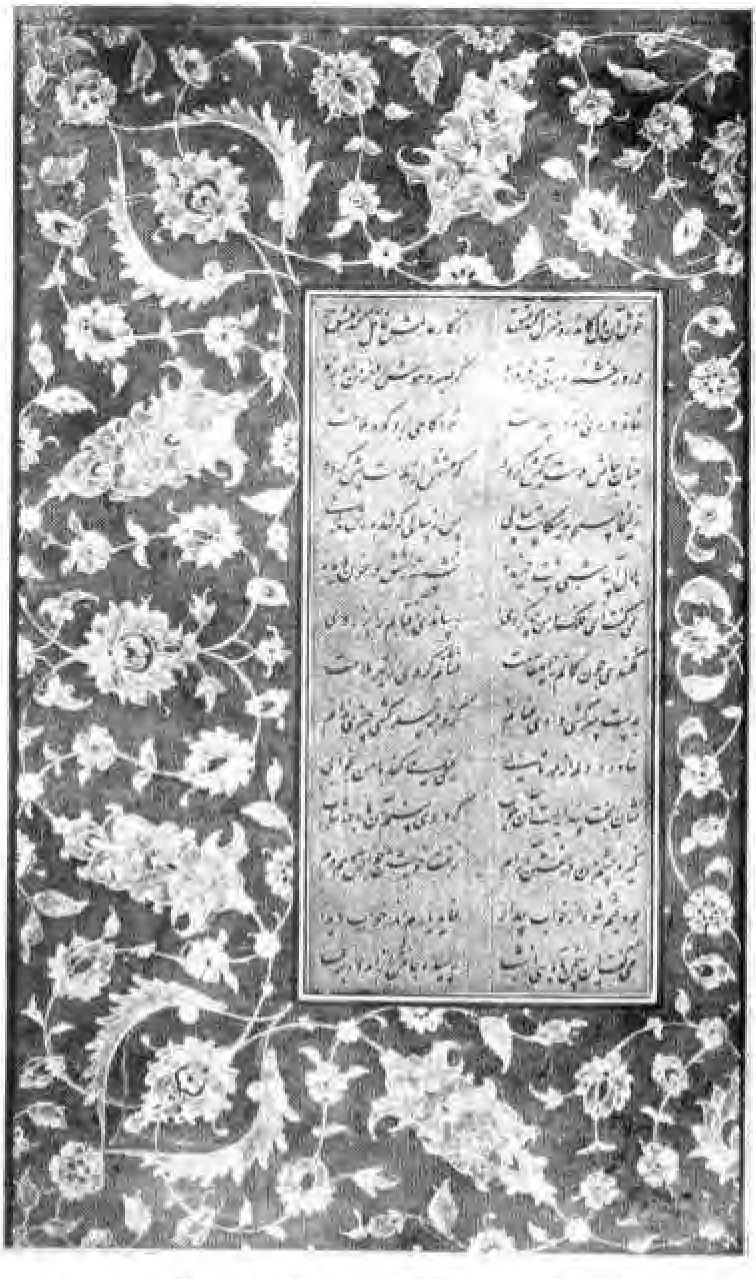
شکل (۱۰۹)، صفوی عہد کے قرآنی نسخے کا پہلا صفحہ (جس پر سورۂ فاتحہ کا آغاز درج ہے)؛ ایران، دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی میلادی)؛ وہی مخطوطہ جس کا ذکر شکل (۱۰۸) میں ہوا۔



شکل (۱۰۸)، قرآن مجید کے آغاز میں شمسہ؛ ایران، دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی میلادی) کا وسط یا آخر (عہد صفویہ)؛ واشنگٹن، معرض فریر، شمارہ ۳۲.۲۰



[illegible] ایران [illegible] دسویں صدی ہجری
[illegible]
[illegible]



شکل (۵۵) - حاشیہ جس میں طلائی نقاشی ہوئی ہے۔ ایران، دسویں صدی
ہجری (سولہویں میلادی) کے وسط [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

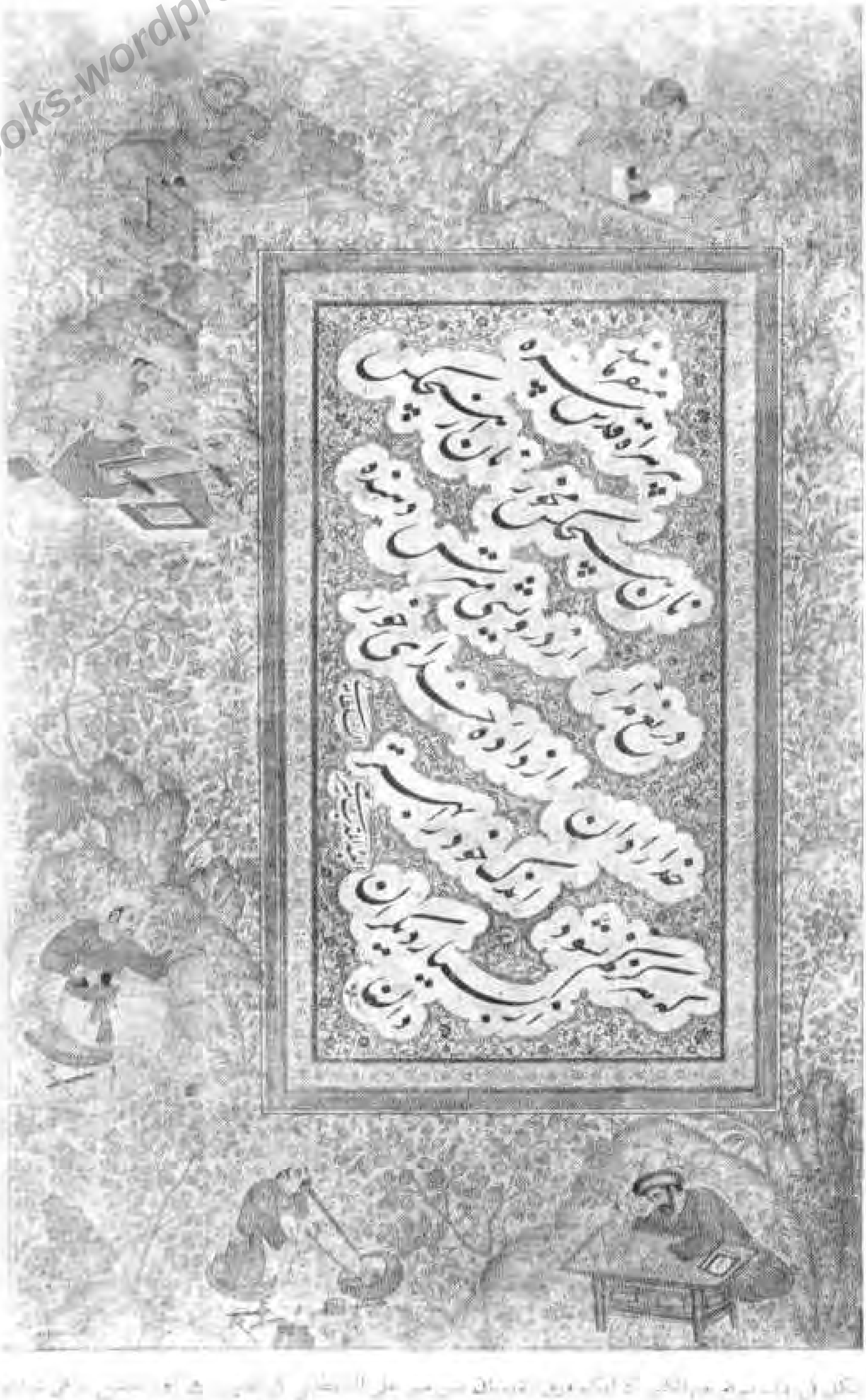
کے بڑے بڑے نمونے مجموعی طور پر تیموری عہد سے مشابہ ہیں ۔ فرق صرف یہ ہے کہ اب گل کاری ہر چیز میں کم ہے ۔ اس کے علاوہ طبیعی نمونے کی گل دار ٹہنیاں اب ڈیزائن کے صرف غیر نمایاں مقامات پر دکھائی جانے لگی ہیں ۔ خاکے کی نمایاں شکلیں زیادہ تر ''طراز عربی'' پر اور بادلوں کے ایک ڈیزائن پر، جو چینیوں سے لیا گیا، مشتمل ہوتی ہیں ۔ مزید برآں شوخ لاجوردی نیلے رنگ کی مقدار اب سنہرے رنگ کی مقدار پر غالب آ گئی ہے ۔ سنہری رنگ اکثر دو مختلف قسموں کا، یعنی تیز اور ہلکا استعمال ہوتا ہے یا سطحوں (texture) کی کیفیت مختلف کرنے کے لیے انھیں طلاکاری سے جزوی طور پر نقطہ دار کر دیا جاتا ہے ۔ ایک اور امتیازی شان، جو بالخصوص متن کے زرحل اور لاجورد سے آراستہ ابتدائی صفحوں پر نظر آتی ہے، یہ ہے کہ ان پر متشابک بیضوی سے حلقے (cartouches) بنائے جاتے ہیں جن میں چھوٹے چھوٹے نقوش قائم کر دیے جاتے ہیں (شکل ۲۱) ۔ قرآنی مخطوطات میں اکثر پہلے صفحے پر ایک بڑا آفتاب نما دائرہ (''شمسہ'') نظر آتا تھا جس میں قرآن ہی کی ایک آیت لکھ دی جاتی تھی (شکل ۲۲) ۔ یہ گویا ''برسم خزانۃ فلان'' والے لوحے کی ایک ترقی یافتہ شکل تھی ۔ اپنی خاص صورتوں میں نہ صرف یہ نقش اکثر اس صرّۃ بیضویہ (ترنج medallion) سے مشابہ ہوتا تھا جو ان بدیع و فاخر قالینوں کے مرکز میں بنایا جاتا تھا، جن کی تخلیق شاہان صفویہ اور ان کے امراء کے لیے تبریز میں ہوئی تھی، بلکہ نسخۂ قرآنی کے ابتدائی صفحوں کی تمام تزیین وہی نقشہ پیش کرتی تھی جو قالینوں کا ہوتا ہے (شکل ۲۲) ۔ حاشیے کے ''نقشی گلاب'' (''rosette'') کو اب نصف ''جامات'' (ترنجوں) یا مثلثی نصف ستاروں کی شکل دی جاتی تھی اور ایسے پہلوؤں پر اور اکثر صفحے کے بالائی اور زیریں حصوں پر ایسے طریق سے قائم کر دیا جاتا تھا کہ اس کا رخ حاشیے کی طرف رہتا تھا (شکل ۲۳) ۔ خاص کر دسویں صدی ہجری (سولھویں میلادی) کے آخر سے لے کر یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ صفحے کے مستطیل حصے کے گرد، جس میں متن کا آغاز ہوتا تھا، بہت ہی تکلف سے آراستہ چوڑا حاشیہ بنا دیا جائے ۔ اس دور نے جو نئی بات پیدا کی یہ تھی کہ صفحے کے تین طرف منقش حاشیہ بنایا جانے لگا جو مناظر طبیعی یا رسوم حیوانیہ (شکل ۲۴) یا انوکھے اور عجیب نقش و نگار (grotesques)، ''طراز عربی'' اور پھول بوٹوں پر مشتمل ہوتا تھا (شکل ۲۵) ۔ یہ کام سنہرا اور کبھی کبھی روپہلا بنایا جاتا تھا ۔ عام طور پر یہ حاشیے ایسے کاغذی صفحوں کی زینت ہوتے تھے جن کا رنگ ہر صفحے پر جداگانہ ہوتا تھا، بلکہ اکثر صفحے کے درمیانی حصے سے، جس میں متن لکھا جاتا تھا، حاشیے کا رنگ مختلف ہوتا تھا ۔ یہ مزین حاشیے اس پورے صفحے کے اردگرد ہوتے تھے، جسے پرکار سنہری اور نیلے رنگوں سے سربسر آراستہ کر دیا جاتا تھا، مگر عموماً انھیں متن کے اطراف میں بنایا جاتا تھا ۔ تذہیب کی ایک اور قسم یہ تھی کہ وصلی پر خطاط کی کتابت کے گرد یا اس کے پس منظر میں تذہیب اس طرح سے کی جائے کہ کتابت ایک آرائشی پس منظر کے فرش پر سجائی ہوئی نظر آئے، خواہ وہ پس منظر پھولوں کا ہو یا سنہری ابری کا (شکل ۲۶) ۔

ترکان عثمانی کی تذہیب بالکل ان طرحی نقشوں (schemes) کی پیرو ہے، جو صفویوں نے ایران میں ایجاد کیے تھے؛ گو انھوں نے حاشیے کی ایسی مذہّب آرائشیں استعمال نہیں کیں جن میں طبیعی مناظر کے اندر رسوم و اشکال حیوانی دکھائے گئے ہوں ۔ بہت سی صورتوں میں صرف تذہیب

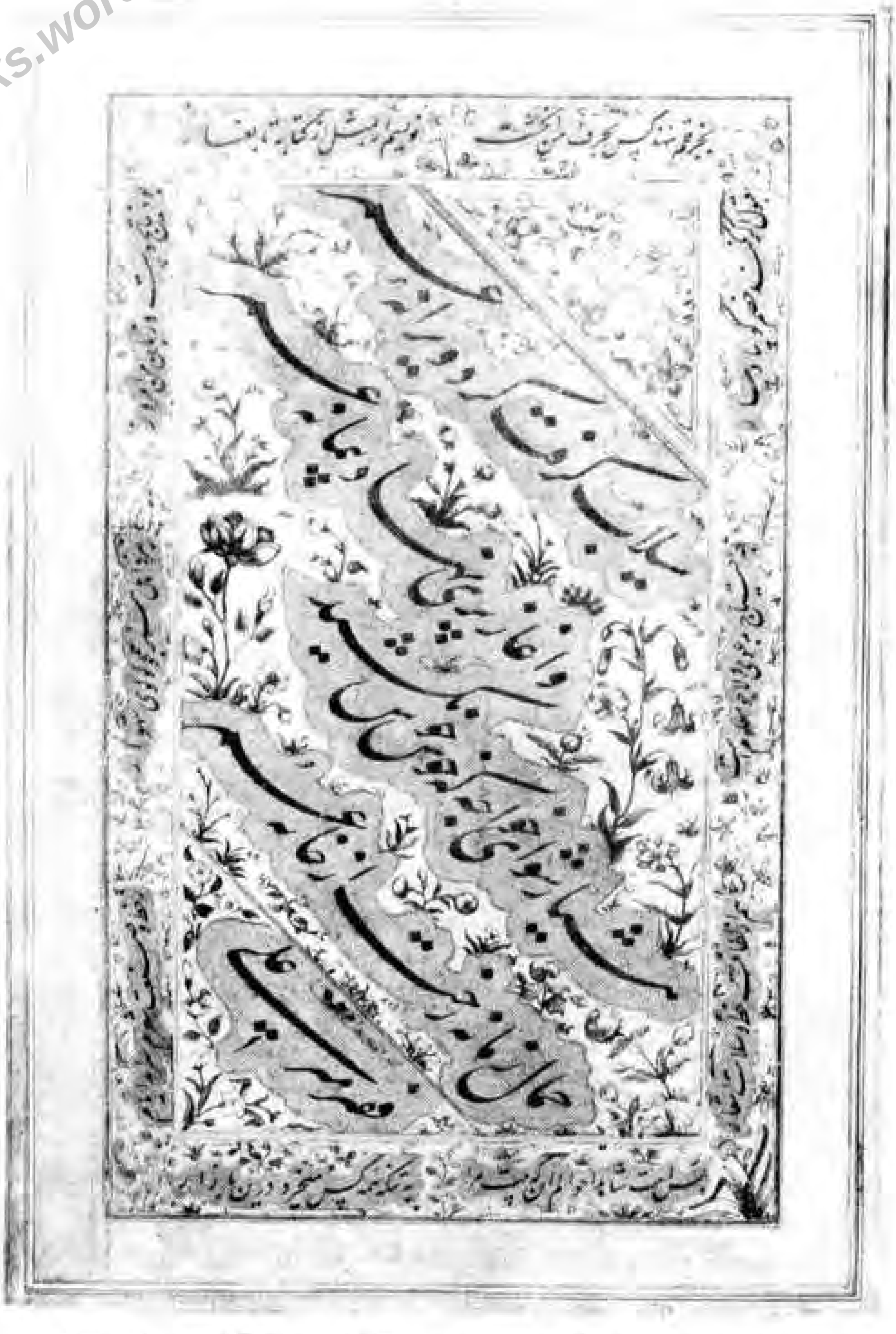
کو دیکھ کر یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ یہ ایرانیوں کا کام ہے یا ترکوں کا ؛ اس کے باوجود آرائش کی چند چھوٹی چھوٹی امتیازی اشکال (motifs) ایسی ہیں جن میں ترکوں کا ہاتھ صاف نظر آتا ہے اور جہاں کسی مخطوطے میں ان نمونوں کو استعمال کیا گیا ہے اس میں دیگر آثار و علائم کے موجود نہ ہوتے ہوئے بھی انہیں ترکوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے ۔ اس کے علاوہ (ترکوں کے کام میں) (خاص کر بڑے قرآنوں کی پُرتکلّف سجاوٹوں میں) ایک خاص قسم کی زرق برق آرائش کی افراط نظر آتی ہے، مگر یہ یاد رہے کہ ترک مذہّبین نے تذہیب کے کلاسیکی اسلوب کو اپنے ایرانی ہم کاروں کے مقابلے میں زیادہ مدت تک اور زیادہ خالص شکل میں محفوظ رکھا ۔ ایران میں تو گیارھویں صدی هجری/اٹھارھویں میلادی کے بعد سے کام کا مدار نقالی پر منحصر رہ گیا تھا اور اگر کہیں صفحات کی آرائش کے لیے نئے طریقے استعمال بھی کیے جاتے تھے، تو امتیازی اشکال اور رنگوں کے انتخاب کا درجہ پست ہو جاتا تھا ۔ ترکی تذہیب کا ایک خاص نمونہ ان آرائشوں میں ملتا ہے جن کے اندر وہ شاہی فرمانوں کے آغاز میں اپنے خلفاء کے نام بشکلِ طغرا جلی قلم سے ثبت کیا کرتے تھے ۔

دسویں صدی هجری / سولھویں میلادی سے تیرھویں صدی هجری / انیسویں میلادی تک المغرب میں تذہیب کے علم بردار مخطوطوں کے مزیّن صفحات میں بڑے بڑے پیچیدہ ستارے اور آرائشی گلاب کے نقش یا کتبوں والے دائروں کو استعمال کرتے تھے، نیز الماسی وضع کی جعفریوں کے ایسے ڈیزائن بھی بناتے تھے جو پورے صفحے پر سربسر بنے ہوئے ہوں ۔ ان سب کو مختلف رنگوں میں (خاص کر سرخ اور زرد رنگ میں) بناتے تھے، لیکن عام طور پر سونا بہت کم کام میں لایا جاتا تھا ۔ پھولوں کے ڈیزائن بھی نظر آتے ہیں جو ترکی اثرات کا نتیجہ ہیں ۔

مغلوں کے عہد میں ہندوستان کی تذہیب بھی دورِ صفویہ کے ایرانی فن کے نقشِ قدم پر بالکل اسی طرح چلی جس طرح ہمایوں کے عہد میں مصوّری ایرانی اسلوب پر شروع کی گئی، اس لیے کہ جلاوطنی سے مراجعت کے وقت ہمایوں چند ایرانی مصوّروں کو اپنے ہمراہ لے آیا تھا ؛ تاہم مغلوں کی تذہیب کا ایک خاص نمونہ مقبولِ عام مرقعوں میں رائج ہو کر نشو و نما پا گیا ۔ ان مرقعوں میں شہنشاہ اور اس کے امراء خطاطی کے نمونے اور کتابی تصاویر (miniatures) کے مجموعے محفوظ رکھا کرتے تھے؛ چنانچہ حاشیہ‌کاری کا ایک نازک اور نفیس ڈیزائن دسویں صدی هجری / سولھویں میلادی کے صفوی مخطوطات کی تقلید میں جلوہ نما ہوا جسے ایرانی قلمی نسخوں کے اسی قسم کے ڈیزائنوں کی ترقی یافتہ صورت سمجھنا چاہیے ۔ ان حاشیوں کے بہترین نمونے مرقّعات جہانگیری میں ملتے ہیں ۔ ان میں تصویروں کے گرد نفیس مذہّب حاشیوں میں کہیں پرندے اپنے طبعی ہیئت و ماحول میں دکھائے گئے ہیں، کہیں خطاطی کے بعض قطعوں کے گرد درباری زندگی اور شکارگاہوں کے حقیقی مناظر بنائے گئے ہیں اور بعض جگہ صنعت کاروں کو اپنے اپنے کام میں مصروف دکھایا گیا ہے (شکل ۲ء) ۔ کبھی کبھی ایسی تصویریں بھی نظر آتی ہیں جو دورِ مغول کے مذہّبوں کو مسیحی اور اہلِ مغرب کے دیگر ڈیزائنوں کو دیکھ کر سوجھیں یا ان سے نقل کی گئیں ۔ یہ ڈیزائن ایسی تصاویر سے اخذ کیے گئے تھے جو چوبی ٹھپوں یا دھات کے پتروں پر تیزاب سے بنائی گئی تھیں (woodcuts or etchings) اور فرنگی مشنری اور سوداگر لاتے تھے ۔ ان سے کم درجے کے مرقعوں میں زیادہ



[illegible]
[illegible]
[illegible]



شکل ۱۲/۱۰ - خوش خط مذہب وصلی؛ دور مغل کا ہندوستان، گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) کے آخر کا زمانہ؛ واشنگٹن، معرض فریر، شمارہ ۹۰ ، ۳۹ ؛ پایان صفحہ؛

سادہ اور بارھویں صدی ھجری / اٹھارھویں میلادی میں تو نہایت گنوارو طریق سے بنائے ھوے قدرتی مناظر (landscapes) بھی دکھائی دیتے ھیں جن میں انسانوں اور حیوانوں کی شکلیں اور خصوصاً رنگ برنگ کے پودوں کے جھنڈ نظر آتے ھیں۔ ان مرقعات میں ایک اور جدت یہ ہے کہ اشعار کے درمیان طبعی شکل کے گلدار پودوں کے آرائشی ڈیزائن بنائے گئے ھیں۔ یہ وھی پھول ھیں جو مرقعوں کے حاشیوں پر نظر آتے ھیں (شکل ۲۸) یا گیارھویں صدی ھجری کے وسط (سترھویں میلادی) میں محلوں اور مقبروں کی سفید مرمریں دیواروں پر کم قیمت جواھرات کی پچی کاری میں دکھائی دیتے ھیں (ملاحظہ ھو مادۂ "تکفیت")۔ تیرھویں صدی ھجری / انیسویں میلادی میں رنگوں کی مخصوص آمیزش اور پارچہ بافی کے ڈیزائنوں سے اثر پذیری ھندی اسلامی تذھیب کی امتیازی خصوصیت قرار پا گئی۔

[ھم شکل ۱ تا ۴، ۷ و ۸، ۱۲، ۱۵ تا ۱۸، ۲۱ تا ۲۸ کے لیے، سمتھسونین انسٹی ٹیوشن، فریر گیلری آو آرٹ، واشنگٹن ڈی۔سی، Smithsonian Institution، Freer Gallery of Art, Washington D.C. کے مرھونِ منت ھیں - ادارہ]

مآخذ: (۱) تصاویر کے بڑے بڑے مجموعے جن کے ساتھ توضیحی (تشریحی) متن نہیں یا اگر ہے تو بہت زیادہ پرانا ھو چکا ہے: (الف) B. Moritz: Arabic palaeography، قاھرة ۱۹۰۵ء؛ (ب) F. R. Martin: The miniature painting and painters of Persia, India and Turkey from the 8th to the 18th century، لنڈن ۱۹۱۲ء، ج ۲؛ (ج) P.W. Schulz: Die persisch-islamische Buchmalerei، لیپزگ ۱۹۱۴ء، ج ۲؛

(۲) فن کتاب یا فن کتابت کے عام جائزے: (الف) Sir Thomas W. Arnold اور A. Grohmann: The Islamic Book، لیپزگ ۱۹۲۹ء؛ (ب) E. Kühnel: Islamische Schriftkunst، برلن (بدون تاریخ)؛

(۳) خاص مطالعات: (الف) قدیم مصاحف: (i) Th. Nöldeke: Geschichte des Qurans، جلد سوم؛ (ii) G. Bergsträsser und O. Pretzl: Die Geschichte des Korantextes، لیپزگ ۱۹۳۸ء، ص ۲۵۷ تا ۲۷۳؛ (ب) ایران میں تذھیب: (i) R. Ettinghausen: "Manuscript illumination" در A Survey of Persian art، لنڈن و نیویارک ۱۹۳۹ء، ۳: ۱۹۳۷ تا ۱۹۷۴؛ (ii) زکی محمد حسن: الفنون الایرانیة فی العصر الاسلامی، قاھرة ۱۹۴۰ء، ص ۶۸ تا ۷۴]؛ (ج) ترکی میں تذھیب: Celal Esad Arseven: Les arts décoratifs turcs، استانبول (غیر مؤرخ)، ص ۲۲۲ تا ۲۳۰؛ (د) ھندوستان میں تذھیب بعہدِ مغلیہ: (i) E. Kühnel and Hermann Goetz: Indische Buchmalereien aus dem Jahāngir-Album der Staatsbibliothek zu Berlin، برلن ۱۹۲۴ء؛ (ii) J. V. S. Wilkinson and Basil Gray: Indian paintings in a Persian museum، در Burlington Magazine، جلد ۶۶ (۱۹۳۵ء)، ص ۱۶۸ تا ۱۷۷؛ (iii) Y. A. Godard: "Les marges du Murrakka' Gulshān" Athār-e-Īrān، جلد اول (۱۹۳۶ء)، ص ۱۱ تا ۳۳؛ (iv) C. Stanley Clarke: Indian Drawings, thirty Mogul Paintings of the school of Jahāngīr (17th century) and four panels of calligraphy in the Wantage Bequest، لنڈن وکٹوریا اینڈ البرٹ میوزیم، ۱۹۲۲ء؛

(۴) انفرادی مخطوطات: (i) D. S. Rice: The unique Ibn al-Bawwāb manuscript in the Chester Beatty Library، ڈبلن ۱۹۵۵ء؛ (ii) R. Ettinghausen: "A signed and dated Seljuq Qur'ān" در Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology، جلد چہارم، عدد ۲ (دسمبر ۱۹۳۵ء)؛

ص ۹۲ تا ۱۰۲؛ (iii) F.R. Martin : *Miniatures from the Period of Timur in a Ms. of the poems of Sultan Ahmad Jalair*، وی انا ۱۹۲۶ء؛ (iv) Nabia Abbott : "Arabic-Persian wooden Ḳur'ānic manuscript from the Royal Library of Shah Husain Safawi I, 1105-35 *A. H.*" در *Ars Islamica*، جلد پنجم ۱۹۳۸ء، ص ۸۹ تا ۹۴؛ (v) وهی مصنف: "Arabic Persian Koran of the late fifteenth or early sixteenth century A.D." در *Ars Islamica*، جلد ششم (۱۹۳۹ء)، ص ۹۱ تا ۹۴۔

(اٹنگھاؤزن Richard Ettinghausen)

ترانچی [شا Shaw ; تارانچی] ; مشرق ترکی کا کلمه، جس کے معنی هیں کاشتکار لوگ۔ اس کا اطلاق ان آبادکاروں پر هوتا هے جنهیں حکومت چین نے اٹھارهویں صدی کے وسط میں بلادِ کاشغر سے خانه کوچ کرکے وادی ایلی (Ili) میں جا بسایا تھا، قب رادلوف (Radloff): *Wörterbuch*، ۳ : ۸۳۱؛ تاهم کہتے هیں که ترانچی وادی ایلی میں بھی اپنے آپ کو مقامی باشنده ('یرلیک' (*Yärlik*)، قب رادلوف، ۲ : ۳۴۳) هی بتاتے هیں۔ یه کل چھے هزار خاندان تھے جن میں سے ۴,۱۰۰ دریاے ایلی کے دائیں کنارے اور ۱,۹۰۰ بائیں کنارے پر آباد کیے گئے تھے۔ زیاده تفصیل کے لیے دیکھیے رادلوف : *Aus Sibirien*، ۲ : ۳۲۱ ببعد۔ ۱۸۳۴ء کی مردم شماری کے مطابق یه خاندان ۸,۰۰۰ کی تعداد تک پهنچ گئے تھے۔ کاشغر میں مسلمانوں کی بغاوتوں کے آغاز تک ترانچی لوگوں کی حالت خاصی اچھی تھی، لیکن فوجی ضروریات کے لیے آئے دن کے مطالبوں کی وجه سے ان کی خوش حالی پر بهت برا اثر پڑا۔ ۱۸۶۳ء کے بعد وادی ایلی بھی بغاوت کی تحریک میں ملوث هوگئی۔ سخت جنگ و جدل کے بعد ترانچیوں کی ایک علحده ریاست سلطان ابوالعلا [یا ابوالعلیٰ] خان (دیکھیے ماده قولجه) کے ماتحت قائم هو گئی۔ ۱۸۷۱ء میں روسیوں نے اس ریاست کو فتح کر لیا اور وه ۱۸۸۲ء تک روسی قبضے هی میں رهی۔ اس وقت ترانچیوں کی تعداد ۵۱,۰۰۰ تھی، مگر جب (عهد نامهٔ سینٹ پیٹرز برگ، ۲۴ فروری ۱۸۸۱ء کی رو سے) وادی ایلی چینیوں کو واپس مل گئی تو ترانچیوں میں سے ۴۵,۳۷۳ نفوس روسی علاقے میں چلے گئے اور ایالتِ سیمیریچنسکایا (*Semiryečenskaya Oblast'*) میں آباد هو گئے۔ ان مهاجرین کا سردار ایک دولتمند سوداگر ولی اخون یلداشوف تھا۔ شهر جارکنت میں، جس کی بنیاد اسی زمانے میں ڈالی گئی تھی، زیاده تر ترانچی لوگ هی آباد تھے (۱۹۱۱ء میں ان کی کل آبادی ۲۵,۰۰۰ نفوس کی تھی، جن میں سے ۱۹,۰۰۰ ترانچی تھے)۔ ۱۸۸۷ء تک جو زمینیں ترانچیوں کو دی گئیں وه کئی بار ان سے واپس لے کر روسی قازاقوں کو دی گئیں اور ترانچیوں کو دوسرے مقامات پر جانا پڑا۔ ترانچیوں کی قدر صرف اچھے کاشتکار اور باغبان هی هونے کی وجه سے نهیں هوتی، وه اچھے دست کار اور مزدور بھی هیں۔ کهتے هیں که کچی مٹی کے مکان بنانے میں انهیں کمال حاصل هے۔ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق ان کی تعداد ۵۵,۹۹۹ نفوس تھی۔ کچھ عرصه بعد ان کی تعداد اس سے بھی زیاده (۸۳,۰۰۰ تک) بتائی جاتی هے۔ ۱۹۲۰ء کی مردم شماری میں یه تعداد ۶۲,۳۰۳ تھی۔ ۱۹۱۶ء میں قراکیرغیز [یا قزاق قیرغیز] کی بغاوت اور واقعاتِ انقلاب کی وجه سے ترانچیوں کی خوش حالی کو بے حد نقصان پهنچا۔ ۱۹۱۷ء میں جارکنت کے اداری علاقے کے شهروں میں ان کی آبادی صرف ۶,۷۳۶ تھی، حالانکه اس سے پهلے صرف شهر جارکنت کی آبادی ۱۶,۰۰۰ تھی۔ یه تخفیف بهت

زیادہ تھی۔ سوویاتی روس میں ترانچیوں کو سیاسی وحدت حاصل نہیں ہے۔ وہ خود مختار جمہوریۂ قازاقستان میں رہتے ہیں۔ ترکمانستان میں 'بیرام۔علی' میں بھی ان کی ایک نوآبادی ہے۔ ترکمانوں ('کاشغراق') کی طرح، جو بعد میں کاشغر سے ہجرت کر آئے تھے، ترانچی بھی اویغور نسل سے ہونے کے مدعی ہیں، مگر یہ دعوے غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ اویغور، جن کا تاریخ میں ذکر ہے، کبھی مغرب میں اس قدر دور نہیں آئے۔

بیسویں صدی کے آغاز میں ان ترانچیوں کی تعداد، جو چینی علاقے ہی میں رہ گئے تھے، کوئی ۸,۲۰۰ تھی۔ اس وقت چینی حکام نے یہ کوشش کی تھی (اور اس میں انہیں کچھ کامیابی بھی ہوئی تھی) کہ ترانچیوں کو، جو روس میں چلے گئے ہیں، ترغیب دی جائے کہ وہ اپنے اصل وطن میں واپس آ جائیں۔

مآخذ: (۱) (الف) راڈلوف (W. Radloff): *Aus Sibirien*، طبع دوم، لیپزگ ۱۸۹۳ء، ۲: ۳۳۱ بعد؛ (۲) W. Musafskiy: *Turkestankiy Krai*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۳۰۳ بعد؛ (۳) *Aziatskaya Rossiya*، (سرکاری مطبوعہ) سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء، ۱: ۱۴۳؛ (۴) *Materiali po obsledovaniyu tuzemnago i russkago zemlepol'zovaniya v Semiryečenskoi Oblasti* (سرکاری مطبوعہ)؛ (۵) *T. V. Taranči Cast' I. Tekst, Cast' II. Tablici*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۰ء، قب نیز مآخذ مادۂ قولجہ؛—

(ب) موجودہ حالات کے متعلق: *Spisok narodnostei Sojuza Sov. Soc. Respublik. Z pod redakciei I. I. Zarubina*، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء (جسے Acad. نے شائع کیا)، ص ۴۴؛—

(ج) زبان اور علم ادب کے متعلق: (۱) راڈلوف: *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme*، ج ۶، *Dialect der Tarantschi*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۶ء؛ (۲) N. N. Pantusow: *Tarančinskiya pesni* (*Zap. Imp. R. Geogr. Obshč. po otdel. etnogr., t. xvii., vip. I*)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۰ء۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ).

تَرَاوِیْح: (عربی) شاذ مفرد تَرْوِیْحَۃ کی جمع؛ وہ نماز جو ماہ رمضان کی راتوں میں پڑھی جاتی ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرتؐ ان نمازوں کو بڑا کار ثواب سمجھتے تھے، لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی واضح فرما دی تھی کہ تراویح فرض نہیں (بخاری: تراویح: حدیث ۳)۔ حدیث ہی میں ہے کہ مدینے کی مسجد میں لوگ فرداً فرداً یا گروہوں میں تراویح ادا کیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے سب سے پہلے ایک قاری کی امامت میں با جماعت نماز تراویح کا رواج دیا (محل مذکور: حدیث ۲)۔

فقہاء کے نزدیک تراویح کو عشاء کی نماز کے تھوڑی دیر بعد پڑھنا چاہیے۔ [ایک روایت کے مطابق] ان نمازوں میں دس سلام ہوتے ہیں اور ہر سلام سے پہلے دو رکعتیں [یعنی کل بیس رکعتیں]؛ ہر چار رکعتوں کے بعد کچھ دیر ٹھہرتے اور آرام کرتے ہیں [تَرْوِیْحَۃ = ایک دفعہ راحت لینا]، اسی سے اس نماز کا نام "تراویح" ہے (یعنی وہ نماز جس کے بیچ میں تھوڑی تھوڑی دیر ٹھہر کر آرام لیا جائے)۔ مالکی مذہب کے مطابق تراویح میں چھتیس رکعتیں ہوتی ہیں۔ یہ نماز سنّت نمازوں میں سے ہے اور رمضان کی متعلقہ عبادات میں اسے اتنی ہی اہمیت حاصل ہے جتنی اور شعائر کو، جو رمضان میں ادا کیے جاتے ہیں۔ شیعہ فقہ میں نافلۂ ماہ رمضان کے طور پر پورے مہینے میں ہزار رکعت نفل ادا کرنا مستحبّ ہے۔

مکۂ مکرمہ میں لوگ ۱۰ سے ۱۵۰ آدمیوں کی جماعت میں امام (رَکْ بان) کے پیچھے تراویح پڑھتے ہیں ۔ یہ امام بطریق تطوّع تراویح پڑھاتا ہے خواہ وہ حکومت کا معیّن کردہ ہی کیوں نہ ہو ۔ اس نماز میں تلاوت قرآن [مجید] کو اہمّ مقام حاصل ہے ۔ زیادہ مصروف آدمی کے لیے جائز ہے کہ وہ نماز تراویح تھوڑے ہی سے وقت میں ادا کر لے ۔ دوسرے لوگ امام کے پیچھے ماہ رمضان کی راتوں میں ایک یا کئی دفعہ پورے قرآن کی تلاوت سنتے ہیں ، بلکہ تراویح کے بعد بھی بہت سے لوگ [تزکیۂ نفس کی خاطر] اوراد و وظائف میں مشغول رہتے ہیں۔

آچن میں ہر رات گروہ در گروہ آدمی تراویح کے لیے جمع ہوتے ہیں ۔ عام طور پر صرف تونکو (tönku [امام]) ہی اس میں زیادہ عملی حصہ لیتا ہے دوسرے . . . آمین پکارنے اور نبی[ص] پر درود بھیجنے ہی پر قناعت کرتے ہیں ۔ تونکو کو اس محنت کا معاوضہ زکوۃ الفطر کی صورت میں مل جاتا ہے . . .

مآخذ : (۱) بخاری : بذیل تراویح ، مع شروح بخاری ; (۲) مالک : مُوطّا ، الصلوۃ فی رمضان، مع شرح زُرقانی ; (۳) ابواسحٰق الشیرازی : تنبیہ، طبع یونیبول Juynboll، ص ۲۷ ; (۴) الرّملی : نہایۃ ، قاہرۃ ۱۲۸۶ھ، ۱ : ۵۰۳ ببعد ; (۵) ابن حجر الہیتمی : تُحفۃ، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۱ : ۲۰۵ ببعد ; (۶) ابو القاسم الحلّی : شرائع الاسلام ، کلکتہ ۱۲۵۵ھ، ص ۵۱ [طبع تہران سنہ ؟ ، کتاب الصّلوۃ ، رکن ۲ ، فصل ۵] ; (۷) کایتانی Caetani : Annali، [بذیل] ۱۴ھ، § ۲۲۹ ببعد ; (۸) یونبُل Juynboll : Handleiding، لائیڈن ۱۹۲۵ء، اشاریہ (Register) ; (۹) سنوک ہُرخرونیے Snouck Hurgronje : Mekka، ۲ : ۸۱ ببعد ; (۱۰) ایضاً : Mekkanische Sprichwörter، عدد ۴۹ ; (۱۱) ایضاً : De Atjèhers، ۱ : ۲۲۷ ببعد ; (۱۲) d'Ohsson : Tableau général de l'empire othoman، پیرس ۱۷۸۷ء، ۱ : ۲۱۴ ببعد (احتیاط سے استعمال کی جائے) ; (۱۳) لین (Lane) : Manners and Customs of the Modern Egyptians، لندن اور پیزلے (Paisley) ۱۸۹۹ء، ص ۴۸۱ ; [(۱۴) محمد یوسف الحنفی : تنویر المصابیح لرکعات التراویح ، لاہور ، بدون تاریخ].

(ونسنک A. J. WENSINCK)

تربت حیدری : دیکھیے زاوہ ۔

تربت شیخ جام : [تربت جام] ایران کے شمال مشرق (ولایت خراسان) میں ایک مقام کا نام ہے جو افغانستان کی سرحد سے زیادہ دور نہیں ۔ اس کا محلّ وقوع تقریباً ۶۱ درجے طول البلد مشرقی اور ۳۵ درجے عرض البلد شمالی ہے ۔ اُس سڑک پر جو مشہد سے ہرات کی طرف جاتی ہے، یہ ایک پڑاؤ ہے (تربت شیخ جام سے مشہد تقریباً ۹۶ میل ہے، یعنی وہ ہرات اور مشہد کے درمیان تقریباً نصف راہ میں واقع ہے [مشہد سے ۱۴۴ میٹر اور سرحد ایران و افغانستان سے ۶۶ میٹر]) اور ہری رُود کی ایک معاون ندی کے کنارے آباد ہے ۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں یہاں کے کل مکانات کی تعداد دو سو کے قریب بتائی گئی تھی (کونولی Conolly، حدود ۱۸۳۰ء) اور صدی کے اواخر (۱۸۹۴ء) میں ییٹ (Yate) نے ان کی تعداد ۲۵۰ کے قریب لکھی ہے ۔ آخرالذکر سیّاح نے یہ بات بھی مشاہدہ کی کہ مقامی لوگ اس مقام کو صرف جام کہتے تھے ۔ وہاں کے باشندے جامی کہلاتے ہیں ۔ ۱۸۹۴ء میں یہاں چار ہزار کے قریب کنبے آباد تھے جو سب کے سب زراعت پیشہ تھے ۔ پہلے ان کا اپنا سردار ہوا کرتا تھا، لیکن جب ییٹ Yate وہاں گیا تو یہ لوگ براہ راست حاکم ضلع کے زیر فرمان تھے ۔ تربت شیخ جام میں قدیم زمانے کا قلعہ بھی ہے جو کچی مٹی کا بنا ہوا ہے ۔ گاؤں کے مشرق میں حضرت شیخ جام [یعنی

شیخ الاسلام احمد جامی نامقی] (م ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء؛ قب مادۂ احمد جامی) کا مقبرہ ہے جن کے نام پر یہ جگہ آباد ہے۔ ابن بطوطة (طبع پیرس، ۳ : ۷۰ ببعد) انہیں شہاب الدین احمد لکھتا ہے؛ بقول اس کے یہ جگہ ان کی اولاد کی ملکیت تھی و حکومت کے دائرۂ عمل سے بالکل خارج تھی۔ شیخ کی بابت ابن بطوطة اور جو کچھ لکھتا ہے وہ بظاہر مقامی روایت پر مبنی ہے اور اس کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں [شیخ الاسلام کی اولاد کو بھی مطلع سعدین میں شیوخ الاسلام لکھا ہے۔ ان کی اولاد کے معارف و مشاہیر کے لیے دیکھیے مرآة البلدان، بذیل جام؛ یوسف اهل : فرائد غیاثی (ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۹ء ص ۱۱ ببعد)۔ فرائد غیاثی ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان [شیوخ] میں سے بعض کی فیروز تغلق اور محمد تغلق کے ساتھ مکاتبت ہوئی۔ شیخ کے مقبرے اور دیگر عمارات کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو مرآة البلدان، ۴ : ۹۳ ببعد۔ ادارہ]۔ مقبرے پر تیمور [اور اس کے جانشین] زیارت کے لیے کئی مرتبہ حاضر ہوے [ملاحظہ ہو مطلع سعدین، ۲/۱ : ۶۶، ۳۹۸؛ و ۲/۲ : ۱۲۱، و ۱۲۲۳، ۱۳۱۰؛ شاہ رخ ان شیوخ اسلام کے ساتھ خاص طور پر مہربانی کا سلوک کرتا تھا]۔ بعد کے زمانے میں همایون بھی مقبرے پر حاضر ہوا۔

قرونِ وسطی میں تربتِ شیخ جام کا نام بُوزْجان تھا (نیز پوچکان؛ یاقوت، ۳ : ۸۹۰ ببعد پر ایک اور نام بھی لکھتا ہے : قَزّ یا قُزّ؛ چنانچہ بعض علماء کی نسبت القَزّی ہے اور البوزْجانی کی نسبت تو عام ہے)۔ یہ قصبہ ولایت جام کا (جسے زام بھی لکھتے ہیں اور جو قوہستان کے شمال مشرق میں ہے) صدر مقام تھا [اور اب بھی ہے؛ اب تربتِ جام بخشِ تربتِ جام کا مرکز ہے اور یہ بخش شہرستانِ مشہد میں شامل ہے]۔ بقول یاقوت بوزجان نیشاپور سے چار روز کی مسافت پر ہے اور ہرات اس سے چھے روز کی راہ پر۔ الاِصْطَخْری (ص ۲۸۲) بُوزْجان سے بُوشَنْج کا فاصلہ چھے مرحلے بتاتا ہے۔ یہ شہر، جس سے تقریباً ۱۸۰ مواضعات متعلق تھے، ایک سرسبز اور شاداب علاقے میں آباد تھا۔ بقول ابن رُسْتَہ (ص ۱۸۱) جام کا شمار ان اَنّیس رساتیق میں سے تھا جو مضاف بہ نیشاپور تھے۔ المقدسی (کم از کم اس متن کے مطابق جو طبع ڈ خویہ، ص ۳۱۹ کے حاشیہ E پر منقول ہے) کہتا ہے کہ بُوزْجان کا نام خاص شہر ("قصر") ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے، سارے ضلع کے لیے نہیں، جس میں وہ مواضعات بھی شامل ہیں جو اس کے مضافات میں ہیں (قب مادۂ شہر)۔ اس بیان کے متعلق ہمارا شک و شبہ اس وجہ سے اور بھی کم ہو جاتا ہے کہ ص ۳۲۱، حاشیہ b پر جو مبہم سی عبارت منقول ہے اس کی رو سے بظاہر "القصر" اور "المدینة" ایک ہی چیز ہے [تاریخ جام اور بعض نامور منسوبانِ جام کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو مرآة البلدان، ۴ : ۹۲ ببعد و فرائد غیاثی (محل مذکورة الذیل)]۔

مآخذ : [(۱) فرہنگ جغرافیائی ایران (دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش)، ۱۳۲۹ش، ۹ : ۸۴ ببعد؛ (۲) مسعود کیہان : جغرافیۂ مفصلِ ایران، تہران ۱۳۱۱، ۲ : ۱۹۶ ببعد؛ (۳) صنیع الدولہ : مرآة البلدان ناصری، [تہران ۱۲۹۶ء، ۴ : ۸۰ — ادارہ]؛ (۴) لیسٹرینج : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۵۶ ببعد؛ (۵) ییٹ (E. Yate) : *Khurasan and Sistan*، ص ۳۵ ببعد؛ (۶) رِٹّر (C. Ritter) : *Erdkunde*، ۸ : ۲۶۳ ببعد، ۲۴۸ و ۲۸۶ ببعد؛ (۷) C. Barbier de Maynard : *Dictionnaire .... de la Perse*، ص ۱۲۱، ۱۳۹ ببعد؛ [(۸) ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین لاہور، نومبر

۱۹۳۲ء، ص ۳ تا ۳۴ و فروری ۱۹۵۰ء، ص ۲۰ تا ۳۰].

(V. F. BÜCHNER بوخنر)

ترتوشہ TORTOSA . [رَكَ بہ طَرطُوشہ]۔

تَرجُمان : عربی لفظ تُرجُمان کی ترکی صورت ہے (کَبّ محمد حفید : الفلطات المشہورۃ، ص ۱۱۰)، جس کے معنی ہیں بات سمجھانے والا، تأویل۔ یہ لفظ آرامی الاصل ہے، جو بہت قدیم زمانے میں عربی میں شامل ہو گیا تھا۔ غیر ممالک سے تجارتی اور سیاسی تعلقات کے سلسلے میں ترجمانوں نے اسلامی حکومتوں میں ہمیشہ سے اہم فرائض انجام دیے ہونگے، لیکن ان کی درگذارہاں تاریخ کی صاف تر روشنی میں صرف چھٹی (بارھویں) صدی ہی میں ظاہر ہوئیں، کیونکہ مسیحی شہروں یا ریاستوں اور سواحلِ بحیرۂ روم کی سلطنتوں کے مسلمان حکمرانوں کے درمیان قدیم ترین عہد ناموں کا پتا اسی زمانے سے چلتا ہے۔ ان عہد ناموں سے، جو شمالی افریقہ کی ریاستوں سے ہوے اور جن کی اشاعت اور جن کا مطالعہ ڈ ماس لاتری de Mas Latrie نے کیا ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ترجمان "torcimani" (اس کلمے نے لاطینی اور لاطینی سے مشتق (Romance) زبانوں میں اس وقت کی دوسری بیشمار صورتیں اختیار کیں: قب de Mas Latrie : *Introduction*، ص ۱۸۹ ببعد) ان تجارتی ایوانوں کے لیے جنھیں "douane" ('دیوان') کہتے تھے اور جو تمام غیر ملکی تجارت کرنے والی بندرگاھوں میں قائم تھے، ایک نہایت ضروری اور لابد کارکن سمجھے جاتے تھے۔ تمام تجارتی کاروبار انھیں ترجمانوں کی وساطت سے ہوا کرتا تھا، جو اکثر اوقات ایک قسم کے طبقاتی نظامِ (hierarchy) میں منسلک تھے اور ان کی شہادت ہر جگہ قبول کی جاتی تھی۔ ایسے مالِ تجارت پر خاص قسم کے محصول ('مُکوس') لگائے جاتے تھے جس کا سودا ان کی معرفت ہوا ہو۔ ان ترجمانوں کو ابتداء میں مقامی حکومت مقرر کیا کرتی تھی اور وہ مذھباً مسلمان، عیسائی یا یہودی ہوتے تھے؛ بعض مقامات میں ایک خاص ترجمان ہر اجنبی قوم کے مفاد کی حفاظت کے لیے بھی مقرر تھا۔ ان ترجمانوں میں سے بعض لوگ اس سے زیادہ اہم کام یعنی عہدناموں کی ترتیب و تدوین کے وقت حاضر رہتے تھے اور بوقت ضرورت (یعنی جب کبھی عہد ناموں کا متن سمجھنے میں کوئی دقت پیش آئے) وہ عہد ناموں کی عبارت کا مفہوم بھی بیان کیا کرتے تھے۔ ایسی صورتوں میں ترجمان کے نام کا ذکر ایسے عہد ناموں کے متون میں خاص طور پر کر دیا جاتا تھا۔ اسی طرح ان عہد ناموں کے متون سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعض ترجمان خاص طور پر مقامی حکمران کے عملے سے وابستہ ہوتے تھے۔ صلیبی جنگوں کے فرانسیسی ماخذ میں ملک شام میں بھی ترجمانوں کی موجودگی کا ذکر ملتا ہے۔

عثمانی سلطنت کے زمانے میں ترجمانوں کی حیثیت اور ان کے فرائض مختلف نظامات میں تقریباً وھی رہے جو پہلی صدیوں میں تھے، لیکن چونکہ تجارتی اور سیاسی تعلقات بہت بڑھ گئے اور آہستہ آہستہ زیادہ اہم بھی ہوتے چلے گئے اس لیے قابل اعتماد اور لائق ترجمانوں کی ضرورت بھی بڑھتی چلی گئی، یہی وجہ ہے کہ تاریخی مصادر میں ان کا ذکر زیادہ آنے لگا۔ یورپین ماخذ میں ان کے نام کی مشہورترین صورت وہ ہے جو اطالوی زبان میں مروج ہے یعنی drogman (ڈروگ مان) یا dragoman (ڈریگومان)، اس کے ساتھ ساتھ فرانسیسی نام truchement (تریشماں) بھی مدت تک مستعمل رہا۔ ترکی بندرگاھیں بتعداد کثیر تھیں۔ ان بندرگاھوں کے تمام ترکی سرکاری دفاتر میں اپنے اپنے "ڈروگ مان"

ہوا کرتے تھے اور یہی رواج وہاں کے غیر ملکی سفارت خانوں میں بھی جاری تھا۔ دارالخلافہ میں ان ترجمانوں کی حیثیت قدرتی طور پر زیادہ اہم تھی۔ غیر ملکی سفارت خانوں میں اس قسم کے بہت سے آدمی ملازم تھے۔

ان میں سب سے زیادہ اہم عہدہ ترجمانِ حکومتِ ترکیہ کا تھا۔ ایک خاص عہدے کے لحاظ سے تو یہ منصب شاید سلطان محمد ثانی کے وقت ہی میں موجود تھا، لیکن باب عالی کا پہلا ترجمان، جس کا ذکر آتا ہے، صوباشی علی بیگ ہے، جو ۱۵۰۲ء کا صلح نامہ لے کر وینس میں آیا تھا۔ اس کے بعد یونس بیگ (م ۹۵۸ھ / ۱۵۵۱ - ۱۵۵۲ء) مقرر ہوا، جو کئی دفعہ سفیر بن کر وینس آیا۔ اس نے قسطنطنیہ میں ایک مسجد بھی بنوائی تھی، جسے "ترجمان مسجدی" کہتے تھے۔ (سجلِ عثمانی، ۴: ۶۷۷؛ حدیقة الجوامع، عدد ۲۲۹)۔ یونس بیگ یونانی الاصل تھا اور اس کا جانشین احمد اصل میں وی انا کا ایک جرمن، ہائنتس تلمان Heinz Tulman نامی تھا۔ سولھویں صدی میں باب عالی کا ایک اور ترجمان مراد بیگ تھا، جو ہنگری کا باشندہ تھا اور مہاج Mohács کی لڑائی میں گرفتار ہوا تھا۔ وہ اس لیے بھی مشہور ہے کہ اس نے اسلام کی حمایت میں ایک رسالہ تصنیف کیا تھا۔ نیز ترکی، لاطینی اور ہنگری تینوں زبانوں میں ایک مناجات بھی لکھی تھی (جو بابنگر F. Babinger کی کتاب *Litteraturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*، برلن ۱۹۲۷ء میں طبع ہوئی ہے؛ قب نیز کتاب مذکور، ص ۳۸ ببعد، باب عالی کے ترجمانوں کے متعلق تاریخی مواد کے لیے)۔ اس زمانے میں غالباً متعدد ترجمان باب عالی کی ملازمت میں تھے۔ ان میں سے ایک "باش ترجمان" تھا۔ یہ سب کے سب تقریباً بلا استثناء عیسائی تھے (یونانی، جرمن، اطالوی)۔ عثمانی سلطنت کے تعلقاتِ خارجہ جوں جوں بڑھتے چلے گئے، پیچیدہ تر ہوتے گئے؛ لہٰذا ترجمانوں کا اثر و رسوخ بھی بڑھتا چلا گیا، تا آنکہ اٹھارھویں صدی میں باب عالی کے ترجمانوں کا منصب دو زبردست یونانی خاندانوں ماوروکورداتو (Mavrogordato) اور غیکہ (Ghika) کے درمیان تقریباً موروثی ہو گیا اور یہ دستور بن گیا کہ ترجمان کے عہدے پر فائز رہنے کے بعد انھیں کسی نہ کسی ڈینوبی امارت کا والی بنا دیا جاتا۔ چونکہ اس زمانے میں ترکوں کے لیے یورپی زبانوں کا جاننا ایک نادر اور استثنائی امر تھا، اس لیے ان میانجیوں کا اثر خارجی حکمت عملی پر لازمی طور پر بہت زیادہ تھا۔ دوسری طرف سابقہ باش ترجمانوں کا قتل بھی کوئی نادر بات نہ تھی۔ ترکی حکومت کو ان ملازموں سے، جن کی امانت و اخلاص کچھ زیادہ قابل اعتماد نہ تھا، جب محمود ثانی کا دور حکومت آیا تب کہیں جا کر نجات ملی، اور رئیس آفندی (رَئِیْس آفندی) کی کارکردگی کی اہمیت بھی بیش از بیش ہو گئی۔ باب عالی کے ترجمانوں نے سیاست عثمانیہ پر کس قسم کا اثر ڈالا؟ اس کا خاص مطالعہ ابھی تک نہیں ہو سکا۔ ان کی ایک نامکمل فہرست فان ہامر von Hammer نے تاریخِ سلطنتِ عثمانیہ (G.O.R.، ۷: ۶۲۷) میں دی ہے۔

اکثر موقعوں پر سفارت خانوں اور قونصل خانوں کے ترجمان بھی بین الاقوامی میانجیوں کی حیثیت سے ترجمانوں سے کچھ کم اقتدار نہ رکھتے تھے۔ یہ لوگ بھی عام طور پر ترکی حکومت کے ملازمین کی طرح مقامی عیسائی ہی ہوا کرتے تھے۔ عہدناموں، امتیازات (capitulations) اور برات ناموں (diplomas) میں، جو سلطان کی طرف سے انھیں عطا ہوتے تھے، اس بات کی ضمانت ہوتی تھی کہ وہ قوم، جس کی ملازمت میں وہ کسی سفارت خانے یا قونصل خانے میں کام کرتے ہیں، ان

کی حفاظت کی ذمہ دار ہوگی ۔ ان کے مخصوص فرائض میں، جن کا امتیازات میں خاص طور پر ذکر ہے، ایک فرض اس امتیاز پر مبنی تھا کہ سفیر یا قونصل کو حق ہے کہ ترکی عدالتوں میں ترجمان کو اپنے نمائندے کی حیثیت سے ایسے مقدمات کی سماعت کے وقت پیش کرے جس میں اس قوم کی رعایا کے آدمی پر زد پڑتی ہو ۔ ترجمان قرونِ وسطٰی سے جو وظائف ادا کرتے آئے تھے، انھیں کے تطور سے تدریجی طور پر ایک یہ وظیفہ بھی پیدا ہوگیا ۔ جب اٹھارھویں صدی سے دولِ یورپ اور ان کے نمائندوں کا اثر و نفوذ ترکی میں زیادہ غالب ہو گیا، تو ان ترجمانوں کی ترکی معاملات میں دخل اندازی باب عالی کے لیے ناقابل برداشت ہو گئی ۔ اس کے علاوہ غیرملکی طاقتوں نے بھی ترکی رعایا میں سے اپنے ترجمان بھرتی کرنے کے حق کا ضرورت سے زیادہ وسیع طور پر استعمال کیا اور اس عمل سے ان ترجمانوں کو ان کی اپنی حکومت کے حیطۂ تصرف سے باہر نکال لیا ۔ باب عالی کی طرف سے احتجاج ہونے پر ۱۸۶۳ء میں غیر ملکی ہیئاتِ ارسالیہ (مشنوں) کے ساتھ ایک قرارداد ہوئی جس کی رو سے سفیروں اور قونصلوں کے مقامی آدمیوں کو ترجمان مقرر کرنے کے اختیارات محدود کر دیے گئے؛ مگر تقریباً اسی زمانے میں اکثر دولِ یورپ نے اپنے ترجمانوں کا ایک خاص طبقہ تیار کرنا شروع کیا، جس میں وہ اپنی ہی رعایا کے آدمیوں کو بھرتی کرتے ۔ اس ملازمت کے لیے خاص تربیت درکار تھی ۔ انیسویں صدی کے نصف ثانی میں، بلکہ بیسویں صدی کے آغاز تک قسطنطنیہ میں دولِ عظمٰی کے سفارت خانوں کے سرترجمانوں کو باب عالی سے ہر قسم کے معاملات پر گفت و شنید کرنے کے مسلّمہ اختیارات حاصل تھے، بالخصوص ایسے معاملات پر جن کا تعلق تفسیر و تأویلِ امتیازات سے تھا یا جو غیر ملکیوں کے ایسے مختص امتیازی حقوق کی تطبیق (application) سے متعلق تھے جو آنھیں انہیں عہدناموں کی رو سے حاصل ہوئے تھے؛ مگر جب ۱۹۱۴ء میں ترکی حکومت نے امتیازات کو منسوخ کر دیا تو اس کے ساتھ ہی سفارتوں اور قنصلیتوں کے ان کارندوں کو بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا جنھیں دروگمان (ترجمان) کہا کرتے تھے؛ چنانچہ دروگمان کا لقب اب سرکاری طور پر ترکی میں استعمال نہیں ہوتا۔

مآخذ: (۱) ڈ ماس لاتری L. de Mas Latrie: *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale*، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۱۸۶ ببعد، ۲۸۰ ببعد؛ (۲) فان ہامر von Hammer: *G. O. R.*، اشاریہ؛ (۳) Martens-Skerst: *Das Consularwesen und die Consularjurisdiction im Orient*، برلن ۱۸۶۴ء؛ (۴) G. Pelissié du Rausas: *Le Régime des capitulations dans l'Empire ottoman*، طبع دوم، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۵) H. Almkvist: *Ein Dragoman-Diplom aus dem vorigen Jahrhundert*، اپسالا Upsala ۱۸۹۱ء۔

(J. H. Kramers کرامرز)

تَرْجُمان: ترک صوفیوں کی اصطلاح میں اس کے دو معنی ہیں: (۱) کسی طریقے کا فرد یا رُکن، جو نئے مرید کو داخلِ سلسلہ ہونے اور اس کے اصولوں کی تلقین کے وقت روحانی ترجمان کے طور پر اس کے ہمراہ رہتا ہے ۔ جب کوئی مرید بکتاشیہ طریقے میں داخل ہوتا ہے، تو اسے دو ترجمان شیخ سلسلہ کے حضور میں لے جاتے ہیں ۔ ان کے ساتھ گیارہ آدمی اور ہوتے ہیں جو گیارہ اماموں کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ اس تقریب کے سلسلے میں ترجمان اپنے نوآموز کی رہنمائی کرتے ہیں اور اس کی طرف سے وہ کلمات پڑھتے ہیں جو اسے اس موقع

پر پڑھنے پڑتے ہیں۔ (قب براؤن J. P. Brown : *The Darvishes or Oriental Spiritualism*، نشرۂ H. A. Rose، لندن ۱۹۲۷ء، ص ۲۰۹ ببعد۔

ان ترجمانوں کے فرائض اسلامی اصناف (guilds) کے نظام کے بعض عمّال کے فرائض سے ملتے جلتے ہیں جن کا فتوّت کی کتابوں میں تذکرہ ملتا ہے اور جنھیں نقیب، نیز ترجمان اللّسان، یا ترجمان القدم، کہتے ہیں۔ ایسی صنف (guild) میں کسی نئے رکن کے داخل ہونے پر یہ ترجمان بھی ویسے ہی فرائض ادا کرتے ہیں جیسے بکتاشیوں کے سلسلے میں مذکور ہوئے (قب Thorning : *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*، برلن ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۶ ببعد)۔

(۲) بکتاشیوں کے ہاں ترجمان کے معنی دعا بھی ہیں۔ صرف خاص دعائیں، جو خاص خاص موقع پر پڑھی جاتی ہیں، ترجمان کہلاتی ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ بکتاشیوں کے خفیہ لفظ یا جملے کا نام بھی ہے (قب براؤن Brown : *The Darvishes*، ص ۱۸۰ و ۱۹۹)۔

(کرامرز J. H. KRAMERS)

ترحالۃ: ترکی نام، شہر ترکالہ یا ترکلہ TRIK(K)ALA کا، جو مغربی تھسلی (تسالیا در یونان) میں واقع ہے، جس کا محلّ وقوع وولوس۔ کلبکہ (Volos-Kalabaka) ریلوے لائن پر، ترکالسوس کی سیراب وادی میں، سطح سمندر سے ۴۰۰ فٹ کی بلندی پر ہے۔ ترحالۃ قدیم شہر ترکّہ ہے، جو اب بالکل ناپید ہو چکا ہے، کچھ دور نہیں۔ اس میں أسقلیبوس Asclepius کی مشہور ہیکل ہے۔ ۱۸۸۱ء سے یہ شہر یونانیوں کے قبضے میں ہے۔ اس سے پہلے وہاں عثمانیوں کی حکومت تھی۔ سلطان بایزید اول نے اسے ۷۹۸ھ میں (اس سال کا آغاز ۱۶ اکتوبر ۱۳۹۵ء کو ہوا) سلطنت عثمانیہ میں شامل کیا تھا (قب حاجی خلیفہ : *Rumeli und Bosna*، طبع فان ہامر J. v. Hammer، ص ۱۰۰ اور J. v. Hammer : *G. O. R.*، ۱ : ۲۰۹)۔ یہ شہر اسی وقت فتح ہوا جب لارِسّا Larissa (ترکی میں ینگی شہر) فتح ہوا تھا۔ اس کے بعد یہ طُرخان اوغلو (رک بہ تُرخان بیگ) کے املاک میں شامل ہوا، جن کا خاندان عثمانی امراء کے قدیم ترین اور شریف ترین خاندانوں میں سے تھا۔ سلیمان اعظم کے زمانے میں جو یہودی بوڈاپسٹ سے جلا وطن کیے گئے انھیں ترحالۃ میں آباد کیا گیا تھا (قب F. Belon : *Les observations de plusieurs singularités* etc.، پیرس ۱۵۵۵ء، ورق ۵۸ الف)۔ یہاں عمر ابن طُرخان نے ایک مدرسہ بنوایا، جس کی چھت سیسے کی تھی؛ اس مدرسے میں دوسرے اساتذہ کے علاوہ عثمانی مؤرخ احمد المشہور بہ پرہ یروزادہ پڑھایا کرتا تھا۔ وہ ترحالۃ ہی میں ۹۹۸ھ (۱۵۹۰ء) میں فوت ہوا اور عمر بن طُرخان کی مسجد میں دفن ہوا۔ اب یہ مسجد ناپید ہے (قب عطائی : الذیل علی الشقائق النعمانیۃ، ص ۲ اور بابنگر F. Babinger : *G.O.W.*، ص ۸۳ ببعد)؛ قب نعیما : تاریخ، ۳ : ۳۸۔ ترحالۃ میں ایک سرکاری قاضی بھی رہا کرتا تھا اور کئی مشہور علماء، مثلاً عطائی اور ویسی، قضا کے عہدے پر متمکن رہے۔ چار جوامع (شریفہ) (یعنی غازی طُرخان، عثمان شاہ بیگ، حاجی مصطفیٰ اور حسین آغا کی مساجد جامع) میں سے صرف دو باقی رہ گئی ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو مشہور معمار سنان نے بنائی تھی۔ یہ عثمان شاہ بیگ کی مسجد ہے، جسے قرہ عثمان شاہ کہتے ہیں اور جو سلیمان اعظم کا بھتیجا اور تھسلی کا والی تھا۔ اس کا انتقال بھی ترحالۃ ہی میں ہوا (۹۷۵ھ / ۱۵۶۷ء) (قب پچوی : تاریخ، ۱ : ۵۳۰ اور اولیاء چلبی :

سیاحت نامہ، ۱ : ۲۷۱؛ ایضًا: *Travels*، طبع J. v. Hammer، ۱ (۱ : ص ۸۷)۔ یہ مسجد، جس میں اس کے بانی کی تربت بھی ہے، اب کھنڈر ہو رہی ہے، لیکن اس میں اپنی پہلی شان کے آثار باقی ہیں۔ مشہور و معروف لوگوں کے مقابر میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: جلال الدین بابا، سنان بابا، رمضان افندی، جعفر افندی اور اِتلی قاقان۔ چودہ کنویں، جو محسن پاشازادہ عبداللہ پاشا نے بنوائے تھے، ثابت کرتے ہیں کہ تِرحالہ میں پانی کی کثرت ہے۔ اب مسلمانوں نے تِرحالہ بالکل چھوڑ دیا ہے اور یہاں صرف یونانی (زیادہ تر [اولاخی یا أفلاق] Wallachians) اور یہودی رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ شہر خاص طور پر صحت بخش نہیں، تاہم بوزنطی زمانے کا بلند قلعہ اور اس کے [اطراف کے "باغ و باغچہ و بوستان"] کی کثرت ایک ایسا سماں پیش کرتی ہے جو آسانی سے فراموش نہیں ہو سکتا۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، ص ۹۹ ببعد؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ص ۱۶۳۷ ببعد؛ (۳) سالنامۂ ولایت یانیہ سنہ ۱۲۸۸ھ، ص ۱۱۵ ببعد؛ (۴) J. v. Hammer: *G. O. R.*، ۱ : ۲۰۹ ببعد؛ (۵) Léon Heuzey: *Excursione dans la Thessalie turque en 1858*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۸۰ ببعد؛ (۶) Const. Chr. Vaytsakis: **Σύντομος ἱστορία τῆς πόλεως Τρικάλων**، ایتھنز ۱۸۹۲ء، ۳۸ صفحات قطع نیم فزبری (octavo)، اس میں عہد عثمانیہ کو تقریباً نظر انداز کر دیا ہے؛ (۷) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ج ۸ (استانبول ۱۹۲۸ء)، ص ۲۰۲ ببعد؛ — عثمان شاہ کی مسجد پر، جو سنان نے تعمیر کی تھی، قب اولیاء، موضع مذکور، ص ۲۰۳ ببعد؛ (۸) F. Babinger در **Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, iv.**، ۱۹۲۹ء، جنوری؛ (۹) K. K. Orlandos: وہی کتاب، جون

(مع نقشہ و تصاویر)۔

(FRANZ BABINGER بابنگر)

تُرْشِیز: (یاقوت: تُرْشِیش [و طُرَّیْثِیز و طُرَّیْثِیث و تُرْشاش]؛ مقدسی: طُرَّیْثِیث، طُرَیْثِیث؛ [بیہقی: تاریخ بیہق، تہران ۱۳۱۷ ش، ص ۲۸: طریثیث]) ایران کے ایک شہر کا نام، جو نیشاپور کی ولایت میں ضلع بُشت کا صدر مقام اور نیشاپور سے کوئی چار یا پانچ منزل کی مسافت پر واقع ہے۔ ۵۳۰ھ (۱۱۳۶ء) میں اسے تباہ کر دیا گیا تھا۔ اس زمانے میں اس کا موروثی حاکم، العمید منصور (یا مسعود) بن منصور الزّور آبادی تھا جو باطنیہ یا اسماعیلیہ فرقے کا دشمن تھا۔ اس نے ترکوں کو بلایا تا کہ مدافعت کے کام میں اسے مدد دیں، لیکن وہ اپنے معمول کے مطابق لالچ میں آ گئے۔ آخر اپنے آپ کو لڑائی جاری رکھنے کے قابل نہ پا کر اس نے اسماعیلیوں کی اطاعت قبول کر لی۔ اس کے لڑکے علاء الدین محمود نے ۴۹۴ھ (۱۱۰۰ء) میں عباسی خلفاء کی سیادت کو تسلیم کر لیا، لیکن جب ان سے اسے کچھ مدد نہ ملی، تو وہ نیشاپور کی طرف فرار ہو گیا اور اسماعیلیوں نے اس علاقے میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ تیمور نے اس شہر کا محاصرہ کر کے اسے فتح کر لیا (۷۸۴ھ / ۱۳۸۲ء)۔ اس کے گرد ایک گہری خندق اور اونچی فصیل تھی، جس کی وجہ سے اس شہر کو ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا [لیکن "نقبچیوں" نے خندق کا پانی نکال دیا، زیرِ حصار نقب لگائی، منجنیق و عرادہ کے پتھروں سے فصیل میں شگاف پیدا کر دیے اور اسے توڑ پھوڑ دیا۔ ناچار قلعہ گیر فوج نے اطاعت قبول کی]، ان کی جان بخشی ہوئی [یہ محافظانِ حصار غوری تھے جو سدیدی کہلاتے تھے اور بہادری اور حصار داری میں مشہور اور ملک غیاث الدین کے ملازم تھے۔ تیمور نے سرحد ترکستان کے قلعوں کے ضبط

اور محافظت کا کام ان کے سپرد کیا اور انھیں اس طرف خانہ کوچ روانہ کر دیا ۔ یزدی]۔ ترشیز ھی میں تیمور کے پاس شاہ شجاع مظفری والی فارس کی جانب سے ایک سفیر [عمر شاہ نامی] آیا ۔ تیمور نے اس کی معرفت اپنے پوتے پیر محمد کے لیے شاہ شجاع کی لڑکی کا رشتہ مانگا ۔ عباس مرزا نے جو حملہ ہرات پر کیا تھا، اسی مہم میں خسرو مرزا نے ۱۲۴۸ھ (۱۸۳۲ع) میں ترشیز کو فتح کر لیا تھا ۔

اس شہر کے مشہور و معروف آدمی یہ تھے :

کاتبی نیشاپوری جو اس شہر کے نواح میں ایک گاؤں میں پیدا ہوا تھا، اھلی (م ۹۳۴ھ / ۱۵۲۷ع)؛ اور ظہوری (م ۱۰۲۴ھ / ۱۶۱۵ع) ۔ نواح ترشیز میں ایک گاؤں کشمر تھا ۔ اس میں زردشت نے سرو کا ایک درخت لگایا تھا، جس نے بعد میں شہرت پائی اور خلیفہ متوکل کے حکم سے اسے اکھڑوا دیا گیا (فردوسی : شاھنامہ، طبع Turner Macan، ص ۱۰۶۸، س ۹؛ طبع و ترجمہ سول J. Mohl، ۴ : ۳۶۳ : [بیہقی، تاریخ بیہق، طبع مذکور، ص ۲۸۱ ببعد و ۳۲۴]: Fr. Spiegel : Erān Alterthumskunde، ۱ : ۵۰۳، حاشیہ ۲، ۷۰۳؛ محمد مجدی : زینۃ المجالس، در Barbier de Meynard : Dict. de la Perse، ص ۳۹۰، حاشیہ) ۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، ۱ : ۸۴۶؛ ۲ : ۵۲۸؛ (۲) ابن حوقل، B. G. A.، ۲ : ۲۹۱؛ (۳) مقدسی، B. G. A.، ۳ : ۳۱۸ و ۳۲۲؛] (۴) مطلع سعدین ۲/۱ و ۳ : ۷۶۳، ۱۰۳۵، ۱۰۷۳، ۱۲۶۸، تا ۱۲۷۰، ۱۲۸۳ تا ۱۲۸۵، ۱۳۰۸، ۱۳۲۰؛ (۵) ظفر نامۂ یزدی، طبع کلکتہ، ۱ : ۳۳۳ ببعد]؛ (۶) کاترمئر : Hist. des Mongols، ۱ : ۱۷۷؛ (۷) ابوالفداء : Géogr.، ۱ : ۴۴۳؛ [(۸) امین احمد رازی : ھفت اقلیم، بذیل ترشیز]؛ (۹) P. M. Sykes : J. R. G. S.، ۱۹۱۱ع؛ (۱۰) ایضاً : Hist. of Persia، طبع اول، ۲ : ۸۳، ۲۰۱، ۲۲۳؛ (۱۱) E. G. Browne : Liter. Hist. of Persia under Tartar Dominion، ص ۱۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸؛ (۱۲) ایضاً : Liter. Hist. of Persia in Modern Times، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴ .

(CL. HUART ہوار)

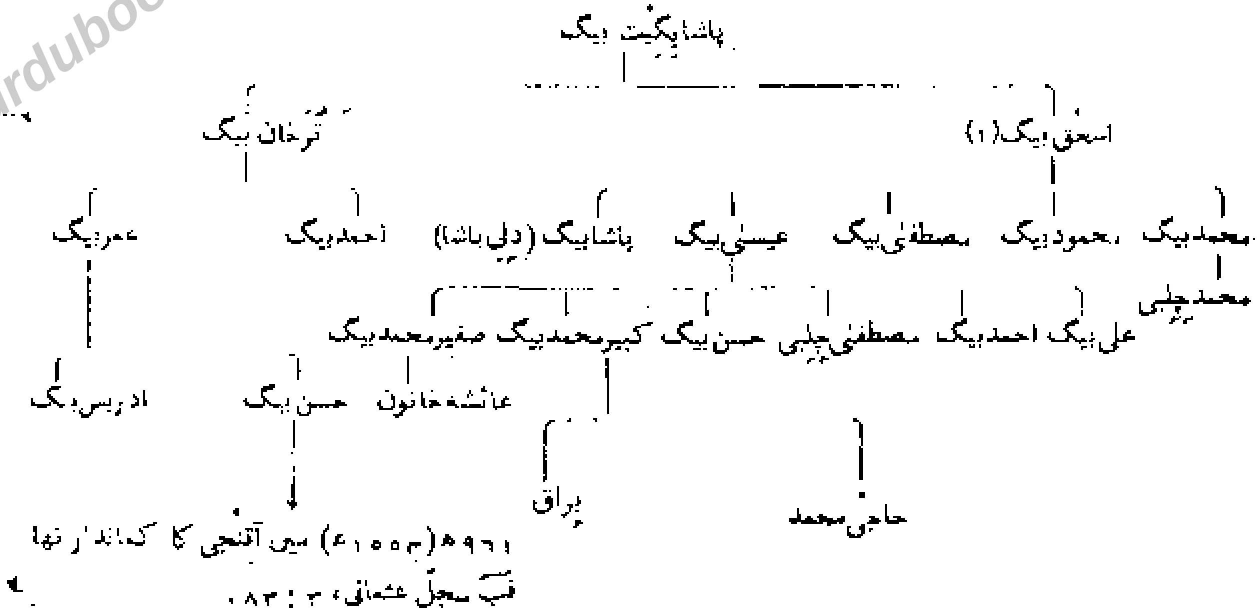
تُرخان بیگ : [سامی (بذیل تسالیہ): طورخان بیگ] ایک عثمانی جرنیل، فاتح تھسلی (تسالیہ) اور اس کا مرزبان ۔ اب تک تُرخان بیگ کے حقیقی نسب کے متعلق معلومات مبہم تھیں، لیکن اب اس کے آخری وصیت نامے مؤرخ در جمادی الاولٰی ۸۵۰ھ/اگست ۱۴۴۶ع سے (جس کا مصدقہ یونانی ترجمہ Epam. G. Pharmakidis : Ἡ Λόριον، Volo ۱۹۲۶، ص ۲۸۰ تا ۲۸۷ میں موجود ہے) یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے ۔ اس میں وہ اپنے آپ کو "یگیت بیگ پاشا مرحوم" (τοῦ μακαρίτου Πασσᾶ Γεγγὲτ Βέη) کا بیٹا بتاتا ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا باپ مشہور و معروف یگیت بیگ تھا (اسے سرویا والے اور اطالوی Pasaythus، Basaitus وغیرہ کہا کرتے تھے! قب C. J. Jireček : Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien، ۴ : ۷، حاشیہ ۵)، جس نے اُسکوب (Skoplje) کو (بتاریخ ۶ جنوری ۱۳۹۲ع) فتح کیا اور ۷۹۱ھ/۱۳۹۰ع کے بعد بوسنیا کے ایک حصے پر حکومت بھی کی (یہ علاقہ آج کل جنوبی سرویا میں ہے)، جہاں وہ سلطنت عثمانی کی طرف سے مرزبان تھا ۔ تقریباً ۱۴۱۳ع میں اس کا انتقال اسکوب ھی میں ہوا ہوگا ۔ وھاں اس کا مقبرہ ('تربہ') اب تک موجود ہے (قب Glиša Elezović : Turski spomenici u Skoplju، Skoplje ۱۹۲۷ع، ص ۵، مع ایک تصویر کے) ۔ سِجِلّ عثمانی، ۱ : ۳۷، کے اس بیان کی کوئی سند نہیں ملتی کہ اس کی وفات ۸۳۵ھ/۱۴۳۱ع تک نہیں ہوئی تھی اور نہ اس بات کی کوئی شہادت ملتی ہے کہ

صدراعظم اسحٰق پاشا اس کا غلام (قول kôle) تھا۔ بدیہی طور پر یہ اشتباہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ اسے ایک اور شخص اسحٰق بیگ نامی کے ساتھ ملتبس کر دیا گیا ہے جو بلاد بوسنہ کا پہلا حکمران تھا اور *Altosman. anonymen Chroniken*، طبع گیزے F. Giese، ص ۲۸، س ۳ کے ایک عجیب و غریب حاشیے میں بتایا گیا ہے کہ یگیت بک اس کا 'افندی' (آقا) تھا (جس کی تقلید غالباً صولاق زادہ: تاریخ، ص ۲۰ نے بھی کی ہے)۔ یگیت بیگ اسحٰق بیگ کا بیٹا نہیں تھا، جیسا کہ C.J. Jireček: *Geschichte der Serben*، ۲ / ۱ : ۱۲۷؛ میں لکھا ہے (اس نے غالباً Leunclavius: *Hist. Musulm. Turc.*، ص ۳۱۵، س ۳؛ کی تقلید کی ہے)، بلکہ بدیہی طور پر اس کا باپ تھا۔ یہ امر بدون شک غازی اسحٰق بیگ کی مسجد واقع اسکوب (Skoplje) کے عربی کتبے مؤرخ ۸۴۲ھ (۱۴۳۸ - ۱۴۳۹ء) سے ثابت ہوتا ہے (قب متن کتبہ در Elezović: کتاب مذکور، ص ۱۱، پایین صفحہ)، اس لیے C. Truhelka: *Tursko-slovenski spomenici dubrovačke arhive* (سراجیوو ۱۹۱۱ء) میں جب اسحٰق بیگ کو پاشا یگیت بیگ ("Pašait-beg") کا بیٹا لکھا ہے تو اس کا بیان بالکل قرین صحت ہے، اگرچہ وہاں اسے ھرنوشچ Hranušić کا لقب دیا گیا ہے، جو ایک غیرضروری صقلبی سازی (slavisation) ہے (قب ص ۱۹۲، پایین صفحہ)۔ پس ظاہر ہے کہ اسحٰق بیگ اور ترخان بیگ دونوں یگیت بیگ کے بیٹے تھے، یعنی آپس میں بھائی تھے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ ترخان کب اور کہاں پیدا ہوا۔ اگر اسے ترخان (قب [ترخان]) دراترخان) سے، جس کا ابن بطوطہ (۲ : ۴۱۰) نے ذکر کیا ہے، وابستہ نہ کیا جائے تو اس نام کے معنی بھی غیر یقینی ہیں۔ اس کے صحیح تلفظ کی تصدیق اس کی بوزنطی شکل Τουρχάνης سے ہوتی ہے، جو G. Phrantzes، Ducas، Chalcocondyles در *Chronicon breve* میں موجود ہے۔

ترخان بیگ کے ابتدائی حالات معلوم نہیں۔ اس کا ذکر سب سے پہلے مئی ۱۴۲۳ء میں ملتا ہے جب پیلا پنی سس Peloponnesus جزیرہ نمای مورہ میں وہ گھڑ چڑھی فوج کی کمان کرتا ہوا نمودار ہوا اور ہکسامیلیہ Hexamilia کی خاکنائے کے مخروبہ مورچوں کو توڑتا ہوا نکل گیا اور بہت سے ایسے دفاعی استحکامات پر قبضہ کر لیا جو شہنشاہ عمانویل Emanuel نے اس خاکنائے پر کچھ ہی پہلے دوبارہ تعمیر کرائے تھے۔ چونکہ اس کا مقابلہ کسی جگہ نہ ہوا، اس لیے اس نے اندرون ملک کے بہت سے حصے کو تاخت و تاراج کر ڈالا۔ اس نے متعدد بوزنطی شہروں، مثلاً مسٹرا Mistra، لیونداری Leondári، گارڈھیکی Gardhiki، ڈبیا Dabiá (قب *Chronicon breve* طباعت بون Bonn، مرتبۂ ڈوکاس Ducas، ص ۱۹۹)، پر حملے کر کے پیلا پنی سس کو وینس والوں کی سرحدوں تک فتح کر کے ممالک عثمانیہ کے ساتھ ضم کر دیا۔ اس ساری مہم (قب Phrantzes، ص ۱۱۷ : Chalcocondyles، ص ۲۳۸) کا مقصد غالباً یہ تھا کہ وینس کے خلاف حملہ کرنے کے لیے علاقے کی دیکھ بھال کر لی جائے۔ اس کے بعد (اگر ڈوکاس Ducas کا بیان درست ہے) ترخان اپنے رسالے کے ساتھ بحیرۂ اسود پر آ نمودار ہوا (ص ۵۰، س ۴)۔ اس نے اہل البانیہ کے خلاف بحری فوج کشی کی اور انھیں فیصلہ کن شکست دی (قب Chalcocondyles، ص ۲۳۹، س ۲ و ۲۵۲، س ۱)۔ اس کے بعد وہ دوبارہ پیلا پنی سس میں آ دھمکا جہاں نوپکتوس Naupaktos کے مقام سے اس نے مطلق العنان فرمانروا قسطنطین کو پترس Patras کے شہر پر قبضہ کرنے سے روک دیا (Phrantzes،

ص ۱۵۰، س ۱۸) - ۱۴۳۱ء کے آخر میں اس نے خاکنای کورنتھ Corinth کی دیواروں کو تباہ کیا اور ۱۴۳۵ء کے موسم گرما میں ثیبہ (Thebes) کا محاصرہ کر کے چند ھی روز میں اسے فتح کر لیا (قب Phrantzes، ص ۱۰۵، س ۱۸، اور ص ۱۰۹، س ۱۷) - اس زمانے میں بوزنطی مؤرخ Georgios Phrantzes ثیبہ میں اس کی خدمت میں باریاب ھوا (ص ۱۶۰، س ۳ ببعد) - نومبر ۱۴۴۳ء کے آغاز میں ترخان بیگ نے جان ھنیادی John Hunyadi کے خلاف جنگ میں ایک عثمانی لشکر کی کمان کی - ازلادی کی لڑائی میں اس کے عجیب و غریب رویے کی وجہ سے (قب Chron. Altosman.، طبع گیزے Giese، ص ۵۸؛ ترجمہ ص ۹۰) اسے شکست کا ذمہ دار گردانا گیا (قب Katona، ۱۳ : ۲۵۳ : Turhanbeg : Chalcocondyles، ص ۵۱۴) اور اسے حراست میں لے لیا گیا اور توقات لے جا کر یدوی جرداق کے دولتی قیدخانے میں ڈال دیا گیا - اس کی عمر کے آئندہ دس سال کا حال کہیں تحریر نہیں ھوا - اکتوبر ۱۴۵۲ء کی ابتداء میں سلطان محمد ثانی نے ترخان کو اس کے دو بیٹوں احمد اور عمر سمیت بہت بڑا لشکر دے کر پیلاپنی‌سس میں بھیجا؛ جہاں اس نے پھر خاکنائے کے بیرونی دفاعی مورچوں پر قبضہ کر لیا اور ارکاڈیا Arcadia پر حملہ کر کے اس میں لوٹ مار مچانے کے بعد آگ لگا دی، نیز ایثوم Ithôme (یعنی مسینا) سے گزرتے ھوے مسینا کی ساری خلیج کو آگ لگا دی - جب رسل و رسائل کی مشکلات پیش آئیں اور یہ ضروری ھو گیا کہ وہ اپنے لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کر دے تو اس کا ایک بیٹا احمد دروناکی Dervenaki کے درے میں مائی سینی Mycenae اور کورنتھ کے درمیان میتائی اس ازانس Matthaeus Azanes کے بہنوئی، مطلق العنان بیثری اس، شاہ سپارٹہ، کے ھاتھوں گرفتار ھو گیا (قب Phrantzes، ص ۲۳۵ اور W. Miller : The Latins in the Levant، لندن ۱۹۰۸ء، ص ۲۹۳)؛ لیکن ۱۴۵۴ء میں اس کے بھائی عمر نے اسے چھڑا لیا (وھی کتاب، ص ۳۸۳، س ۱۱ ببعد) - اکتوبر ۱۴۵۵ء میں ترخان اپنے بیٹوں سمیت ادرنہ (Phrantzes، ص ۳۸۵، س ۱ ببعد) میں آ نمودار ھوا اور ۱۴۵۶ء کے وسط میں فوت ھوا - غالبًا اس وقت وہ بہت عمر رسیدہ ھو چکا تھا (Phrantzes، ص ۳۸۶، س ۱) - گورنر کی حیثیت سے اس کی سرکاری قیام‌گاہ تھسلی میں لاریسا کے مقام پر تھی (ترکی : یکی شہر فنار) اور یہ علاقہ اسے جاگیر میں ملا ھوا تھا - وھاں اس نے ایک مسجد اور بے شمار دوسری عمارتیں اوقاف خیریہ کے طور پر بنوائیں اور طرنوہ (یونانی : ترناواس Tyrnawos) میں ایک گرجا بھی بنا ڈالا جو لاریسا سے زیادہ فاصلے پر نہ تھا - یہ گرجا ابھی تک قائم ھے - اس کا مقبرہ جو ایک چھوٹے سے گرجا کی شکل کی ''تربہ'' ھے، شہر لاریسا کے شمال مشرق سرے پر ھے - اس کے گرد ایک قبرستان اور ایک خانقاہ بھی تھی، لیکن یہ دونوں اب معدوم ھو چکے ھیں - ترخان بیگ کے دو بیٹے تھے، احمد اور عمر، جو اپنے باپ کے ساتھ اس کی مہمات میں شریک رھا کرتے تھے - عمر کا ذکر عثمانی مرزبان پیلاپنی‌سس کی حیثیت سے آتا ھے - اس کا بھائی احمد تھسلی میں اپنے باپ کا جانشین ھوا - محمد ثانی اسے ایک لشکر کے ساتھ ۱۴۵۶ء میں پیلاپنی‌سس میں چھوڑ گیا (Phrantzes، ص ۳۸۸، س ۱۱ ببعد) - اس نے ۱۴۶۳ء میں نوپکٹوس Naupactos کے گرد و نواح کا علاقہ لے لیا اور ۱۴۶۷ء میں پہلے شکست پانے کے بعد وینس والوں کو شکست دی (Phrantzes، ص ۴۲۵،

س ۲۳ - عمر (Ὀμάρης) کا [جسے Phrantzes ہمیشہ Ἀμάρης لکھتا ہے] مفصل تر حال Chalcocondyles نے دیا ہے، قب اشاریہ بذیل مادۂ Omares)۔ دونوں بھائیوں کی زندگی کے متعلق، جن میں سے احمد اپنے باپ کی طرح حج بھی کر آیا تھا، کچھ زیادہ معلومات حاصل نہیں ہیں۔


پاشا یگیت بیگ
ترخان بیگ
اسحٰق بیگ (۱)
عمر بیگ
احمد بیگ
پاشا بیگ (دلی پاشا)
عیسٰی بیگ
مصطفٰی بیگ
محمود بیگ
محمد بیگ
محمد چلبی
علی بیگ
احمد بیگ
مصطفٰی چلبی
حسن بیگ
کبیر محمد بیگ
صغیر محمد بیگ
ادریس بیگ
حسن بیگ
عائشہ خاتون
براق
حاجی محمد
۹۶۱ھ (۱۵۵۴ء) میں آقنجی کا کماندار تھا
قب سجل عثمانی، ۳: ۸۳

معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بھائیوں میں سے عمر زیادہ مستعد تھا۔ ۱۴۷۷ء میں اس نے اہل وینس کے ساتھ اِیسُنزو Isonzo پر جنگ کی (قب فان ہامر J. von Hammer: *G. O. R.*، ۲: ۱۵۱) اور اس سے اگلے سال البانیوں کو شکست دی (وہی کتاب، ۲: ۱۵۷)۔ وہ ۱۴۸۴ء تک بھی زندہ تھا۔ یہ اس کی وصیت مرقومۂ محرم ۸۸۹ھ (فروری ۱۴۸۴ء) سے ثابت ہے (قب E. G. Pharmakidis: کتاب مذکور، ص ۲۸۷ تا ۳۰۳ یا ۳۰۷ تا ۳۱۰)۔ عمر بیگ کے دو لڑکے تھے: ایک کا نام حسن بیگ تھا، جس کا وجود اس کی وصیت مرقومۂ شوال ۹۳۷ھ (مئی ۱۵۳۱ء، قب Pharmakidis، ص ۳۱۰ ببعد) سے ثابت ہے اور دوسرا ادریس بیگ تھا، جس نے اپنے زمانے میں ہاتفی کی خسرو شیریں اور لیلٰی مجنوں کا ترکی میں ترجمہ کرکے شاعر اور مترجم کی حیثیت سے بڑا نام پیدا کیا (قب سہی: تذکرہ، ص ۳۶ ببعد)۔ تُرخان اوغلوں کا خاندان لاریسا کے نواح میں آباد ہو گیا تھا اور تقریباً عصرِ حاضر تک وسیع جاگیروں کا مالک رہا ہے۔ بعد کے زمانے میں اس خاندان میں سے کسی نے بھی تاریخ میں کوئی اہم حصہ نہیں لیا۔ تُرخان بیگ کی متأخر پشتوں میں سے ایک شخص فائق پاشا تھا، جو روم ایلی کا والی رہا اور اپنے جبر و استحصال کی وجہ سے بےحد بدنام ہوا۔ اس کی عمر ستر سال کی تھی کہ مارچ ۱۹۴۳ء میں استانبول کے شاہی محل سرا کے صحن میں اس کا

---

(۱) اس شجرے کی دائیں طرف کا حصہ Cl. Elezović: کتاب مذکور، ص ۱۲۱ سے ماخوذ ہے۔ اس کی پڑتال کی ضرورت اس لحاظ سے ہے کہ ممکن ہے اِورینُس اوغلو Ewrenos-oghlu کی اولاد کے ساتھ کچھ التباس ہو گیا ہو؛ کم از کم عیسٰے بیگ کے لڑکوں کے ساتھ خلط ملط کا احتمال ضرور ہے، قب نیز C. J. Jireček: *Staat und Gesellschaft*، ۳: ۸، حاشیہ ۱، جہاں اس قسم کے امکانی التباس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

سر کاٹ دیا گیا (قب فان ھامر J. von Hammer : G. O. R.، ص ۳۲۲ از روی نعیما و زنکائیسن Zinkeisen، G. O. R.، ۳ : ۵۳۵) - فالمرایر J. Ph. Fallmerayer نے ۱۸۴۲ء میں "[لاریساکی] جامع مسجد میں تُرخان بیگ کے سوانح حیات کا نسخہ دیکھا جو وہاں محفوظ تھا" (قب Fragmente aus dem Orient، طبع ثانی، ۱۸۷۷ء، ص ۳۸۱ ببعد)، لیکن معلوم ھوتا ھے کہ یہ کتاب بعد ازاں ناپید ھو گئی (جس طرح اِورینوس اوغلوں (رک بان) کے سِیَر کا قلمی نسخہ، جس کا ذکر بوبو Beaujour نے Tableau du commerce de la Grèce، ۱ : ۱۱۷ میں کیا ھے، گم ھو چکا ھے) - مذکورۂ بالا شجرۂ نسب میں پاشا یگیت بیگ کی اولاد کا اجمالی ذکر ھے، جو عثمانی شرفاء کے اس خاندان کا حقیقی بانی تھا۔

مآخذ : (۱) D. Urquhart : Spirit of the East، لندن ۱۸۳۸ء، ج ۱ : قب جرمن ترجمہ (از متن عربی) بقلم P. G. Buck، Stuttgart اور Tubigen، ۱۸۳۹ء، ۱ : ۲۲۶ ببعد؛ یہ متن تُرخان کے سوانح حیات اور اس کے خاندان کے حالات پر مشتمل ھے اور تھسلی میں تِرنا کوس Tyrnacos کے کتب خانۂ عام میں محفوظ ھے۔

(F. Babinger بابنگر)

تَرِك : قفقاز میں ایک بہت بڑے دریا کا نام ھے (اس کی لمبائی تقریباً ۳۰۰ میل اور چوڑائی بعض مقامات پر ۵۰۰ گز تک ھے) - بالائی حصے میں تو یہ تیز دھارے والی پہاڑی ندی ھے ھی، نیچے کے راستے میں بھی اس کی رفتار اتنی تیز ھے کہ اس میں کشتی رانی ناممکن ھے۔

جب عربوں کے علم جغرافیہ کا عہد زرّین تھا اس زمانے میں (چوتھی ھجری / دسویں صدی میلادی) بلاد تِرِك ضرور خزر [رک بان] کی مملکت میں شامل ھونگے - خزر کی مملکت کے اس حصے کا بیان عرب جغرافیہ دانوں نے نہیں کیا اور دریاے تِرِك کا ذکر بھی نہیں کیا - اس کا نام بظاھر سب سے پہلے ھُولاگو [رک بان] اور بِرکہ Berke کی باھمی آویزش کے سلسلے میں آیا ھے، جو ابتداے ۶۶۱ھ (نومبر، دسمبر ۱۲۶۲ء) میں ھوئی تھی (رشید الدین، طبع کاترمئر، ص ۳۹۴) - حمد اللہ مستوفی قزوینی (G. M. S.، ۲۳ : ۲۰۹) تِرِك (ترجمۂ لیسٹرینج، ص ۲۰۵ پر اسے 'تُرك' لکھا ھے) کا ذکر اتل (والگا) کے ساتھ اس طور پر کرتا ھے کہ یہ دشت قپچاق کا ایک دریا ھے [یعنی بذیل دشت قپچاق لکھتا ھے : "از جبالش [قلان] و [نلان] مشہور است و از اودیہ اتل و ترك" [قب قپچاق] - تِرِك کا علاقہ اس زمانے میں مغولوں کے آلتون اردو (Golden Horde، سنہری لشکر) کی مملکت میں شامل تھا اور غالباً اس علاقے کے لوگوں نے بھی اسی زمانے (یعنی آٹھویں صدی ھجری / چودھویں میلادی) میں اسلام قبول کر لیا ھوگا جب آلتون اُردو نے کیا تھا۔ اَسترا خان [رک بان] کے فتح ھونے کے کچھ عرصہ بعد ۱۵۵۴ء میں روسی قازاق بلاد تِرِك میں نمودار ھونے لگے اور انھوں نے "تیرسکش قازاق لشکر" (Terskoe kazočye voisko) کی صورت اختیار کر لی - پہلے تو یہ ماسکو کی حکومت سے علٰحدہ اور آزاد تھے، لیکن بعد میں انھیں روسی سلطنت میں شامل کر لیا گیا - اسلامی دنیا کی سیاست کے لحاظ سے ممالک تِرِك کو کبھی خاص اھمیت حاصل نہیں ھوئی، یہاں تک کہ تِرِك کے شمالی کنارے پر قیزلر کا قلعہ اس کے ترکی نام کے باوجود روسیوں ھی نے ۱۷۳۵ء میں تعمیر کیا تھا۔

مآخذ : متن میں جن تصانیف کا حوالہ دیا گیا ھے اُن کے علاوہ دیکھیے E. Weidenbaum : Pudevoditel' po Kavkazu، تفلیس ۱۸۸۸ء۔

(W. Barthold بارتولڈ)

تُرک :

الف (نظر عام)

I - تاریخی و نسلی جائزہ (بار تولڈ W. Barthold)
II - زبانیں (سموئیلووچ A. Samoilovitch)
III - چغتائی ادب (بارتولڈ).

ب (اتراکِ عثمانی)

I - زبانیں (کرامرز J. H. Kramers)
II - بولیاں (کوالسکی T. Kowalski)
III - ادب (کوپرلی زادہ فؤاد)
VI - تاریخ (کرامرز).

الف - ۱ - تاریخی اور نسلی جائزہ

لفظ ترک (چینی : تُو-کیو Tu-kiu، یونانی : Τοῦρκοι) سب سے پہلے چھٹی صدی میلادی میں ایک خانہ بدوش قوم کے نام کی صورت میں ملتا ہے - اس صدی میں ترکوں نے ایک طاقتور بدوی سلطنت قائم کی جو منگولیا اور چین کی شمالی سرحد سے لیکر بحیرۂ اسود تک پھیلی ہوئی تھی - اس سلطنت کا بانی، جسے چینیوں نے تُو-مِن Tu-men (ترکی کتبوں میں : بو-مِن Bu-mîn) لکھا ہے، ۵۵۲ء میں فوت ہو گیا - اس کا بھائی اِستِیمی Istämi (چینی شِتِی-مِی Sho-tie-mi، یونانی Διλζίβουλος، Σιλζίβουλος اور Διλζίβουλος؛ طبری، ۱ : ۸۹۵ و ۸۹۶ : سِنجِبُو خاقان)، جس نے مغرب کی سمت میں فتوحات حاصل کیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۵۷۶ء تک زندہ رہا - گمان ہوتا ہے کہ یہ دونوں بھائی ایک دوسرے سے بالکل علٰحدہ اور خودمختار تھے، چنانچہ دونوں مذکورہ سلطنتوں کو چین والے شمالی ترکوں کی سلطنت اور مغربی ترکوں کی سلطنت کہہ کر ایک دوسری سے ممیز کرتے ہیں - اس زمانے میں چینی حکمران خاندان سوی Sui نے اقتدار حاصل کر لیا - اس خاندان کے زیر اثر ۵۸۱ء میں ترکوں کی دونوں سلطنتوں میں ایک آخری اور قطعی افتراق پیدا ہو گیا - آئندہ صدی میں ان دونوں کو تانگ T'ang خاندان (۶۱۸ء - ۹۰۷ء) کی برائے نام سیادت تسلیم کرنا پڑی - شمالی ترکی سلطنت کو ۶۳۰ء کے قریب اور مغربی کو ۶۵۹ء میں - پچاس سالہ غیرملکی محکومی کے بعد ۶۸۲ء میں شمالی ترک اپنی آزادی اور گذشتہ اقتدار دوبارہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے - یہ سلطنت ۷۴۴ء تک باقی رہی - اسی نئی سلطنت کے وہ کتبے ہیں جو (مغولستان یا منگولیا کے دریا اُورخون کے نام پر) "کتباتِ اُورخون" کے نام سے مشہور ہیں اور جو ترکی زبان کے آثار میں سب سے قدیم ہیں - وقتاً فوقتاً، بالخصوص ۶۹۹ء اور ۷۱۱ء میں، ان حکمرانوں نے مغربی ترکوں کو اپنے زیرنگیں کرنے میں کامیابی حاصل کی، لیکن وہ مستقل طور پر انھیں اپنا مطیع و منقاد نہ بنا سکے - مغربی ترکی قبیلوں میں سے تیورگِش Türgesh سب سے زیادہ ممتاز تھے - ان کے سرداروں نے آخری سالوں میں خانیت کے اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے - تیورگِش کی سلطنت کا خاتمہ ۱۲۱ھ (۷۳۹ء) میں نَصر بن سیار کی قیادت میں عربوں کے ہاتھوں ہوا (طبری، ۲ : ۱۵۹۳ ببعد، ۱۶۱۳، ۱۶۸۹ ببعد).

ان قدیم‌ترین ترکوں کا اپنے مشرقی اور مغربی خانہ‌بدوش پیشروؤں سے کیا تعلق تھا؟ اس باب میں مختلف آراء کا اظہار کیا گیا ہے - یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ پہلے کی صدیوں میں بھی ترکی زبانیں موجود تھیں، البتہ قدرتی طور پر ان زبانوں کے نام اور تھے - اس نظریے کی وضاحت ان متفرق ترکی الفاظ کی مدد سے کی گئی ہے جو زمانۂ قبل مسیح سے باقی چلے آتے ہیں - یورپ میں اکثر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ قدیم خانہ بدوش لوگ، بالخصوص سِتھیائی Scythians

یا کم از کم ان کا ایک فریق، ترکوں کے ساتھ نسبتی تعلق رکھتا تھا (کرٹیوس Curtius، کتاب ۷، باب ۷، پارہ ۱) اسکندرِ اعظم کے حالات میں ایک شخص کارتھاسِس Carthasis کا ذکر کرتا ہے جو شاہ سِتھیا کا بھائی تھا اور سیحون (Yaxartes [قبّ سِیر دریا]) پار رہتا تھا۔ نولڈیکہ نے گُوٹ شمیٹ A. Gutschmid کو بتایا کہ ممکن ہے یہ کارتھاسِس ترکی کلمۂ قَرداشی ("اس کا بھائی") ہو۔ بدیں صورت تاریخ میں شاید کسی ترکی قوم کا یہ سب سے پہلا ذکر ہے جو ہم تک پہنچا ہے (گوٹ شمیٹ: *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden*، ٹُوبِنگن Tübingen ۱۸۸۸ء، ص ۲، حاشیہ ۱)، لیکن نولڈیکہ خود، جیسا کہ اس نے گوٹ شمیٹ کی کتاب کے دیباچے میں لکھا ہے، "اب اس خیال کی تائید جو اس نے سرسری طور پر ظاہر کیا تھا، جدیث اور متانت سے کرنا نہیں چاہتا"۔

ہیروڈوٹوس Herodotos (۴ : ۲۳) میں بعض حوالے ہیں جو اس سے بھی قدیم تر زمانے کے ہیں۔ اس نے ایک قوم بنام اَیگرِپائی (Agrippaeans) یا اَرگِمپائی (Argimpaeans) کے لوگوں کا ذکر کیا ہے اور *Xoxu* نام کے ایک درخت کے رس کا بھی ذکر اس میں آیا ہے جسے دودھ ملا کر پیا جاتا تھا۔ لفظ *Xoxu* کو بعض اوقات سب سے پرانا ترکی لفظ قرار دیا گیا ہے جو ہم تک پہنچا ہے (بقول مولنھوف Müllenhof: *Deutsche Altertumskunde*، ۳ : ۱۰، یہ کلمہ ترکی کلمۂ اَچی یا اَچی بمعنی "تلخ" ہے؛ توماشیک Tomaschek: *S.B.Ak. Wien*، ۱۱۷ : ۶۰، اسے ایک مفروضہ لفظ آزغ بمعنی "خوراک" کا مساوی قرار دیتا ہے؛ قبّ نیز F. Braun: *Razīskaniya v oblasti gotoslavyanskikh otnoshenly*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء، ص ۸۸)۔ چینیوں نے ترکوں کو ہیونگ نو کی اولاد (Hiung-nu = نژادِ ہُن) بتایا ہے۔ تسِئین۔ ھان۔ شو (*Ts'ien-han-shu*) میں اُس صلح نامے کا ذکر کرتے ہوئے، جو ۴۳ ق م میں چین کے شہنشاہ اور امیرِ ہُن (Huns) کے درمیان پایۂ تکمیل کو پہنچا، ایک ہُن لفظ کا ذکر آیا ہے جو چینی رسم الخط کی رو سے "کِنگ لُو" ہے (قدیم تلفظ: "کِنگ۔ لو۔ ک")۔ کِنگ لُو اس تلوار کو کہتے تھے جس سے ہُن لوگ رسمی تقریبوں پر متقلد ہوتے تھے (یعنی اُسے گلے میں ڈالے ہوتے تھے)۔ اس لفظ کو ہیرتھ (Fr. Hirth: *Bulletin de l'Acad. etc.*، ۱۹۰۰ء، ص ۲۲۲) نے تلیوتی Teleut لفظ قِنغیراق (*kïngïrak* = دو دھاری چھری) سے مربوط قرار دیا ہے (راڈلوف Radloff: *Wörterbuch*، ۲ : ۷۰۹) اور مشرقی ترکستان کے لفظ قِنغراق (= بڑی چھری) (شا R. Shaw: *A Sketch of the Turk Language*، ۲ : ۱۶۳) سے بھی۔ ان سے بھی قدیم تر چینی ماخذ میں ہُنوں کا یہی لفظ ۲۰۱ ق م کے ایک واقعے کے بیان میں مذکور ہوا ہے، جس کی بنا پر ہیرتھ کی رائے میں یہ "قدیم ترین ترکی لفظ ہے جو کسی تحریر میں موجود ہے" (*The Ancient History of China*، نیویارک ۱۹۱۱ء، ص ۶۷)۔ شِراتوری (K. Shiratori: *Bulletin de l'Acad. etc.*، ۱۹۰۲ء، ج ۱۷، شمارہ ۲، ص ۱ ببعد) نے بہت سے ہُن الفاظ کو جو ترکی سے لیے گئے اور چینی ماخذ میں محفوظ ہیں، حل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن کچھ عرصے کے بعد اسی مصنف نے (*J.A.*، ج ۲۰۲، ۱۹۲۳ء، ص ۱۷ ببعد) یہ ثابت کرنے کی سعی کی کہ ہُنوں کی زبان ایک منگولی زبان ہے، جس میں تونغوز (Tunguz) عناصر کی کسی حد تک آمیزش پائی جاتی ہے۔

چینی ماخذ میں سی ان۔ پی (Sien-pi) کا ذکر اس حیثیت سے آیا ھے کہ وہ ھنوں کے مشرق جانب کے ھمسائے ھیں، جنھوں نے پہلی صدی میلادی کے اواخر میں ھنوں کو منگولیا سے نکال دیا تھا۔ کچھ مزید عرصے کے بعد ھنوں نے، نیز سی ان۔ پی نے، چین میں کئی حکمران خاندانوں کی بنا ڈالی۔ سی ان۔ پی خاندانوں میں شمالی وی (Wei) کا خاندان (۳۸۶ تا ۵۳۴ء) خاص اھمیت رکھتا تھا۔ سی ان۔ پی کو عام طور پر تونغوز نسل کے لوگ شمار کیا جاتا ھے (مثلاً دیکھیے E. Chavannes: *Documents sur les Tou-kiue* [*Turcs*] *occidentaux*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۵، حاشیہ ۵)؛ لیکن جیسا کہ پیلیو (P. Pelliot) نے ایک خطبے (لکچر) کے دوران میں، جو سینٹ پیٹرزبرگ میں ۱۹۲۵ء کے موسم خزاں میں دیا، اعلان کیا، چینی زبان میں ایک سی ان۔ پی فرھنگ اب تک موجود ھے جس سے ثابت ھوتا ھے کہ سی ان۔ پی کی زبان ترکی تھی۔ جہاں تک مجھے علم ھے اب تک اس فرھنگ کے بارے میں کوئی چیز طبع نہیں ھوئی اور جب تک کسی ایسے ماخذ تک ھماری رسائی نہ ھو، اقوام متعلقہ کی اصل و نسل کا سوال قطعی طور پر طے نہیں ھو سکتا۔ اگر یہ حتمی طور پر ثابت ھو جائے کہ ھن منگول تھے اور سی ان۔ پی ترک، تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ان دنوں میں ترک، بعد کے زمانے کے برخلاف، منگول لوگوں کے مشرق میں آباد تھے۔ ان لوگوں کے نام کا، جو صرف چینی رسم الخط میں باقی رہ گیا ھے، حقیقی تلفظ کیا تھا اس کا ھمیں علم نہیں۔ بلوشہ (E. Blochet: *G. M. S.*، ۱۲ : ۲۰۱) سی ان۔ پی (Sien-pi) کو سبر قرار دیتا ھے۔ بوزنطی اور ارمنی ماخذ میں ھمیں ایک قوم سبر Sabirs کا نام ملتا ھے، جس کا ذکر سب سے پہلے ۴۶۳ء میں آیا ھے اور آخری مرتبہ ۵۵۸ء میں (قب مارکار J. Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، بامداد اشاریہ)؛ لیکن سی ان۔ پی کے مغرب کی سمت نقل وطن کرنے کے بارے میں ھمیں کچھ بھی معلوم نہیں۔

پوپہ (N. Poppe) نے ابھی حال میں ترکوں کی اصل اور قدیم تاریخ سے ایک دوسرے (یعنی لسانی) نقطۂ نظر سے بحث کی ھے۔ اس نے ایک التائی (Altaic) اُمّ الالسنہ یا ابتدائی زبان (*Ursprache*) کا وجود فرض کیا ھے، جس سے ابتدائی ترکی، ابتدائی منگولی اور ابتدائی تونغوز زبانیں مشتق ھوئیں۔ ابتدائی ترکی زبان ارتقاء کی اسی سطح پر تھی جس پر اُورخون (Orkhon) کتبوں کی زبان ھے۔ ”اورخون ترکی کا نظام صوتی (phonetic) ان تصورات سے کامل مطابقت رکھتا ھے جو ھمارے ذھن میں ابتدائی ترکی کے نظام صوتی کے متعلق موجود ھیں۔“ (*Ungarische Jahrbücher*، ۶ : ۹۸).

اس مصنف کا یقیناً یہ مطلب نہیں کہ دورِ حاضر کی سب ترکی زبانیں اُورخون کتبوں کی زبان سے مشتق ھیں۔ یہ ناممکن ھوگا گو اس کی دلیل صرف یہی ھو کہ خود ان کتبوں میں ترکوں کے کئی قبائل کا ذکر کیا گیا ھے۔ یہ صرف ایک ”قدیم متروک بولی“ تھی۔ ”قدیم ترکی زبان کا زمانہ زیادہ سے زیادہ ان صدیوں میں“ معین کیا جا سکتا ھے ”جو میلادی سنہ کے آغاز سے متصل پہلے تھیں“ (کتاب مذکور)۔ عام طور پر ترکی زبانیں منگول زبانوں سے بلندتر سطح پر ھیں: ”منگولی دنیا میں آپ کسی ضلع کو بھی انتخاب کرلیں وھاں کی زبانِ حالیہ ان قدیم ترین ترکی زبانوں کے مقابلے میں جن کا ھمیں علم ھے، بہت زیادہ باستانی اور قدیم (archaic) ھے“۔ ادب کی منگولی زبان۔ لیکن اس کی زندہ بولیاں نہیں — صوتی

نقطۂ نظر سے ''ارتقاء کی تقریبا اسی سطح پر ہے جس پر قدیم ابتدائی التائی زبان (Altaic primitive language) تھی'' (کتاب مذکور، ص ۱۱۷)۔

مصنف نے (کتاب مذکور، قب نیز Bulletin de l' Acad. etc.، ۱۹۲۶ء، ص ۲۸۹ ببعد؛ Asia Major، ۱: ۷۷۵ ببعد؛ Kōrösi Czoma-Archiv، ۲: ۶۵ ببعد؛ Ungarische Jahrbücher، ۷: ۱۵۱ ببعد) خاص طور پر چواس کے دوسری ترکی زبانوں سے تعلق کی جانب توجہ کی ہے (زبان کے نام کی جو صورت مصنف مذکور نے اختیار کی وہ "Čuwassisch" ہے)۔ 'چواس' ابتدائی ترکی زبان سے مشتق نہیں ہے، لیکن ترکی زبان اور چواس کی قدیم ترین شکل ایک ایسی زبان سے مشتق ہیں جو ''چواسی۔ ترکی زبان کی ابتدائی شکل'' ہے اور یہ سب قدیم منگولی زبان سمیت ''ایک قدیم ابتدائی التائی زبان سے مشتق ہیں''۔ مصنف نے اصلی 'چواسی۔ ترکی' زبان کے شاخوں میں بٹ جانے کو بہت احتیاط سے ہن قبائل کے مغرب کی جانب نقل وطن سے مربوط قرار دیا ہے۔ چواس مغربی ہنوں کی اولاد سے ہیں؛ لہذا ابتدائی 'چواسی۔ ترکی' زبان ہنوں کی زبان تھی۔ 'رے' کا 'زے' سے اور 'لام' کا 'شین' سے بدل جانا، جو (بخلاف زبان چواسی) ترکی زبان سے مختص ہے، چوتھی اور چھٹی صدی کے درمیان وقوع پذیر نہیں ہوا، جیسا کہ رامشٹٹ Ramstedt کا خیال تھا (J. S. F. Ou.، ۳۸ / ۱: ۳۱)، بلکہ اس سے بہت پہلے، یعنی شاید سنۂ میلادی کے آغاز کے قریب، وجود میں آیا۔

ٹومسن (V. Thomsen: Z. D. M. G.، ۷۸: ۱۲۲) فرض کرتا ہے کہ لفظ ''تُرك'' کا مفہوم ''قوت و باس'' ہے (قب نیز مصدر F. W. K. Müller: Uigurica، ۲: ۹۷: ایرك تورك türk، ürk ''قوت و باس'')۔ کہا جاتا ہے کہ ''پہلے غالباً یہ صرف ایک قبیلے کا نام تھا، بلکہ یہ کہنا بہتر ہے کہ یہ ایک حکمران خاندان کا نام تھا''۔ کتبوں میں لفظ تورك türk کا مفہوم بظاہر سیاسی ہے نہ کہ جنسی، عبارت ''میرے ترك، میرے لوگ'' (ادو (Thomsen, i., E. 18; ii., E. 16; ii., S. 10) اسی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ ترکوں کے ساتھ ساتھ اوغوز یا توقوز اوغوز (یعنی نو اوغوز، ان کے علیحدہ علیحدہ قبیلوں یا خاندانوں کی تعداد کے اعتبار سے) کا ذکر اکثر آیا ہے؛ کبھی اس حیثیت سے کہ وہ ترکوں اور ان کے حکمرانوں کے دشمن ہیں اور بعض مرتبہ خان کی قوم کی حیثیت سے، خصوصاً i., N. 4; ii., E. 30 میں، جہاں توقوز اوغوز کو خان ''اپنی قوم'' کہتا ہے اور اپنی حکومت کے خلاف ان کی سرکشی کو آسمان اور زمین کے تمام نظام و ترتیب کا درہم برہم ہو جانا قرار دیتا ہے۔ خان اور اس کے متبعین غالباً اصلاً اوغوز قوم کے لوگوں ہی سے تھے۔ جو اوغوز خان کے مخالف تھے وہ اس کی قیام گاہ کے شمال میں رہتے تھے جو جبال اتُوکان (Ötüken) کے قریب تھی (اتُوکان کے بارے میں اب دیکھیے نیز B. Vladimircov در Comptes rendus de l'Acad. etc.، ۱۹۲۹ء، ص ۱۳۳ ببعد)۔ اتُوکان بقول ٹومسن (Z. D. M. G.، ۷۸: ۱۲۳) ''غالباً شمالی منگولیا میں اورخون کے دریائی نظام کے قریب موجودہ سلسلۂ کوہ ہانگائی Hangai کا ایک جزء تھا''۔ اویغور لوگوں کا ذکر بھی شمالی منگولیا میں آیا ہے، گو صرف ایک ہی فقرہ (ii., E. 37) ان کے متعلق ہے، بدیں مضمون کہ وہ دریاے سلنگا (Selegna) کے کنارے پر آباد ہیں۔ ترکوں کے اوغوزی دشمنوں کا مدود ۶۸۰ء میں اپنا علیحدہ قاغان Kaghan تھا، جو شہنشاہ چین کا باج گزار تھا، آٹھویں صدی میں اس کا کچھ ذکر نہیں آتا۔

امیر اوبغور کے لقب میں ادعاے بزرگی کمتر تھا۔ اسے اِلتَیبر eltäbir کہتے تھے (مثلاً دیکھیے ii., E. 38)؛ کتبوں میں عبارت "قاغانلیغ بودون" kaghanlïgh budun "لوگ جو قاغان کے تحت تھے" (مثلاً i., E. 9, ii., E. 9) اور "اِلتیبرلیغ بودون" "لوگ جو اِلتَیبر کے زیرنگیں تھے" (مثلاً ii., E. 38) ان دونوں کے مابین تضاد دکھایا گیا ہے۔ علاوہ اس ترکی قاغان کے جو مشرق میں (مگر چینی نقطۂ نظر سے شمال میں) تھا، ایک اور ترکی قاغان تورگِش (Türgish) یا تُرگِش (Turgesh) مغرب میں بھی موجود تھا۔ عربی ماخذ (طبری، ۲ : ۱۵۹۳، جہاں شہر نواکیث کا ذکر کیا گیا ہے؛ اس کی جاے وقوع کے لیے دیکھیے B. G. A.، ج ۶، [یعنی ابن خُرداذبہ] متن، ص ۲۹ و ۲۰۶) اور چینی ماخذ سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ اس کی قیام گاہ دریاے چو Chu [رك بآن] کے کنارے تھی۔ ان کے قبیلوں کی تعداد کی مناسبت سے اس کی رعایا کے لوگ "اُون اُوق" on ok "دس تیر" کہلاتے تھے۔ ایک تیسرا ترکی قاغان بھی تھا؛ یعنی قاغان قِیرغیز [رك بآن] جو دریاے ینیسے کے کنارے آباد تھے۔ خان، جو کتبوں میں مذکور ہے، دعوے کرتا ہے کہ اس نے خود امیر قیرغیز کو قاغان کا خطاب دیا تھا (i., E. 20; ii., E. 17)۔ یہ خیال کہ خان (قاغان) بننے کے لیے اس خطاب کا کسی دوسرے خان کی طرف سے ملنا ضروری تھا مسلم ماخذ میں بھی موجود ہے (عوفی در بارتولد: Turkestan v epokhu mongol'skago nashestviya، ۱ : ۹۹)۔

"مغربی ترکوں کے مشرق میں اور ان کے علاقے کے اندر تک کوہ التائی اور دریاے اِرتش کے بالائی مجری کے مابین" (بقول ٹومسن: Z. D. M. G.، ۷۸ : ۱۷۲) قرلُق Karluk رہتے تھے، جن کے ترکی الاصل ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ ۷۶۶ء میں مغربی ترکوں کے علاقے ان کے ہاتھ میں چلے گئے۔ اس وقت ان کے حاکم کا ترکی لقب (کنارِ سیر دریا (سیحون) کے قبیلے اوغوز کے حاکم کے لقب کی طرح) یَبغُو yabghu تھا (اصلاً 'ییغو' طخاری تلفظ ہے، قب مارکارٹ: Ērānšahr، ص ۲۰۳؛ W. Bang در Ung. Jahrb.، ۶ : ۱۰۲، حاشیہ ۳)۔ یہ کلمہ ایک امیر کے لقب کے طور پر کتباتِ اورخون میں بھی آیا ہے۔ اس وقت (کم از کم مشرق میں) وہ تنہا ترکی قوم جو ایک جگہ مقیم ہو کر زندگی بسر کر رہی تھی بِش بَلِق [رك بآن] کے بسمیل تھے۔ ان کے حاکم کا لقب "ایدُق۔قُوت" "مقدس صاحب الجلالۃ" تھا (ii., E. 25)۔ بِش بَلِق ہی کے علاقے میں امیر اوبغور کا بھی تیرھویں صدی میں یہی لقب تھا؛ جب کہ اس کی اصل فراموش ہو چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تشریح کے لیے رشیدالدین اور ابوالغازی کو زور لگانا پڑا، قب وہ اقتباسات جو کُودتکُوبِیلِک[1] طبع رادلوف میں درج ہیں (حصۂ اول، ص xxvii و xxxix)۔ بظاہر گرون ویڈل A. Grünwedel نے ٹھیک اسی علاقے میں لوگوں کو اس کلمے کو 'ایدیکوت' تلفظ کرتے سنا تھا؛ اسی لیے ان کھنڈروں کا نام، جو تورفان میں ہیں، ایدیکوت شہری ہو گیا (گرون ویڈل: Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung، میونخ ۱۹۰۵ء)۔ ٹومسن (Z. D. M. G.، ۷۸ : ص ۱۷۱) بسمیل کا حال محض یوں بیان کرتا ہے: "ایک قبیلہ جو ترکوں سے قرابت رکھتا تھا"۔ ان کا خالص ترکی نہ ہونا بظاہر ان کے نام ہی سے عیاں ہو جاتا ہے۔ ارسٹوف Aristow (Zametki ob etničeskom sostave tyurkskikh plemen)

---

[1] "قوتادغو بیلیگ" در طبع استانبول ۱۹۳۲ء۔

سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۷ء، ص ۱۹ ببعد) نے بتایا ہے کہ بقول ڈوکانگ Ducange (Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis) بوزنطہ (Byzantium) میں ایک فرانسیسی باپ اور یونانی ماں کے بچے بسمول Basmoule یا گسمول Gasmoule کہلاتے تھے۔ گیارھویں صدی میں بھی محمود کاشغری کی تصنیف (۱ : ۳۰) میں 'بسمل' Basmïl کا ذکر ان اقوام میں کیا گیا ہے جن کی اپنی ایک (غیر ترکی) زبان ہے، اگرچہ وہ ترکی بھی [اچھی طرح] جانتے ہیں۔

دوسری قومیں، بالخصوص تاتار، جن کا ذکر کتبوں میں کیا گیا ہے، غالباً ترک نہیں تھیں، اگرچہ ترکی اعداد، مثلاً اوتوز (۳۰) اور طوقوز (۹) ان کے ناموں کے شروع میں لگے ہوئے ہیں، جیسا کہ ٹومسن (Z. D. M. G.، ۷۸ : ۱۲۳) بجا طور پر کہتا ہے، وہ "بلا شبہ منگول قومیں" تھیں۔

۷۴۰ء کے قریب منگولیا کی حکومت اوغوز ("اتراك") کے ہاتھوں سے نکل کر اویغور کو مل گئی، جن کے حکمران نے اس کے بعد سے قاغان کا لقب اختیار کر لیا۔ اس قاغان کے خاندان کی حکومت ۸۴۰ء تک رہی۔ اس عہد کے کتبے بھی ہمارے پاس موجود ہیں، جن میں وہ کتبہ بھی شامل ہے جسے رامشٹٹ Ramstedt نے شائع کیا (J. S. F. Ou.، ۳۰ : ۳)، یعنی اس قاغان کا جس نے ۷۴۷ء سے ۷۵۹ء تک حکومت کی۔ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ اویغور Uighur لوگ اوغوز کے قبائلی وفاق میں شامل تھے اور یہ کہ کلماتِ اوغوز اور اویغور میں محض خفیف سا فرق ہے، جیسا لہجوں یا بولیوں میں ہوا کرتا ہے اور ٹومسن بھی اس خیال سے متفق ہے (دیکھیے Z. D. M. G.، ۷۸ : ۱۲۸ ببعد)؛ تاہم کتبۂ مذکور سے اس کی تائید نہیں ہوتی؛ بلکہ اویغور کا ذکر ایک جداگانہ وفاق کے طور پر کیا گیا ہے، جو اوغوز سے علیحدہ ہیں۔ قاغان اپنے آپ کو "اون (۱۰) اویغور" اور "توقوز [۹] اوغوز" پر حکمران بتاتا ہے؛ اگرچہ چینی مآخذ کی رو سے اویغور کے قبیلوں کی تعداد بھی نو تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ اوغوز منگولیا میں اویغور حکومت کے تحت رہ گئے اور بعض دوسرے مغرب اور جنوب کی سمت ہجرت کر گئے۔ مؤخر الذکر میں قبیلۂ چول (Čöl چینی رسم الخط میں چوُیو Ču-yue چینی ترجمے میں شاتو Sha-t'o، یعنی "ریگستان") بھی شامل تھا، جو ابتداءً مغربی ترکوں میں سے تھا۔ ساتویں صدی میں شاتو Sha-t'o جھیل برکول (والصواب: بریکول) کے کنارے آباد تھے، جہاں وہ تبتیوں کے حملوں کی زد میں تھے؛ پھر مؤخر تر زمانے میں (۷۱۲ء سے) کچھ اور مغرب کی طرف بیش بلق کے علاقے میں رہتے تھے۔ ۸۰۸ء کے بعد تبتیوں نے انھیں وہاں سے بھی نکال دیا اور انھیں چینی علاقے میں جانا پڑا۔ چین کی تاریخ میں ان کی زیادہ تر شہرت ہوانگ چاؤ Huang-Čao کی بغاوت (۸۷۷ - ۸۸۳ء) کو فرو کرنے کے سلسلے میں ہے۔ مسلم مآخذ میں یہ بات تغزغز [ترك بان] قبیلے سے منسوب کی گئی ہے۔ دسویں صدی میں ہونان کے صوبے میں شاتو Sha-t'o ترکوں نے تین حکمران خاندانوں کی بنا ڈالی، جن کی حکومت قلیل عرصے تک رہی ("مؤخر تانگ" the Later T'ang، ۹۲۳ تا ۹۳۶ء، "مؤخر تسین" the Later Tsin، ۹۳۶ تا ۹۴۷ء اور "مؤخر ہان" the Later Han، ۹۴۷ تا ۹۵۰ء)۔

قرہ بلغاسون Karabalgasun کے چینی کتبے میں، جو اویغور قاغان (م ۸۲۱ء) نے کندہ کرایا تھا، اویغوروں کے مذہب مانی کو اختیار کرنے کا ذکر ہے۔ اس مذہب سے اویغوروں کی واقفیت لو ینگ Lo-Yang کے شہر

میں (ھوتان کے قریب) ہوئی، جہاں وہ ۷۶۲ء میں چینیوں کے خلاف ایک مہم کے سلسلے میں گئے تھے ۔ وہاں سے واپسی کے وقت وہ اپنے ساتھ چار مانوی مبلّغوں کو اپنے وطن (منگولیا) لے گئے ۔ ”وہ مُلک جہاں رسم و رواج وحشیانہ تھے اور خون کی بو آتی تھی“ ”ایک ایسے ملک میں تبدیل ہونے“ کو تھا ”جہاں لوگ سبزی ترکاری پر زندگی بسر کریں اور وہ سر زمین جہاں انسان ایک دوسرے کو قتل کیا کرتے تھے، ایک ایسی سر زمین میں تبدیل کی جانے کو تھی جہاں لوگ ایک دوسرے کو نیکی کی ترغیب دیں“ (J. A.، ۱ : ۱۹۴) ۔ بدھ مت اور شامی (بالخصوص نسطوری) عیسائیت نے اس زمانے میں چین میں اور ترکوں میں ایک پُر جوش مبلّغانہ سرگرمی دکھانا شروع کر دی ۔ اکتشافی مہمیں، جو چینی ترکستان گئیں، انھیں کئی ایسی ناتمام ترکی عبارتیں ملی ہیں جن سے اس سرگرمی کی تصدیق ہوتی ہے، لیکن بظاہر قرہ‌بلغاسون کا کتبہ ہی ایک ایسا وثیقہ ہے جس میں ایک ترکی حکمران کے ان مذہبوں میں سے ایک کو قبول کرنے کا ذکر باقی رہ گیا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ خاص طور پر سُغدیوں [قب سُغد] نے چینیوں اور ترکوں کے درمیان مانویت کی اشاعت کی ۔ چینی کتبے کے علاوہ ایک اور مختصر سا کتبہ موجود ہے، جس کی زبان کو پہلے اویغوری تصور کیا جاتا تھا، لیکن اب اسے مُلر (W. K. Müller) نے سُغدی تسلیم کیا ہے (*Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei*، در *S. B. Pr. Ak. W.*، ۱۹۰۹ء) ۔ بقول گوٹیو (R. Gauthiot: *Essai de Grammaire sogdienne, Première partie, Phonétique*، پیرس ۱۹۱۳-۱۹۲۳ء، ج ۱۲) ۔ اس کتبے کی زبان ”مختصراً قدیم‌ترین اور پایدارترین سغدی روایت ہے“ ۔ سغدی خط کی ترقی یافتہ صورت اویغور خط ہے، جسے آگے چل کر، غالباً نویں صدی میں، قدیم ترین ترکی رسم الخط، یعنی اُورخون کتبوں کے رسم الخط کی جگہ لینا تھی ۔ اویغور رسم الخط کو منگولوں نے تیرھویں صدی میں اختیار کیا ۔ مغولی سلطنت کے زمانے میں یہ خط منگولیا سے لے کر جنوبی روس اور ایران تک سب ملکوں میں مستعمل تھا ۔

۸۴۰ء کے قریب قیرغیزوں نے اویغوروں کی سلطنت کا خاتمہ کر دیا ۔ اُن اویغوروں نے، جو منگولیا سے نکالے گئے، نویں صدی کے قریب دو نئی سلطنتوں کی بنیاد رکھی: ایک کانچو میں [دیکھیے مادۂ کانسو، بہتر تلفظ کانچو] اور دوسری بیش بلیق اور قراخوجہ میں ۔ مانویوں کا ذکر ان دونوں سلطنتوں میں نیز ختن میں دسویں صدی میں آتا ہے (J. A.، ۱۱/۱ : ۲۶۵ ببعد) ۔

بیش بلیق اور قراخوجہ کے حکمران نے چین کے شہنشاہ کے خلاف (مسعودی : مروج، ۱ : ۳۰۰ ببعد) اور سامانی حکمران کے خلاف (فہرست، ص ۳۳۷) اپنے ہم مذہبوں کی مدافعت کا ذمہ لیا ۔ بیش بلیق اور قراخوجہ میں مانویت غالباً اویغوروں کے پیشرووں، یعنی توقوز اوغوز کے زمانے ہی میں پھیل چکی تھی ۔ تمیم بن بَکرالمُطّوّعی، جس سے یاقوت (معجم، ۱ : ۸۴۰، فوق) نے استشہاد کیا ہے اور جس سے یقیناً ابن خُرداذبہ (B.G.A.، ج ۶ متن، ص ۳۰ ببعد) نے بھی استفادہ کیا ہے، بظاہر اویغور کے علاقے میں نہیں بلکہ خاص بلاد تغزغز (توقوز اوغوز) میں پہنچا تھا ۔

اس زمانے میں مانوی، بالخصوص خاقان (”قاغان“) کے دارالسلطنت میں برسرِ اقتدار تھے ۔ دارالسلطنت سے مغرب کے علاقے میں بھی مانوی موجود تھے، لیکن وہاں زرتشتیوں کی آبادی ان سے زیادہ تھی ۔ یہ کہ شَوان Chavannes اور پیلیو

Pelliot (J.A.، ۱/۱۱ : ۲۶۹) کے مفروضے کے مطابق اس علاقے کو، جو اب چینی ترکستان کہلاتا ھے، ترکی تہذیب کے قالب میں ڈھالنے کا کام سب سے پہلے زیادہ‌تر ("en grande partie") اویغور ھی نے انجام دیا، مشتبہ امر ھے۔ ممکن ھے کہ یہ عمل اویغور کے پیشرووں ھی کے زمانے میں معتدبہ ترقی کر چکا ھو۔ عرب کاشغر اور ان سب ممالک کو، جو اس کے مشرق میں ھیں، ابتداء ھی سے خالص ترکی علاقے سمجھتے رھے ھیں۔

مذکورۂ بالا دو ترکی سلطنتوں میں سے ایک (کانچووالی) پر ۱۰۲۸ء میں قبیلۂ تنگت Tanguts کا قبضہ ھو گیا اور دوسری عہد مغول تک بھی باقی رھی۔ ۹۲۴ء میں کانچو کے اویغوروں کے سامنے قتائی [آلِ قرہ‌ختای] سلطنت کے بانی اباؤکی Apaoki نے، جس نے اس سے کچھ عرصہ پہلے قیرغیزوں کو منگولیا سے نکال باھر کیا تھا، یہ تجویز پیش کی کہ وہ دریاے اورخون کے کنارے اپنے قدیم گھروں میں واپس آ جائیں، لیکن اویغور اس وقت تک اپنے نئے وطن کے حالات و ماحول سے مانوس ھو چکے تھے اور دوبارہ خانہ‌بدوش بننا نہیں چاھتے تھے (E. Bretschneider: *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*، ۱ : ۲۱۳؛ مارکار: *Guwaini's Bericht über die Bekehrung der Uighuren*، در *S. B. Pr. Ak.*، ۱۹۱۲ء).

قیرغیز پر قتای کی فتح یابی در حقیقت منگولیا میں ترکی حکومت کے خاتمے اور منگول حکومت کے آغاز کی نشان دھی کرتی ھے۔ قیرغیز ترکی النسل قوموں میں سے آخری قوم تھے، جو منگولیا میں آباد رھے اور تنہا ایسے جن کی یاد اب تک وھاں باقی رہ گئی ھے: چنانچہ منگولیا میں منگول عہد سے پہلے کی سب قبریں "قیرغیز قبریں" (خیرگیز اُر k͟hirgiz ür) کہلاتی ھیں۔ اُتُوکان Ötükän کی پہاڑیاں، جن کا ذکر اورخون کتبوں میں اس حیثیت سے آیا ھے کہ وہ بلادِ ترک میں سے ھیں [illegible] [illegible]، بقول محمود کاشغری (دیوان لغات الترک، ۱ : ۱۲۳ [طبع انقرہ، ۱ : ۱۳۸]) وہ "قیاق تتار" (steppes) میں تھیں۔

اس وقت سے شروع کر کے شعوبِ اتراک کے زیادہ‌تر حوالے مسلم مآخذ میں ملتے ھیں۔ قدیم‌تر زمانے کے بارے میں بھی جو معلومات ترکی کتبوں اور چینی سال ناموں (annals) میں درج ھیں، مغربی مآخذ سے اکثر ان میں اضافہ کیا جا سکتا ھے۔ بوزنطی ذرائع سے ھمیں یہ معلوم ھوتا ھے کہ ۵۷۶ء میں ترکوں نے خاکنای کریمیا (Tauric Bosporus) کو فتح کر لیا۔ ۵۸۱ء میں وہ خرسون Chersonesus کی دیواروں کے سامنے پہنچ گئے، لیکن جزیرہ نماے کریمیا (Tauric Peninsula) پر ان کی حکومت زیادہ عرصے تک نہیں رھی۔ ۵۹۰ء کے قریب وھاں بوزنطی حکومت دوبارہ قائم ھو چکی تھی (A. Vasil'yev در *Izv. Akad. Mater. Kul'turi*، ۵ : ۱۸۵ ببعد)۔

۵۶۸ء سے ۵۹۸ء تک کے وقائع کے لیے بوزنطی Byzantine مآخذ بھی موجود ھیں۔ (۵۶۸ء میں زمرخوس Zemarchos کی سرکردگی میں ترکوں کے پاس بوزنطی سفارت بھیجی گئی اور ۵۹۸ء سے وہ خطوط متعلق ھیں، جو ترکی قاغان نے شہنشاہ موریس Maurice کے نام لکھے، ملاحظہ ھو ان خطوط کا جدید ترین مطالعہ جو شوان E. Chavannes نے بعنوان *Documents sur les Tou-Kiue [Turcs] occidentaux*، شائع کیا ھے، طبع سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۲۲۳ ببعد)۔

بوزنطی ایلچیوں میں سے صرف پہلے (زمرخوس) نے دریاے والگا (نہر اتل) کو عبور کیا اور مغربی ترکوں کے قاغان کی

قیام گاہ میں پہنچا، جو شوان کی تصریح کے مطابق شہر کوچا Kuča کے شمال میں آق تاغ (سفید پہاڑوں) میں تھی۔ ساسانیوں کے خلاف مشترکہ فوجی مہموں کے بارے میں اکثر گفت و شنید ہوتی رہی، لیکن کوئی دیرپا اتحاد قائم نہ ہوا۔ چند ہی سال کے بعد ترک بوزنطیوں اور ایرانیوں دونوں سے جنگ میں مصروف ہو گئے۔ جب ترکوں نے قوم الان [دیکھیے اللان] کو فتح کر لیا تو ساسانی سلطنت کی حدیں ترکی علاقے سے نہ صرف وسطی ایشیا میں بلکہ بحر خزر کے مغرب میں بھی آ ملیں۔ غالباً یہی وہ ترک تھے جن کے خلاف دربند [رک بآں] کی سدیں تعمیر کی گئیں۔ خزر نے ترکی خانہ بدوش سلطنت کی روایت کو برقرار رکھا۔ انھوں نے ساتویں صدی میں بہت قوت حاصل کر لی [دیکھیے مادۂ بلغار اور خزر]، بعینہ، جیسے بعد کے زمانے میں التون اردو (Golden Horde) نے چنگیز خان [رک بآں] کی سلطنت کی روایات کو قائم رکھا۔ چھٹی صدی کے فاتحین کی زبان نے مشرقی یورپ میں اس سے زیادہ اثرات نہیں چھوڑے جتنے منگولی زبان نے بلاد التون اردو میں چھوڑے ہیں۔ بلغار اور خزر کی زبان ترکی کی مذکورۂ بالا قدیم تر قسم سے متعلق ہے، جس کی نمایندگی اب محض چواس Čuwass اور مجر Magyar زبان کے ترکی عناصر کرتے ہیں؛ خالص ترکی زبان یورپ میں نویں صدی کے آخر کے قریب پچنگ Pečenegs کے ذریعے آئی۔

بحر خزر کے مشرق کے علاقوں میں بھی ساسانیوں نے اپنے ترک ہمسایوں کے خلاف مدافعتی قلعے تعمیر کیے۔ صوبۂ جرجان [رک بآں] کی حفاظت کے لیے آجری سد ('حائط من آجر') بنائی گئی، لیکن یہ ترکوں کے فاتحانہ حملے کی روک تھام نہ کر سکی (بلاذری، ص ۳۳۹؛ B. G. A.، ج ۶ [ابن خرداذبہ] : متن ص ۲۶۱ ببعد)؛ دریاے گرگان Gürgen کے داہنے کنارے پر اس دیوار کے باقی ماندہ آثار آج کل قزیل آلان کہلاتے ہیں (ان آثار کے حالات کے لیے دیکھیے مثلاً I. Poslawskiy، در *Protokoll Turk Kružka Lyub. Arkh.*، ۵ : ۱۸۰)۔ جرجان اور طبرستان [رک بآں] کی درمیانی سرحد پر ایک اور دیوار تعمیر کی گئی، وہ بھی پختہ اینٹوں ['آجر'] کی تھی۔ یہ غالباً اس لیے بنائی گئی کہ صوبۂ جرجان ہاتھ سے نکل گیا تھا۔ یہ دیوار خسرو انوشیروان کی طرف منسوب کی جاتی ہے (*B. G. A.*، ۷ [ابن رستہ] : ۱۵۰)۔ ۹۸ھ (۷۱۶ - ۷۱۷ء) میں عربوں اور ترکوں کے درمیان جنگ کے دوران میں جرجان کے ترکوں کی قیادت دہستان کے دہقان صول نامی نے کی تھی (طبری، ۲ : ۱۳۲۰)۔ یہاں صول یقیناً ایک ترکی اسم علم یا لقب ہے، جو غالباً ترکی لفظ چور *Čur* کے بجاے استعمال ہوا ہے۔ ساسانی عہد میں ترکوں کے خلاف جو جنگ ہوئی، اس کا حال بیان کرتے ہوے طبری کی ایک عبارت میں لفظ صول ایک قوم کے نام کے طور پر استعمال ہوا ہے اور اس پر مارکوارٹ نے (*Erānšahr*، ۵۱ و ۲۷) قبیلۂ چول کے لوگوں کے بارے میں اپنے خیالات کو مبنی کیا ہے (دیکھیے نیز بذیل جرجان)، لیکن یہ بیان غالباً علاقۂ گرگان کے متعلق نہیں ہے، اس لیے کہ صول کا ذکر الان Alans کے ساتھ ہوا ہے (طبری، ۱ : ۸۹۵)۔ ایک متاخر ماخذ کی رو سے (اغانی، ۹ : ۲۱) رود گرگان کے [فلاں اور فلاں] ترکوں نے ایرانیوں کی زبان اور ان کا مذہب اختیار کر لیا تھا ["تمجّسا و تشبّها بالفرس"]؛ اس لیے ساسانیوں ہی کے زمانے میں غالباً چھٹی ہی صدی میں وہ اس علاقے کو فتح کر چکے ہوں گے، گو کتاب الأغانی میں انھیں لوگوں (صول اور اس

کے بھائی فیروز) کا ذکر اس حیثیت سے ہوا ہے کہ وہ ان بلاد کے فاتح ہیں اور عربوں کے خلاف جنگ آزما ہیں۔

آمو دریا [رک بان] کے جنوب میں جو محاربات ہوے ان میں عموماً ترک غالب رہے۔ مارکوار (*Erānšahr*، ص ۵۳ وغیرہ) اور اس کے اِتّباع میں شوان (Chavannes (*Documents* etc.، ص ۲۵۲) نے ثابت کیا ہے کہ اس زمانے میں ساسانی سلطنت کی انتہائی شمالی سرحد دریاے مُرغاب تھا۔ اسی علاقے میں کچھ عرصے بعد آخری ساسانی اور ان کے سرپرست ترک عربوں کے خلاف معرکہ آرائی میں اتنے زیادہ کامیاب نہیں ہو سکے۔ اس جنگ کے بیانات میں صرف "ترکوں" کا ذکر ہے، الگ الگ ترکی قبائل کا ذکر نہیں ہے، باستثناے جبغوی قبیلۂ قرلق کہ اس کا ذکر ۱۱۹ھ (۷۳۷ء) کے واقعات میں کیا گیا ہے (قب طبری، ۲: ۱۶۱۲، پایین صفحہ — قرلق کا نام عربی میں خرلخ اور فارسی میں خلخ لکھا جاتا ہے)۔ زیادہ تر اسی سردار کو "طخارستان [رک بان] کا جبغو" ("جبغویه الطخاری") کہا گیا ہے؛ اس سے ثابت ہے کہ اس وقت تک قرلقوں کی ایک جماعت ان علاقوں میں، جو آمو دریا کے جنوب میں واقع ہیں، پہنچ گئی تھی، جہاں وہ اب تک بھی موجود ہیں (اب انھیں اوزبکوں کا ایک منفرد خاندان تصور کیا جاتا ہے)۔ عربی سفارتیں امن و آشتی کی مہمات پر ترکوں کے پاس بھیجی گئیں؛ مثلاً خلیفہ ہشام (۱۰۵ - ۱۲۵ھ / ۷۲۴ - ۷۴۳ء) کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے "ترکوں کے بادشاہ" کو دعوتِ اسلام دی تھی۔ بد قسمتی سے اس تبلیغی سفارت کے متعلق ایک ہی بیان محفوظ ہے (یاقوت: معجم، ۱: ۸۳۹۔ یاقوت کا مأخذ ابن الفقیہ ہے؛ قب *Bulletin de l'Acad.* etc.، ۱۹۲۴ء، ص ۲۳۱) اور اس میں یہ نہیں بتایا گیا کہ اس بادشاہ کا دارالسلطنت کہاں تھا۔

علحدہ علحدہ ترکی شعوب اور ان کے عادات و اطوار کے زیادہ تفصیلی حالات ہمیں صرف تیسری (نویں) صدی کے اور بالخصوص چوتھی (دسویں) صدی کے عرب جغرافیہ نگاروں سے ملتے ہیں۔ اس جغرافیائی ادب میں "ترک" کا نام محض شعوب کے ایک گروہ یا زبانوں کی ایک شاخ کے لیے استعمال ہوا ہے، نہ کہ اورخون کتبوں اور چینی تواریخ کی طرح ایک ہی شعب یا مملکت کے لیے۔ خصوصیت سے پانچ شعوب کا ذکر کیا گیا ہے (*B. G. A.*، ۱ [ابوزید البلخی]: ۹) جو ایک ہی زبان بولتے تھے اور ایک دوسرے کی بات سمجھ سکتے تھے: تغزغز [رک بان]، خرخیز (قیرغیز، رک بان)، کیماک [قب KIMĀK]، غز [رک بان] یعنی اوغوز اور خرلخ یعنی قرلق [رک بان]۔ آج کل کی طرح بالائی ینیسے Yenisei کے علاقے اس زمانے میں بھی ترکوں کی سرزمین کی شمال مشرقی حد تھے اور انھی علاقوں میں اس دنیا کی بھی حد قائم ہوتی تھی، جس سے عرب واقف تھے۔ عرب نقطۂ نظر کے مطابق قیرغیز، جو اس وقت باقی سب ترکی شعوب کے مقابلے میں انتہائی شمال مشرق میں آباد تھے، سمندر تک پھیلے ہوے تھے۔ اویغور اور قرلق وسطی ایشیا میں بلادِ اسلام کے نزدیک ترین ہمسائے تھے۔ اوغوز کا علاقہ مغرب کی سمت میں فاراب [رک بان] اور اسبیجاب (موجودہ سیرام در حدود چمکنت [رک بان]) تک جرجان کے مسلم علاقوں سے متصل تھا۔ مشرق رخ پر اور زیادہ مشرق میں قرلق رہتے تھے۔ چین جانے کے لیے قرلق اور تغزغز کے علاقوں میں سے گذرنا لازمی تھا۔ پہلے فرغانہ [رک بان] کی سرحد سے شروع کر کے بلادِ قرلق میں بلادِ تغزغز کی

سرحد تک تیس دن کا سفر کرنا ہوتا تھا؛ اس کے بعد تقریباً دو ماہ کا سفر بلادِ تُغُزغُز میں کر کے چین میں سے ہوتے ہوئے ساحلِ بحر تک پہنچتے تھے (B. G. A.، ۲ [ابن حوقل] : ۱۱، دوسرے بیانات اس سے مختلف ہیں)۔ ابن خُرّداذبہ (B. G. A.، ۶ : ۲۸ ببعد) نے دو اور قوموں کے نام بھی لیے ہیں: قرلق کی سرمائی قیام گاہ (قِشلاق) سے تھوڑے ہی فاصلے پر طَراز (موجودہ اولیا اتا، [رَکَ بآن]) کے مشرق میں خلج کے سرمائی مساکن تھے (خلّج کے لیے دیکھیے مادۂ خلّج، مگر اس مادّے میں اس شعب کی صرف جنوبی شاخ سے بحث کی گئی ہے۔ ان خلجوں کے لیے، جو ایران کی طرف منتقل ہو گئے تھے، دیکھیے مادۂ ساوہ)۔ طَلاس Talas اور چُو Ču دریاؤں کے درمیان 'چُو سے قریب تر' تُرگِش Türgesh کے خاقان کا شہر تھا۔ فارسی ماخذ میں سے حدود العالم اور گردیزی [رَکَ بآن] میں مزید معلومات ہیں، ان ماخذ کی رو سے تُرگِش کے دو حصے تھے: تُخْسی (بضبطِ محمود کاشغری) اور اَزْ۔ تُخْسی دریاے چُو [رَکَ بآن] کے کنارے آباد تھے۔ سُوْیاب کا شہر ان کے علاقے میں تھا۔ ان کے مشرق میں جھیل اِسِگ کُول [رَکَ بآن] پر چِگِل آباد تھے (چِگِل کا تلفّظ اس قصے سے ثابت ہے جس میں ایک مقبولِ عام اشتقاق مذکور ہے اور جسے محمود کاشغری، ۱ : ۳۳۰ نے نقل کیا ہے)۔ دریاے نَرِیْن [دیکھیے مادۂ سیر دریا] کے جنوب میں یغما آباد تھے، جو تُغُزغُز کی ایک شاخ تھے۔ ان کا بادشاہ اس شعب (تغزغز) کے شاہی خاندان کی اولاد میں سے تھا۔ شہر کاشغر ان کے علاقے میں تھا۔ بقول محمود کاشغری (۱ : ۸۵) یغما اور تُخْسی دریاے اِیلی [رَکَ بآن] کے کنارے آباد تھے اور اسی طرح چِگِل کا ایک حصہ بھی وہیں آباد تھا۔ اصطلاح "تُخْسی۔چِگِل" ([کاشغری]، ۱ : ۳۵۴ [ترجمۂ ترکی، ۱ : ۴۲۳]) بھی پائی جاتی ہے۔ چِگِل تین حصوں میں منقسم تھے۔ علاوہ ان چِگِلوں کے جو اِیلی کے دونوں کناروں پر آباد تھے، کچھ چِگِل کاشغر کے قریب دیہات میں موجود تھے اور کچھ طَراز کے قریب ایک چھوٹے سے شہر یا قلعے میں جو چِگِل کہلاتا تھا۔ آخر الذکر مقام ارضِ اوغوز کے قریب تھا اور وہ اکثر اس کا محاصرہ کر لیتے تھے۔ اس لیے اوغوز ان سب ترکوں کو جو آمو دریا سے چین تک سکونت رکھتے تھے چِگِل کہتے تھے۔ اسی مفہوم میں بعض اوقات خود کاشغری نے یہ لفظ استعمال کیا ہے۔ اس کی سند موجود ہے کہ لفظ یَرلِیغ (فرمان)، جس سے ثقافت کے ایک خاص درجے کا اظہار ہوتا ہے، چِگِل کی زبان میں تھا، اوغوز کی زبان میں نہ تھا (۳ : ۳۱ [ترجمۂ ترکی، ۳ : ۴۲])۔ یغما کو قرایغما (سیاہ یغما) بھی کہتے تھے، طَراز کے قریب یغما نام کا گاؤں بھی تھا (۳ : ۲۵ ببعد)۔ جغرافیے کی کتابوں میں لفظ "تُرکمان" سب سے پہلے مقدّسی کی دو عبارتوں میں وارد ہوا ہے (B. G. A.، ۳ [مقدّسی] : ۲۷۴ ببعد)، مگر ایسے مفہوم میں جو پوری طرح سے معیّن اور یقینی نہیں۔

مقدّسی نے سیر دریا کے کنارے سُوران سے نیچے بَلَاج اور بَرُوکَت نامی شہروں کا ذکر کیا ہے "جو ترکمانوں کے خلاف سرحدی چوکیاں (ثغر) ہیں"۔ ترکمانوں نے اس وقت تک "ڈر کے مارے" اسلام قبول کر لیا تھا۔ ایک دوسری عبارت میں اس علاقے میں جو طلاس اور چُو کے درمیان تھا؛ یعنی قرلقوں کے علاقے میں "مَلِک الترکمان" کا ذکر کیا گیا ہے، جو باقاعدگی کے ساتھ صاحبِ اِسْبِیجاب کو

ہدایا بھیجا کرتا تھا۔ کاشغری یہ بھی کہتا ہے کہ نہ صرف اُغز (۱ : ۲۷ و ۵۶ ؛ ۳ : ۳۰۳) بلکہ قرلق (۱ : ۳۹۳) بھی ترکمان کہلاتے تھے۔ معروف اشتقاق شائع، جو رشیدالدین نے دیا ہے (Trudl Vost. Otd. Arkh. Obshč، ۷ : ۲۶ پایین صفحہ : ["ترکمان اند = مشابہوں للترک"] "ترک مانند" یعنی ترکوں کے مشابہ)، کاشغری کے زمانے میں بھی پایا جاتا ہے (۳ : ۲۰۷)؛ جیسا کہ ہیرتھ (F. Hirth) : (S. B. Bayr. Akad.، ۱۸۹۹ء، ۲ : ۲۹۳ ببعد) نے ہمیں بتایا ہے لفظ ترکمان، جو چینی رسم الخط میں تو۔کو۔مونگ Tö-kü-möng ہے، اس سے بہت پہلے آٹھویں صدی میلادی میں دائرۂ معارفِ تونگ۔تین T'ung-tien میں مذکور ہوا ہے۔ یہاں بھی اس کلمے کا اشارہ مغرب ہی کی طرف، یعنی الان (Alans) کے علاقے کی جانب ہے۔ ممکن ہے کہ اوغوز یا ترکمان (یہ دونوں، نام گیارھویں صدی ہی سے ہمیں مختلط طور پر بلا تمیز استعمال ہوتے نظر آتے ہیں) ان خانہ بدوش ایرانیوں کی اولاد ہوں جنھوں نے ترکی طور طریقے اختیار کر لیے تھے اور اس سے ان کے سروں کی مخصوص مستطیل ساخت (dolychocephalic) کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

آیا غیر ترکی، شاید مغول، شعوب نے بھی ترکوں کے ساتھ مغرب کی سمت ہجرت کی؟ اس کی ابھی تحقیق و تفتیش ہونا باقی ہے۔ کیماک کے سات قبائل میں تاتار کا شمار بھی ایک قبیلے کی حیثیت سے ہوا ہے (گردیزی در بارتولڈ : .Otčet etc، ص ۸۲)، مگر انھیں قبائلِ تغزغز میں کا ایک قبیلہ بھی قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکور، ص ۳۳)۔ شعوبِ ترکیہ، ان کے علاقوں، ان کی زبانوں اور بولیوں کا مفصل بیان، بشمولیت ان عناصر کے جو خالص ترکی نہیں ہیں، سب سے پہلے محمود کاشغری نے لکھا ہے، لیکن بظاہر اس کا بیان ہر موقع پر قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ علاوہ بریں اس کی تصنیف میں اور بارہا دیگر مسلم تصانیف میں اسم ترک کا اطلاق بعض اوقات مشرقی ایشیا کی غیر ترکی اقوام پر بھی کیا گیا ہے۔

اس کی کتاب کے ایک فقرے کی رو سے (۱ : ۲۷ ببعد) کل بیس (۲۰) ترک قبائل تھے جو دس دس قبیلوں کے دو حصوں، ایک جنوبی اور ایک شمالی، میں منقسم تھے۔ یہ تقسیم، جیسا کہ مصنف ہمیں بتاتا ہے، مشرق سے مغرب کو آئیں تو حسب ذیل تھی : شمالی گروہ کے دس قبیلے یہ تھے : بجنک Bedjenek، قفجاق، اُغز، یماک، بشغرت، بسمل، قای، یباقو، تتار، قرقز؛ جنوبی گروہ کے دس قبیلے یہ تھے : چگل، تخسی، یغما، اغراق، چرق، جمل، ایغر، تنکت، ختای، توغاج (یعنی ماچین)۔ شمالی گروہ کی یہ فہرست ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہو سکتی۔ [illegible] کی طرح (دیکھیے صفحاتِ بالا) قرغیز (دریاے ینیسے کے کنارے کے قرغیز) کو انتہائی شمال مشرق میں سرکا دیا گیا ہے! حالانکہ کتاب کے ایک اور فقرے (۱ : ۱۲۳ [ترجمۂ ترکی، ۱ : ۱۲۸]) کی رو سے تتار اُتوکان Utokan میں رہتے تھے (یعنی دریاے اُورخون کے کنارے والے Ötüken میں) جو اور زیادہ مشرق کی سمت میں ہے۔ قبیلۂ یماک (یمک در اصل کیماک [زکّ بان] کا ایک قبیلہ ہے، جس کا کاشغری نے ذکر نہیں کیا) دریاے اِرتش کے کنارے رہتا تھا (۱ : ۳۰۷)۔ بشغرت (بشکِر The Bashkirs، دیکھیے بشجرت) ظاہر ہے کہ اتنی دور مشرق میں کبھی آباد نہیں ہوئے تھے (جو کچھ ان کے بارے میں اب تک معلوم تھا اس میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ

ابن فضلان نے [رَکَہ بان] ۹۲۲ء [۳۰۹ - ۳۱۰ھ] میں سب سے پہلے بشکِروں کو دریاے ایمبہ Emba کے جنوب میں، یعنی جہاں ان کا کوئی ذکر کسی مأخذ میں ملا ہے اس سے بہت زیادہ جنوب میں پایا، دیکھیے Bull. de l'Acad. etc.، ۱۹۲۴ء، ص ۲۴۶) - شمالی شعوب میں سے قای، یاقو، تتار اور بسمیل کی اپنی اپنی زبانیں تھیں، اگرچہ وہ اچھی ترکی بھی بول سکتے تھے (قای کے بارے میں قب مارکار در *Osttürk. Dialektstudien*، ص ۵۳، جہاں انہیں اوغوز خاندان "قایی" (محمود کاشغری : قیغ) سے غلط طور پر مربوط کر دیا گیا ہے؛ اس پر قب کوپریلی‌زادہ در ترکیات مجموعہ سی، ۱ : ۱۸۷ ببعد) - یاقو ایک بڑے دریا یمار کے کنارے بستے تھے (۳ : ۲۰)، مگر اس دریا کے محلِ وقوع کے متعلق بظاہر مصنف (کاشغری) کو کوئی صحیح اندازہ نہ تھا، یہ دریا غالباً اوب Ob تھا، جسے تتار اب بھی اُومر Omar یا اُمور Umor کہتے ہیں - یمار کو پانچویں (گیارھویں) صدی میں ارسلان تکین کی سرکردگی میں ایک مسلم فوج نے عبور کیا (مصنف نے اس مہم میں شرکت کرنے والوں سے جنگ کے متعلق گفتگو بھی کی تھی) - یہ فوج یاقو (جن کا قائد بکا بدرج Bukā Budradj تھا) اور ان کے حلیفوں بسمیل کے خلاف ایک مہم میں گئی تھی (اس جنگ کے لیے دیکھیے خصوصاً ۳ : ۲۷ ببعد)؛ متفرق واقعات کے لیے دوسرے فقرات؛ دریا عبور کرنے کے بارے میں ۲ : ۵؛ قب براکلمان در *Hirth Anniversary Volume*، ص ۱۱ ببعد).

جنوبی گروہ کے دس قبائل: جِگِل، تُخسی، یغما، اِغراق، چَرُق، جُمُل (دیگر عبارتوں، مثلاً ۱ : ۳۸۲ میں جُمل)، اَیغُر، تنکت، ختای یعنی صین اور تَوغاج یعنی ماصین — کے منجملہ جُمل ان قبیلوں میں سے تھے جو ترکی زبان نہیں بولتے تھے، گو وہ ترکی خوب جانتے تھے؛ بلکہ ایغُروں کے بارے میں بھی ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ علاوہ اپنی "خالص ترکی" زبان کے ان کی ایک اور زبان بھی تھی جس میں وہ ایک دوسرے سے بات چیت کرتے تھے - تنکت (تنگت)، ختن اور تُبّت (تبت) کے باشندوں کی طرح سے ایسے لوگ تھے جو غیر ملکی زبان بولتے تھے، مگر بلادِ اتراک میں آباد ہو گئے تھے - ختن کی اپنی الگ زبان اور حروفِ تہجی تھے؛ وہاں لوگ اچھی ترکی نہیں بولتے تھے - صین اور ماصین میں بھی وہاں کے باشندوں کی ایک الگ زبان موجود تھی، لیکن شہروں کے لوگ ترکی بخوبی بول سکتے تھے - ترکوں کے نام ان کے خطوط ترکی رسمِ خط میں لکھے جاتے تھے - کاشغری کی ایک عبارت میں لفظ صین کا مفہوم بہت وسیع کر دیا گیا ہے (۱ : ۳۷۸ [ترجمۂ ترکی، ۱ : ۳۵۴])- صین تین تھے: بالائی صین یا تَوغاج (ماصین)، وسطی یا ختای (صین)، اور زیرین یا برخان؛ یہ کاشغر کے قریب ایک بلند قلعے کا نام بھی تھا، جو ایک بلند پہاڑی پر واقع تھا، وہاں سونے کی پرمایہ کانیں تھیں.

ان شعوب میں سے چَرُق (غالباً اس کا تلفظ چَرُق ہونا چاہیے) برجق (برچق) کے شہر یعنی موجودہ "مرال باشی" میں رہتے تھے (۱ : ۳۱۸؛ برچق کی جاے وقوع کے لیے قب بالخصوص Valikhanow : *Sočineniya*، ص ۸۵ ببعد) - اس سے ہم جُمل کی یورت کو تخمینی طور پر معین کر سکتے ہیں (برچق کے مشرق اور اویغور کے مغرب میں) - جُمل اصلاً ترک نہ تھے-

دریاے یمار کے کنارے جو جنگ ہوئی اس میں جُمل بِاتو کے حلیف تھے اور اس لیے قیاس یہ ہے کہ انھوں نے اس وقت تک اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ ارضِ اویغور میں پانچ شہر تھے، جن میں بیش بلق اور قوچو (یعنی قوچو Kočo یا قراخوجہ متصلِ تورفان) شامل تھے۔ اویغور بدھ مت کے پیرو تھے اور 'بُرخان' (اصنام) کی پرستش کرتے تھے۔ یہ کہ ترکوں کے یہاں عیسائیت بھی رائج تھی، اس کی تنہا شہادت لفظِ بِجاق (بچاق) کا ترجمہ ہے: یعنی "صومُ النصاری" (۱ : ۳۳۵)؛ بچباق کا لفظ مانوی متنوں میں بھی ملتا ہے (مثلاً دیکھیے *Chuastuanift*، ضمیمۂ *Abh. Preuss. Ak.*، ۱۹۱۰ء، ص ۳۹)۔

اپنی کتاب کے اور مقامات پر محمود کاشغری دیگر ترکی شعوب کا بھی ذکر کرتا ہے، جو بیس ترکی شعوب کی فہرست میں شامل نہیں؛ مثلاً اُذکِش (۱ : ۸۹)، جن کا عربوں کے جغرافیائی ادب سے بھی پتا چلتا ہے (مثلاً *B. G. A.*، ۶ [ابن خُرداذبہ] : ۳۱) اور کُجِت (۱ : ۲۹۸)، جو خوارزم میں آباد [کیے گئے] تھے اور جن سے بیہقی بھی واقف تھا (طبع مورلے Morley، ص ۹۱)۔ مشرق یورپ کے شعوب میں سے علاوہ ان کے جن کا ذکر ہو چکا ہے بُلغار اور سُوار کو بھی ترک کہا گیا ہے۔ خزر کا کہیں ذکر نہیں: غالباً اس وقت تک ان کی جداگانہ سیاسی زندگی کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ (*B. G. A.*، ۱ [اصطخری] : ۲۲۲، ۲۲۵) کے برعکس، جو کہتا ہے کہ خزر اور بلغار کی ایک مشترکہ زبان تھی، جو ترکی سے الگ تھی، کاشغری بلغار، سُوار اور پچنگ Pečenegs کی بولیوں کو ایک ہی گروہ میں شامل کرتا ہے۔

قِیرغِیز، قِپچاق، اوغوز، تُخسی، یغما، چِگِل، اغراق اور چِرِق کی بولیاں خالص ترکی تھیں۔ یَماک اور بشکر کی بولیاں اس ترکی سے قریب کی نسبت رکھتی تھیں۔ اِتِل (والگا) سے یمار تک خانہ بدوش لوگوں کی زبان حضریوں کی زبان کے مقابلے میں (جو غالباً اصلاً ترک نہیں تھے) بالعموم خالص تر ترکی تھی؛ مثلاً اُرغُوں کی زبان کے مقابلے میں، جو سَیرام سے بلاساغون تک آباد تھے (یہاں کے شہروں میں ترکی کے پہلو بہ پہلو سغدی زبان بھی ابھی زندہ تھی)، یا کِنجاکوں کی زبان کے مقابلے میں، جو کاشغر کے قریب دیہات میں رہتے تھے۔ مختلف زبانوں کی مختلف صوتی خصوصیات زیرِ بحث آئی ہیں، جن میں بعض ایسی بھی شامل ہیں جنھیں ترکی زبان میں اب بھی اہمیت حاصل ہے: مثلاً ی اور ج، ق اور خ کا ابدال وغیرہ۔ زبانِ اوغوز (ترکمان) کے مفردات کی اس وقت سے پہلے ہی وہ شکل ہو گئی تھی جو اب تک جنوبی ترکی بولیوں کی امتیازی خصوصیت ہے۔ ترکمانی زبان اس وقت بھی دوسری ترکی زبانوں سے مفردات میں اس حد تک مختلف تھی کہ ترکی اور ترکمانی میں وہی تقابل تھا جو اوغوزی اور چِگِلی میں تھا (۱ : ۳؛ ۲ : ۲۵۳ پایینِ صفحہ)۔

اگرچہ ہجرت کی پہلی صدیوں میں ترکی حملہ آوروں کے خلاف دفاعی جنگ کے علاوہ ترکی علاقے میں فوج کشی بھی کی گئی، تاہم مسلمانوں کی جنگی کامیابیوں کا ترکوں کے قبولِ اسلام پر بہت کم اثر پڑا۔ جو اصول رسول اللہؐ نے حبشیوں کے بارے میں وضع کیا تھا، اسی کا اطلاق ترکوں پر بھی کیا گیا: یعنی ["اترکوھم ما ترکوکم"] "جب تک وہ تم سے تعرض نہ کریں تم بھی اُن سے تعرض نہ کرو" (دیکھیے گولڈتسیہر: *Muh. Studien*، ۱ : ۲۷۰؛ ۲ : ۱۲۷ : بھی عبارت کا ترجمہ یوں کیا گیا ہے: "ترکوں کو ان کے حال پر

چھوڑ دو جیسا کہ انھوں نے تمھیں چھوڑ دیا ہے''؛ ایک دوسرے مفہوم میں اور ذرا مختلف شکل میں یہ حدیث B. G. A.، ۵ [ابن الفقیہ]: ۳۱۶ (''تارکوا التُّرک ما تارکوکم'')، ۶ [ابن خُرّداذبہ]: ۲۶۲، یاقوت: معجم، ۱: ۸۳۸ پایینِ صفحہ میں بھی مذکور ہے)۔ ترکوں نے چوتھی (دسویں) صدی میں اسلام خود اپنی مرضی سے قبول کیا۔ ۲۹۱ھ (۹۰۴ء) میں اسلام کے سرحدی علاقوں، یعنی سامانی سلطنت پر کفّارِ ترک کی آخری بڑی یورش کو پسپا کر دیا گیا (طبری، ۳: ۲۲۴۹)؛ ۳۸۲ھ (۹۹۲ء) میں مسلم ترک پہلی بار بخارا میں فاتحانہ انداز سے داخل ہوے۔ اس سے بھی زیادہ اہم سلجوق ترکوں کے ہاتھوں پانچویں (گیارھویں) صدی میں ایشیاے کوچک کی فتح تھی۔ اب ترکوں کے متعلق بعض اور اقوال بھی رسول اللہؐ کی طرف منسوب ہوے؛ مثلاً کہا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا: ''تَعلّموا لِسانَ التُّرک فَاِنّ لَہم مُلکا طُوالًا'' (''ترکوں کی زبان سیکھو اس لیے کہ ان کی قسمت میں مدت دراز تک حکومت لکھی ہے'') (کاشغری، ۱: ۳)۔ اللہ تعالی نے رسول اللہؐ سے کہا: ''اِنَّ لِی جُنداً سَمّیتُہم التُّرکَ و اَسکَنتُہم المشرقَ فاِذا غَضِبتُ علی قوم سَلّطتُہم علیہم'' (''میرا ایک لشکر ہے جن کا نام میں نے ترک رکھا ہے اور جو مشرق میں آباد ہے، اگر کوئی قوم مجھے خشمناک کرتی ہے تو میں اس قوم پر اس لشکر کو مسلط کر دیتا ہوں''؛ کتاب مذکور، ص ۲۹۳)۔ ایک کثیر التعداد (دو لاکھ خیموں کی) ترکی قوم کے اسلام قبول کرنے کے قصے کے متعلق دیکھیے مادۂ کاشغری، جہاں یہ اشارہ بھی پایا جاتا ہے کہ یہ قصہ ایلک خانوں [رک بآن] یا ''آلِ افراسیاب'' کے عروج سے متعلق ہے۔ کسی ماخذ میں ہمیں یہ نہیں بتایا گیا کہ ایلک خانی خانوادہ کس قوم سے تھا؛ اس خاندان اور اس کی رعایا کو ہمیشہ صرف ''ترک'' کہا گیا ہے۔ کاشغری میں بھی ان حکمرانوں کو ''الملوک الخاقانیہ'' کہا گیا ہے (۱: ۳۰ پایینِ صفحہ، یا محض ''خاقانیہ''؛ مثلاً دیکھیے ۱: ۳۴۷، فوق)۔ خُتن کو کاشغر کے مسلم حکمرانوں نے پانچویں (گیارھویں) صدی کے ابتدائی عشرات میں فتح کیا، لیکن صحیح تاریخ یا اس مہم کی جزئیات کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں۔ کاشغری کے بیان کے مطابق خُتن کی فتح کا باعث خُتن کا ایک امیر چِنگشی [جنگشی] نامی تھا (۳: ۲۷۹)۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں فتح کے متعلق کوئی کہانی مشہور تھی، جو ہم تک نہیں پہنچی۔ کاشغری کے وقت موجودہ چینی ترکستان میں اسلام کے سرحدی شہر یہ تھے: کُسَن Kusen یا کُچا (۱: ۳۳۹) اور شمال میں قلعۂ بوگوز Bügür (۱: ۳۰۱) جو ایک پہاڑی پر کُچا کے مشرق میں اور کُچا اور اُیغُر کے درمیان واقع ہے اور جنوب میں چرچن Čerčen (کاشغری، ۱: ۳۶۳ میں جُرجان [ترجمۂ ترکی: Gurgan])۔ بعد کے زمانے میں وہ ترک، جو زیادہ مغرب میں آباد تھے، اسلام لائے۔ بقول ابن الأثیر (۹: ۳۰۰ ببعد) ایک ترکی قبیلے نے جو بلاساغون کے قریب تشلاق اور بلغار کے علاقے سے متصل، یعنی غالباً کوہِ یورال میں یَیلاق کرتے تھے، صفر ۴۳۵ھ (ستمبر ۔ اکتوبر ۱۰۴۳ء) میں اسلام قبول کیا۔ ان لوگوں کا نام نہیں بتایا گیا۔ باوجود اس بڑے رقبے کے جو ان کے قبضے میں تھا، وہ وسطی ایشیا کے ان ترکوں سے تعداد

میں کم تھے جنھوں نے ۹۶۰ء میں اسلام قبول کیا ۔ بقول ابن الاثیر ان کے صرف دس ہزار خیمے تھے؛ بقول ابوالفداء (مختصر، طبع Reiske-Adler، ۳ : ۱۲۰) محض پانچ ہزار۔

قِپچاق [رَكْ بآں] جنوب مغرب میں دریاے اِرتِش سے سیر دریا تک اور ایک دوسری سمت میں مشرقی یورپ کی طرف بڑھے تو اس سے ترکوں کے اقسام کی نسلی کیفیت میں کچھ تبدیلیاں پیدا ہوئیں ۔ جس طرح اوغوز کے نقلِ مکان سے جنوبی ترکوں کے موجودہ گروہ کی تکوین کی کیفیت واضح ہو جاتی ہے، اسی طرح غالباً قِپچاق کی ہجرتوں سے مغربی ترکوں کے گروہ کی تکوین کا حال بھی واضح ہو جاتا ہے۔ سیر دریا کے کنارے چھٹی (بارھویں) صدی میں ہمیں قنکلی کے ساتھ قِپچاق کی موجودگی کا بھی ذکر ملتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق کو بہت غیر واضح اور مبہم چھوڑ دیا گیا ہے (قب مارکار : *Osttürk. Dialektstud.*، ص ۷۸ و ۱۷۲) ۔ محمود کاشغری کے زمانے تک کوئی قبیلہ قنکلی نام کا نہیں تھا ۔ [دیوان لغۃ الترک میں] لفظ قنکلی کے متعلق صرف یہ لکھا ہے (۳ : ۲۸۰) کہ وہ "قِپچاق کے ایک بڑے آدمی" کا نام ہے ۔ چھٹی (بارھویں) صدی کے نصفِ دوم میں قِپچاق نے ابھی اسلام قبول نہیں کیا تھا، اس وقت بھی نہیں جب کہ وہ سیر دریا کے کنارے مسلم ممالک کے قریب رہتے تھے؛ ایک وثیقے (document) میں، جس میں قِپچاق کے ایک امیر کے جَنْد میں آنے کا ذکر ہے (دیکھیے سیر دریا)، یہ دعا کی گئی ہے کہ خدا اسے مشرف باسلام کرے (رزقہ اللہ عزّ الاسلام، قب بارتولڈ : *Turkestan* etc.، ۱ : ۷۹).

مشرقی یورپ کے قبیلۂ قِپچاق کے اور ان کے پیشروؤں پچنک Pečenegs اور اوغوز (یونانی : οὖζοι، غالباً روسی Torki : روسی سالناموں (annals) میں Berendeï بھی مذکور ہے، جس سے غالباً اوغوز کی شاخ بایندریۃ مراد ہے؛ قب محمود کاشغری، ۱ : ۵۶) کے متعلق بیشتر اطلاعات یونانی اور روسی مآخذ میں موجود ہیں ۔ بارھویں صدی کے وسط سے روسی سالناموں میں مشرقی یورپ کے تمام ترکی لوگوں کے لیے باستثناے قِپچاق (بولووچی Polowči) چِرنی قلپاقی Černii Klobuki (سیاہ کلاہ) کا عام نام استعمال کیا گیا ہے (اس پر قب D. Rasowskiy در *Seminarum Kondakovianum*، پراگ ۱۹۲۷ء، ۱ : ۹۵ ببعد) ۔ ناموں کی یکسانیت سے خیال کیا جا سکتا ہے کہ قرہ قلپاق چِرنی قلپاقی کی اولاد ہیں، مگر اس کا فیصلہ ابھی نہیں ہو سکتا ۔ قرہ قلپاق (جن کا ذکر پہلی دفعہ سترھویں صدی میں ہوا ہے) کے مغربی الاصل ہونے کے حق میں یہ واقعہ بھی ہے کہ وسطی ایشیا کے لوگوں کے برخلاف ان کی گذر اوقات زیادہ تر مویشی پالنے پر تھی ۔ اگرچہ اس سے قبل بھی پچنک کے درمیان "کامیابی سے تبلیغ" اسلام کی تو گئی (مارکار : *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، ص ۷۳) تاہم مشرقی یورپ کے ترکوں میں دورِ مغول سے پہلے اشاعتِ اسلام میں کم ہی کامیابی حاصل ہوئی۔

وسطی ایشیا میں اسلام کی اشاعت میں کفّارِ قرہ خطای [رَكْ بآں] کی سلطنت کی تاسیس سے کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوئی اور نہ اس سے کہ ساتویں (تیرھویں) صدی کے شروع میں مسلمانوں کی آزار رسانی عمل میں لائی گئی ۔ قرہ خطای حکومت کے قیام کے وقت (جو ۱۱۳۰ء کے جلد ہی بعد قائم ہوئی) خانِ بلاساغون کی ریاست

ان بلاد میں انتہائی شمالی اسلامی علاقہ تھا؛ جب اس سلطنت کے حصے بخرے ہو گئے تو دریاے ایلی Ili کے شمال میں بھی اسلامی حکومتیں موجود تھیں، یعنی مملکتِ قرلق [رَکَ بان]، مقامِ قیالیغ میں اور وہ مملکت، جس کی بنا اسی نسل کے ایک شخص نے موجودہ شہر قولجہ [رَکَ بان] کے نزدیک المالیغ Almalîgh میں ڈالی تھی - چینی سیاح چانگ چون Č'ang Č'un کے وقت میں (۱۲۲۱ء) شہر چانگ بالا (Č'ang-ba-la)، یعنی اویغور کا دارالسلطنت جنبلق، جس کا ذکر کاشغری نے بھی کیا ہے (۱ : ۱۰۳)، مغربی سمت میں غیر مسلم علاقوں کا سرحدی شہر تھا (E Bretschneider : *Mediaeval Researches*، ۱ : ۶۴ ببعد) - ارمنی سیاح ہیثوم Hethum کے بیان کے مطابق (تاریخِ سفر : ۱۲۵۳ء) جم بلیغ ("Djambalekh") ختاپای "Khutapai"، جدید نقشوں کے ختک بای Khutukbai، سے متصل مشرق میں تھا اور ختاپای خود منس Manas سے متصل مشرق میں ہے (کتابِ مذکور، ۱ : ۱۶۹) - اس طرح موجودہ منس کے علاقے سے وسطی ایشیا میں اس زمانے میں اشاعتِ اسلام کی حد معین ہوتی ہے.

زمانۂ حاضرہ کے چینی ترکستان کے علاقوں کے برعکس، جو عرصے تک ترکی اثر کے ماتحت رہ چکے تھے، ماوراءالنہر اور خوارزم کے استتراك (turkicisation) نے منگولوں کی فتح کے بعد ہی قابلِ اعتناء ترقی کی - یہ خیال بعض جغرافیائی ناموں کی موجودگی سے پیدا ہوتا ہے جو اصلاً ترکی ہیں؛ ملاحظہ ہو مثلاً شہر قراقول کا نام (نرشخی، طبع شیفر Schefer، ص ۱۷)، جو دریاے زرافشان کے مجراے زیرین پر واقع ہے اور قراصو (طبقات ناصری، ترجمۂ راورٹی Raverty، ص ۳۷۳) یا صوقرا (ابن الأثیر، ۱۲ : ۱۲۲) واقعِ خوارزم کا نام - ایشیاے کوچک [آ]ور آذربایجان میں ترکی تہذیب و تمدن سلجوقیوں کے ذریعے پہنچا - غالباً ترکوں کو پہلے یہاں اس لیے آباد کیا گیا تھا کہ وہ سرحد کی حفاظت اور بوزنطی اور گرجستانی سلطنت [آپ مادۂ جارجیا] کی بڑھتی ہوئی قوت کے خلاف جنگ کریں - ان ملکوں میں، جو اب مکمل طور پر ترکی ہیں، ترکی تہذیب کے تدریجی ارتقاء کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں (جنوبی ایران میں ترک عام طور پر بدستور خانہ‌بدوش ہیں) - نویں (پندرھویں) صدی تک یہ ارتقائی عمل پورا ہو چکا تھا - سلطان صلاح‌الدین مصر میں ترکی سپاہیوں کے متعدد دستے لایا، ان میں سے بعض وہاں سے شمالی افریقہ اور سپین میں بھی جا پہنچے؛ سپین کے ترکوں کے بارے میں دیکھیے بالخصوص عبدالواحد المرّاکشی، طبع ڈوزی Dozy، ص ۲۱۰ - ترکی تہذیب کی اشاعت میں ان سپاہیوں کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہ ہوئی.

سلطنتِ مغول کا قیام بہ نسبت خود مغولوں کے ترکوں کے لیے بہت زیادہ اہم ثابت ہوا - باوجود ان کوششوں کے، جو بعد کے مصنفین نے اس کے برخلاف ثبوت بہم پہنچانے کے لیے کی ہیں، آبیل ریموسا Abel-Rémusat (*Recherches sur les langues tatares*، ص ۲۳۰) کے اس خیال کی تائید واجب ہے کہ چنگیز خان کے عروج کے وقت جس علاقے میں مغول آباد تھے اس کی مغربی سرحدیں وہی تھیں جو آج کل ہیں (ہاں قلماقوں [رَکَ بان] کی بہت بعد کی مہاجرتیں اس سے مستثنٰی ہیں) - ان مغولوں کی اولاد میں سے جو چنگیز خان اور اس کے جانشینوں کے

زمانے میں مغرب کی سمت آ گئے صرف افغانستان کے مغولوں نے، جن کی بولی کے متعلق رام شٹٹ نے تحقیقات کی ہے (Mogholla در .J. S. Ou، ج ۲۳ [۱۹۰۵]: ص ۴)، آج تک اپنی منگول زبان کو بدستور باقی رکھا ہے۔ ان کے مساکن کی ابھی صحیح طور پر تحدید نہیں ہوئی۔ ڈاکٹر ایمیل ترنکلر (Dr. Emil Trinkler) کو (Afghanistan، گوتھا (Gotha)، ۱۹۲۸ء = .Peterm. Mitt، ضمیمہ ۱۹۶، ص ۵۳ ببعد) باوجود پوری تلاش و جستجو کے افغانستان میں کوئی قوم مغولی زبان بولنے والی نہیں ملی۔ بیشتر مغول ترکوں میں ضم ہو گئے ہیں اور اس طرح انھوں نے نہ صرف ترکوں کی تعداد میں اضافہ کیا ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ سیاسی حیثیت سے ان کے لیے باعثِ تقویت بن گئے ہیں۔ چودھویں صدی میں ترکوں کے اسلام قبول کر لینے کے بعد آلتون اردو (Golden Horde) کی سلطنت کی تأسیس کو ترکوں کی سیاسی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہو گئی۔ اس صدی کے آخر تک اس سلطنت نے بالکل ترکی رنگ روپ اختیار کر لیا تھا؛ اس کے وثیقے ترکی زبان میں لکھے جاتے تھے اور چُواس Čuwass نے، جو اس سے پہلے دریاے اِتِل (Volga) کے آس پاس بولی جاتی تھی، اپنی جگہ ایک خالص ترکی زبان کو دے دی تھی۔ اس سلطنت کے انحلال کے بعد تین نئی "تاتاری" سلطنتیں قازان [رک بآن]، استراخان اور جزیرہ نماے قِریم [رک بآن] میں بن گئیں جو عہدِ مغول ہی میں جا کر اسلام اور ترکی اثرات کے تحت آئیں۔ سائبیریا میں دریاے اِرتش [رک بآن] کے کنارے جدید شہر توبالسک (Tobolsk) کے پاس ایک نئی "تاتاری" سلطنت بھی قائم ہو گئی، اب بجاے بلغار کے یہ ملک اسلام کی شمالی سرحدی چوکی بن گیا۔ لفظ تاتار، جو پہلے مغولوں کے لیے استعمال ہوتا تھا، اب ایک ترکی قوم کا نام ہو گیا اور خصوصاً قِریم (Crimea) میں خود ترک بھی اسے استعمال کرنے لگے۔ روس میں لفظِ "تاتار" کو ایک بہت زیادہ وسیع مفہوم دے دیا گیا، اگرچہ بالکل اُتنا وسیع نہیں جتنا چینیوں نے یا یورپ کے ماہرینِ صینیّہ (Sinology) نے دیا (قب دیباچۂ Abel-Rémusat: Recherches sur les langues tartares)۔ انیسویں صدی کے نصفِ آخر تک بھی (راڈلوف: Aus Sibirien، ج ۱، فہرست مضامین، میں اب تک یہی استعمال موجود ہے) سب غیر عثمانی ترکوں کو روسی علماء اور ان کے تتبع میں عام طور پر اروپائی تاتار کہتے تھے۔ اس طرح اصطلاح 'ترکی۔ تاتاری' ("Turco-Tartar") بن گئی، جو اب تک بھی بالکل ناپید نہیں ہوئی۔ آلتون اردو کے ممالک میں دو شعبوں، اوزبگ Ozbeg اور نوغای Noghai کا ظہور ہوا، جو جوچی [رک بآن] کے خاندان کے شاہزادوں کے نام سے موسوم ہیں۔ اوزبگ پندرھویں صدی میں نقلِ وطن کر کے ماوراءالنہر چلے گئے، جہاں سولھویں صدی میں انھوں نے چغتائیوں کے اقتدار و قوت کو ختم کر کے بخارا اور خیوہ [رک بآن] کی مملکتیں قائم کیں، جن کے ساتھ اٹھارویں صدی میں ایک اور اوزبگ سلطنت کا اضافہ ہو گیا، یہ تھی خوانینِ خوقند کی مملکت۔ وہ لوگ جنھیں روسی نوغای کہتے ہیں انھیں [تیرھویں صدی میلادی میں منکقوت (غازانی، ص ۱۰۵، س ۱)، پندرھویں صدی میں مانکقوت (مطلع سعدین، ص ۱۵۵، س ۱۴)] سولھویں صدی اور بعد کے مشرقی ماخذ میں ہمیشہ منغیت کہا گیا ہے۔ روسی سیادت کے ماتحت

منغیت یا نوغای نے دریاے والگا (Volga) کے مجراے زیرین کے مشرق میں ایک خانه بدوش مملکت کی تشکیل کی، جو مکمل طور پر متحد نه تھی ۔ استرا خان کی آبادی کا مقامی ترکی عنصر اب بھی نوغای الاصل ہے ۔ سترھویں صدی میں قلماقوں نے والگا کے مشرق کے علاقوں سے نوغائیوں کو نکال دیا ۔ اصطلاح نوغای کو وسعت دے کر اب اوزبک اسے دریاے والگا کے علاقے کے ترکی باشندوں کے لیے استعمال کرنے لگے ہیں، جنھیں روسی (اور اب خود وہ باشندے بھی) ''تاتار'' کہتے ہیں ۔ قازاق (Kazak ۔ دیکھیے قیرغیز) پندرھویں صدی ہی میں اوزبکوں سے الگ ہو گئے تھے ۔ انیسویں صدی تک ان کے اپنے خان تھے، جن میں سے بعض کے پاس خاصی بڑی فوجیں تھیں ۔

مشرق کی مغولی سلطنت (امپراطوریه) میں سے جس آخری ترکی مملکت کی تشکیل ہوئی، وہ مغل مملکت تھی، جو کاشغر سے چین کی سرحد تک پھیلی ہوئی تھی اور جس کا قیام چغتائی مملکت [دیکھیے مادۂ چغتائی خان (در آخر مادہ) اور مادۂ دوغلات] کے سقوط کے بعد عمل میں آیا ۔ باوجود اپنے نام کے یه مغل کم از کم سولھویں صدی میں ترکی بولتے تھے، اسلام انھوں نے چودھویں صدی کے وسط کے قریب جا کر اختیار کیا تھا ۔ کہتے ہیں کہ محمد خان (۱۴۰۸ تا ۱۴۱۶ء) نے ان میں اسلام کی اشاعت کے متعلق اہم وظیفه سر انجام دیا؛ اگر کوئی مغل دستار نه باندھتا تھا تو اس کے سر میں ''میخ اسپ'' ٹھونک دی جاتی تھی (تاریخ رشیدی [نسخهٔ الف، دانشگاہ پنجاب، ورق ۵۳ الف]، ترجمهٔ راس Ross، ص ۵۸)۔ تاہم ۸۲۳ھ (۱۴۲۰ء) میں بھی تورفان میں بدھ مت والوں کے بتوں کی موجودگی کا ذکر ملتا ہے، جن میں بعض ''نوساختہ'' بھی شامل تھے (N.E.، ۱۴ : ۳۱۰)؛ المظفریة، ص ۲۷ [مطبع سعدین، طبع لاہور ۲/۱ : ۳۸۱ و ح ۳]) ۔ اسی صدی میں اویغور کی بودھی تہذیب کو اسلام کے لیے جگہ خالی کرنا پڑی ۔ لفظ اویغور، قوم کے نام کی حیثیت سے، غالباً ان کے اسلام قبول کر لینے پر بتدریج متروک ہوتا گیا اور ۱۶۸۲ء میں قلماقوں نے مشرقی ترکستان فتح کر لیا تو اس کے بعد 'مغول' بھی ایک قوم کے علم کی حیثیت سے متروک ہونے لگا : صرف ''زرد اویغور'' (ساریغ اویغور)، جن کا نام تاریخ رشیدی میں بھی آتا ہے (دیکھیے اشاریه [نسخهٔ خطی مذکور، ورق ۹۳ الف : صاریغ ایقور]) اور جو تونن ۔ ہوانگ (Tuen-huang)، سوجو (Su-djŏu)، اور کانجو (Kan-djŏu) میں پائے جاتے ہیں، بدستور اسی نام سے موسوم رہے اور اب تک بدھ مت پر قائم ہیں؛ انھوں نے اویغور رسم الخط کو صرف اٹھارویں صدی میں آ کر چھوڑا اور اس کی جگہ تبتی خط اختیار کیا (*Bibl. Buddhica*، ج ۱۷، دیباچہ) ۔ صوبهٔ کانسو Kan-su میں چینی بولنے والے دونگانوں Dumgan کے علاوہ ترکی بولنے والے سالار Salar بھی، جن کا ذکر تاریخ رشیدی، ص ۳۰۳، میں ہو چکا ہے، اسلام کے حلقه بگوش ہیں [دیکھیے مادہہاے چین، کانسو اور سالور (یا صالور)].

مغرب میں عثمانی یا اناطولی ترکوں کے علاوہ (جو خود ترکمانی نسل سے ہیں) ترکمان سیاسی تاریخ میں بغایت نمایاں رہے ہیں ۔ قرہ قویونلو (رک بآن) اور آق قویونلو (رک بآن) کی مملکتوں کو خصوصاً پندرھویں صدی میں معتد به قوت و اقتدار حاصل تھا ۔ ممالیک [رک بآن] کی سلطنت میں بھی دیارِ بکر [رک بآن] سے غزہ [رک بآن] تک بہت سے ترکمان قبائل موجود تھے، ان کی ایک فہرست

خلیل الظّاھری (زبدۃ کشف الممالک، طبع Ravaisse، پیرس ۱۸۹۴ء، ص ۵۰۱) نے دی ھے۔ ان میں سے صرف دُلگَدِر Dulgadir (ذُوالقدر کا ترکی تلفّظ، رکّ بآن) کے خاندان نے کچھ اھمیت حاصل کی: چودھویں صدی میں اس خاندان نے مملوکوں کے باجگذاروں کی حیثیت سے اپنی چھوٹی سی بادشاھت قائم کی.

وسطی ایشیا میں کئی اور ترکی اقوام کی طرح، جن کا ذکر ابتدائی منگول عہد میں آتا ھے، ترکمان عہدِ مغول کی نئی قبائلی گروہ بندیوں میں ضم نہیں ھوئے، اگرچہ ترکمانوں میں ایسے لوگ موجود تھے، جو اَلتون اردو کی مملکت سے ھجرت کرکے آ گئے تھے: سولھویں صدی میں یہ بات قبیلۂ سایِن خانی (لقب سایِن خان کے بارے میں دیکھیے مادّۂ باتو خان) کے نام سے ظاھر ھوتی ھے، جو بحرِ خزر کے جنوب مشرق میں آباد تھے (Turkmeniya، ج ۱، لینن گراڈ ۱۹۲۹ء، ص ۳۷ ببعد)۔ وسطی ایشیا میں ترکمان اپنی کوئی علٰحدہ مملکت کبھی قائم نہ کر سکے، لیکن یہ ۱۸۸۴ء ھی میں جا کر ھوا کہ شمال سے روسیوں کی پیش قدمی اور جنوب سے افغانوں کی یلغار کی بدولت ان کی آزادی کا خاتمہ ھوگیا.

سترھویں اور اٹھارویں صدیوں میں ترکمانوں کو وسطی ایشیا کی اور ترکی اقوام، خصوصاً قازاق اور قِرغیز کی طرح، قلماقوں کے حملوں سے بہت نقصان اٹھانا پڑا۔ قلماق وہ تھے جنھوں نے وسطی ایشیا میں آخری بڑی خانہ بدوش مملکت کی بنیاد رکھی۔ قلماقوں نے قازاق اور قیرغیز کو ان کے علاقوں کے بعض حصوں سے نکال دیا۔ قلماقی سلطنت کی تباھی کے بعد ھی کہیں ان علاقوں میں دوبارہ وہ حالات پیدا ھو سکے، جو سابقاً وھاں موجود تھے۔ ترکمانوں میں سے کچھ لوگ اب تک Stawropol کی ایالت (gouvernment) میں رھتے ھیں، جہاں وہ سترھویں صدی کے خاتمے کے قریب جزیرہ نمائے مَنغِشلاق [رکّ بہ منکیشلاک] سے بھاگ کر آئے تھے: ان کے قدیم تر ساکن اس جزیرہ نما میں تھے، مگر قلماقوں نے انھیں وھاں سے بے دخل کرکے بھگا دیا تھا۔ اس سے کچھ عرصہ پہلے اس جزیرہ نما کے لیے ترکمانوں نے نوغائیوں اور بعد میں قازاقوں سے جنگ کی تھی، مگر ناکام رھے: قازاقوں کے برعکس قیرغیزوں کے اپنے خان نہ تھے، نہ دریائے ینیسے کے کنارے اور نہ سِمیرِچیہ (Semirečye) میں [قبّ مادّۂ قیرغیز]۔ ینیسے کے کنارے کے قیرغیز، جو وھاں اٹھارویں صدی کے شروع تک آباد رھے، اسلام سے بالکل غیر متأثر رھے ھیں۔ یہی حال ان ترکی قبائل کا ھے، جو آج کل ینیسے کے علاقے میں رھتے ھیں اور جنھوں نے روسی انقلاب کے بعد سے ''خَکَس'' Khakas کا نام اختیار کر لیا ھے (اصلاً یہ کلمہ لفظ قیرغیز کی چینی رسم الخط میں مکتوبہ صورت کی غلط قراءت سے پیدا ھوا)۔ التائی میں بالائی اوب (Ob) پر رھنے والے کوھستانی بھی غیر مسلم ترک ھیں۔ التائی کے باشندوں (Altai Kiži) کو روسی ''پہاڑی قلماق'' کہتے ھیں، لیکن روسی انقلاب کے بعد وہ اپنے آپ کو ''اویرات'' Oirat کہنے لگے، جو صحیح طور پر قلماقوں کا نام تھا۔ ان کا علاقہ اب آزاد اویرات علاقہ ھے۔ قبیلۂ یاقوت (Yakuts) کے لوگ دوسرے ترکوں سے بالکل جداگانہ ھیں، یہاں تک کہ ان کی زبان بھی علٰحدہ ھے۔ یہ اپنے آپ کو ''سَخَہ'' یا ''سَخَہ'' کہتے ھیں اور غالباً علاقۂ ینیسے کی نسلِ سگائی (Sagai) سے تعلق رکھتے ھیں، جو ینیسے کے علاقے سے نکالے جانے کے بعد دریائے لینا (Lena) کی وادی میں نقلِ مکان کرنے پر مجبور ھوئے۔ یہ واقعہ غالباً تیرھویں صدی سے پہلے صورت پذیر نہیں ھوا۔ قبیلۂ یاقوت

کی زبان مفردات اور نحوی ساخت کے لحاظ سے ترکی سے کئی باتوں میں مختلف ہے ، گو یہ زبان چواس کے خلاف ابتدائی ترکی زبان سے براہ راست نکلی ہے.

سولھویں صدی کے نصف اول میں جزیرہ نمائے بلقان اور بحرِ اسود کے شمالی ساحل سے لے کر چینی سرحد تک کے تمام ملک مسلم ترکوں کے زیرِ حکومت تھے ۔ اس زمانے میں تقریباً ان سب ملکوں کی اقتصادی زندگی سابقہ ادوار کے مقابلے میں ایک معتدبہ زوال کی مظہر تھی ۔ بداوت نے زراعت اور خصوصاً شہروں کے علی الرغم ترقی کی تھی ۔ ان ملکوں کے مستقبل کو اس حقیقت سے بھی بہت نقصان پہنچا کہ دنیا کی تجارت نے اب اور راستے اختیار کر لیے تھے ۔ ترکوں میں نہ تو اقتصادی حیثیت سے اس کی صلاحیت تھی نہ ذھنی حیثیت سے کہ وہ روس کی بڑھتی ہوئی طاقت کا مقابلہ کر سکیں ۔ جب روسیوں نے والگا کے علاقے کو فتح کر لیا (قازان ۱۵۵۲ء میں، استراخان ۱۵۵۶ء میں)، تو وسطی ترکوں اور ان کے بھائی بندوں کے مابین، جو مغرب میں تھے، تعلق منقطع ہو گیا ، مگر جب بحرِ خزر کے مغربی ساحل پر ترکی حکومت (۱۰۷۸ تا ۱۹۰۳ء) قائم ہوگئی تو یہ رابطہ ایک اور راستے سے دوبارہ قائم ہو گیا، گو اس کی مدت قلیل تھی ۔ سترھویں صدی ھی میں روس نے یہ اصول وضع کر لیا تھا کہ شمالی ایشیا کے سب ممالک روس اور چین کے درمیان تقسیم ہونے چاھییں، لیکن اس بندوبست کے جریان کی تکمیل کہیں فروری ۱۲ تا ۲۴، ۱۸۸۸ء میں سینٹ پیٹرزبرگ کے معاھدے سے ہوئی.

اسلام نے ایک مذھب [قب مثلاً مادۂ بریہ] اور ترکی نے ایک زبان کی حیثیت سے روسی حکومت کے تحت نئی ترقی کی ہے ۔ قفقاز میں اور اسی طرح وسطی ایشیا میں ترکی زبان، شعوب کی بین الشعوبی زبان (لنگوا فرینکا) کی حیثیت سے، اب پہلے سے بہت زیادہ مروج ہو گئی ہے ۔ تہذیب و تمدن کی سطح بھی روسیوں کی رائج کردہ اروپائی تہذیب کے زیرِ اثر بلندتر ہو گئی ہے ۔ ۱۹۱۷ء کے بعد سے اور خصوصاً ۱۹۲۴ء سے ، جب کہ قومیت کے اصول پر عمل شروع ہوا، سوویاتی (اشتراکی) روس میں قومیت ھی کی بنا پر خود اپنی اپنی حکومت کے ماتحت اور اپنی اپنی روشِ ارتقاء کے خطوط پر ترکی اقوام کی جمھوریتیں قائم ہو گئیں ۔ اوزبک اور ترکمان جمھوریتیں جمھوریات اشتراکیۂ سوویاتیہ کے اتحاد (U. S. S. R.) کے جداگانہ حصے ھیں اور آذربایجان کی جمھوریت وفاقِ ماورائے قفقاز میں شامل ہے ۔ سات خود مختار جمھوریتیں (قدیم تاتار ، چواس ، بشکر ، تاتار ، قازاق ، قیرغیز اور یاقوت) بھی سوویاتی متحدہ جمھوریۂ روسیۂ اشتراکیہ (R. S. F. S. R.) کی ارکان ھیں ۔ یہی حال چار خود مختار علاقوں (قراچای ، بلکر کبردن ، قرہ قلپاق اور خطۂ اویرات) کا ہے، جہاں آبادی کی اکثریت ترکوں کی ہے.

قومیت کے اصول پر کاربند ہونے کے بعد سے بعض اقوام کے ناموں کے مدلول ایسے ہو گئے ھیں جو پہلے نہیں تھے ۔ ایک وقت میں وسطی ایشیا کے بہت سے ترک اپنے آپ کو ترکی بولنے والے مسلمان اور فلاں شہر کے باشندے کہہ دینا کافی سمجھتے تھے ۔ یہ سوال کہ کس خاص ترکی قوم میں انھیں شمار کیا جائے، ان کے نزدیک کوئی اھمیت نہیں رکھتا تھا ۔ بعض ایسے نام بھی استعمال کیے جاتے تھے جو دراصل قومیت کے مفہوم سے عاری تھے؛ مثلاً لفظ "سارت" [رک بان]، یہ لفظ اب متروک ہو گیا ہے اور اوزبک کی اصطلاح کا مفہوم اب پہلے سے بہت وسیع ہے ۔

جو لوگ پہلے اپنے آپ کو سارت کہتے تھے اب اوزبک کہلاتے ہیں ۔ بعض نام نئے بھی بن گئے ہیں (خَکَس Khakas کے لفظ کے متعلق اوپر دیکھیے) : ترانچی [رکّ بآن]، جو کاشغریہ کے رہنے والے ہیں اور کاشغرلیق، اب اپنے آپ کو اویغور کہتے ہیں، مگر تاریخی طور پر اس نام کا اطلاق ان پر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ اویغور کبھی مغرب میں اتنی دور نہیں آئے ۔ سوویاتی روس کی بیشتر ترکی قومیں لاطینی رسم خط کے اجراء کی تحریک میں شامل ہو گئی ہیں، مگر چوّاس، خَکَس اور اویرات اس میں شرکت سے انکاری ہیں اور روسی رسمِ خط کے پابند ہیں.

اَرِسْتوف (N. Aristow) نے ترکوں کی مجموعی تعداد کا اندازہ کرنے کی کوشش کی تھی (*Zam'etki ob etničeskom sostave tyurkskikh plemen i narodnostei i swed'eniya o ikh čislennosti*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء، ص ۱۷۰) ۔ بقول اَرِسْتوف، ۱۸۸۵ء میں ترکوں کی تعداد دو کروڑ ساٹھ لاکھ تھی؛ لیکن اس کا اپنا بھی یہ خیال تھا کہ ان کی تعداد اس سے زیادہ ہونی چاہیے ۔ آج کل محض سوویاتی روس میں رہنے والے ترکوں کی تعداد ہی ایک کروڑ ساٹھ لاکھ ہے ۔ اس طرح کل تعداد غالباً تین کروڑ سے زائد ہے ۔ ترکی ماہرین نشر و قانون اور سیاستدانوں نے اس سے کہیں بڑی تعداد بتائی ہے : احمد آغائیف Agnev نے سات سے آٹھ کروڑ (A. Samoylovič در *M. I.*، ۱۹۱۲ء، ص ؛ ۴۹۰)؛ مصطفٰی کمال پاشا نے دس کروڑ .

مآخذ : (متنِ مادّہ میں مندرجہ حوالوں اور کتبِ فقہ اللغۃ کے علاوہ) : (۱) راڈلوف (W. Radloff) : *Ethnographische Übersicht der Turkstämme Sibiriens und der Mongolei*، لائپزگ ۱۸۸۳ء؛ (۲) وامبیری (H. Vámbéry) : *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*، لائپزگ ۱۸۸۵ء؛ (۳) N. Katanow : *Etnograficeskiy obzor turecko-tatarskikh plemen*، قازان ۱۸۹۴ء؛ (۴) I. Zarubin : *Spirok narodnostei Soyuza Sovetskikh Socialističeskikh Respublik*، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء.

(بارتھولڈ W. BARTHOLD)

II ۔ ترکی زبانیں.

۱ ۔ ترکی زبان کی جماعت بندی اور ان کی جغرافیائی تقسیم .

ترکی زبانیں اپنی عام صوتی خصوصیات کی بنا پر دو اساسی نابرابر گروہوں میں منقسم ہیں: ”ر“ والی زبانیں (تاخار tăkhăr = نو ۹) اور ”ز“ والی زبانیں (توقوز = نو ۹) ۔ قدیم زبانوں میں بُلغار یا اس کی ایک بولی پہلے گروہ سے متعلق تھی، جدید زبانوں میں صرف چُواش (Čuwash) کا اس سے تعلق ہے، لیکن ”ز“ کی جگہ ”ر“ ہونے کی پراگندہ مثالیں ہمیں سب ترکی زبانوں میں ملتی ہیں ۔ دوسرے، یعنی ”ز“ والے گروہ میں، باقی سب ترکی زبانیں ”قدیم و جدید“ شامل ہیں، بشمولِ زبانِ یاقوت ۔ ہُن لوگوں (Huns) کے بدویانہ وفاق کی غالب قومیت اور وسطی ایشیا اور مشرقی یورپ کی دیگر قدیم اقوام (ہی اُنگ۔ نو، آوار، خزر) کی نژادی اور لسانی اصل و ابتداء کا مسئلہ اب تک یا مبہم رہا ہے یا اس کی وضاحت نامکمل طور پر ہوئی ہے ۔ زمانۂ گذشتہ میں ”ز“ والی زبانیں اس علاقے میں پھیلی ہوئی تھیں جو موجودہ منگولیا، جنوبی سائبیریا اور التائی کے بےدرخت میدانوں (steppes) سے مطابقت رکھتا تھا ۔ بعد میں وہ بتدریج علاقۂ چوّاش کے ماسوا ترک اقوام کے تمام جدید مساکن میں بحر اوخوتسک (Okhotsk) سے لے کر بحرِ روم تک، پھیل گئیں .

”ز“ والا گروہ پھر دو گروہوں میں منقسم

ہے: ''د'' والی زبانیں (اَذق یا اَذق = پاؤں) اور ''ي'' والی زبانیں (اَیق = پاؤں)۔ اس تقسیم کی تصدیق گیارھویں صدی میں محمود کاشغری نے بھی کی ہے، لیکن در اصل یہ اس زمانے سے بہت پہلے کی تقسیم ہے۔ ''د'' والی قسم میں یہ پرانی زبانیں شامل تھیں: قیرقیز، ترکی اس کلمے کے حقیقی معنوں میں اور اویغور۔ آج کل اس گروہ کی نمایندگی مشرقی سائبیریا، منگولیا اور چینِ خاص کی معدودے چند زبانیں اور بولیاں کرتی ہیں اور یہ خود تین حصوں میں منقسم ہے: ''ت'' والی شاخ یا یاقوت (اَتق = پاؤں)؛ ''د'' والی شاخ یا تُو۔ توین بولی یا سویوت (Soyote) یا آریان خاے (Uriankhay)، اور قرغسی بولی، جو ''د'' والی شاخ سے قرابت رکھتی ہے (اَذق = پاؤں) اور ''ز'' والی شاخ، جس میں کمسین (Kamasine)، قویبل (Koybal)، سغای (Saghay)، قچینہ (Kačine)، بلتر (Beltir)، قیزیل، چلیم - کویرک (Čulïm-küerik)، شور (Shor) اور ساریغ - اویغور شامل ہیں (اَزق = پاؤں)۔ قسمت ''د'' کی ''ز'' والی شاخ کی بولیاں، جو آج کل ترکی دنیا کے شمال مشرقی حصّے میں پائی جاتی ہیں، بقول محمود کاشغری گیارھویں صدی میں مشرقی یوروپ میں موجود تھیں۔ قرونِ وسطٰی کے لغت نویسوں نے، جنھوں نے عربی زبان میں اپنی کتابیں لکھی ہیں، بُلغار کو ''ز'' والی شاخ میں شامل کیا ہے۔ ''ز'' والی ایک بولی کا باقی ماندہ نشان مشرقی یورپ میں اس نام میں اب بھی پایا جاتا ہے جس کا اطلاق بحرِ آزوف پر ہوتا ہے (اَزَق = 'پاؤں' یعنی دریاے ڈُون کا خلیج نما دہانہ یا خور estuary)۔

بقول محمود کاشغری قپچاق اور اوغوزی زبانیں، جو وسطی ایشیا کے مغرب میں بولی جاتی تھیں، گیارھویں صدی میلادی میں ترکی زبانوں کے دوسرے بڑے گروہ [یعنی ''ز'' والے گروہ] کی قسمت ''یائی'' میں شامل تھیں (آیق = پاؤں)۔ آج کل یہ قسمت ''یائی'' سب سے بڑی ہے، اس لیے کہ یہ ایشیا اور یوروپ کے بڑے بڑے علاقوں میں مغربی سائبیریا اور التائی سے لے کر بحرِ روم تک پائی جاتی ہے (صرف چُواش اس سے مستثنٰی ہے)۔ محمود کاشغری نے گیارھویں صدی میں اس قسمتِ ''یائی'' میں دو شاخیں قائم کرنے کے لیے ایک معیار کا ذکر کیا ہے: قالغان اور قالان (= باقی)۔ دوسری شاخ میں گیارھویں صدی کے اوغوز اور ان کے موجودہ خالص یا مخلوط جانشین، یعنی ترکمان، آذربایجان اور ایران، اناطولیا اور بلقان کے دیگر ترک، بسارابیا کے گاگوز (Gagauz) اور جنوبی قریم (Crimea) کے تاتاری یا بالفاظِ دیگر ترکی دنیا کا پورا جنوب مغربی حصّہ شامل ہے۔ ترکی زبان کی اوغوزی شاخ اس معیار ('قالان') کے ذریعے نہ صرف قسمتِ ''یائی'' کے فرقۂ اوّل ('قالغان') سے، بلکہ باستثناے چُواش اور سب ترکی زبانوں سے بھی ممیّز ہوتی ہے۔ قسمتِ ''یائی'' کی شاخِ اوّل -- 'قالغان' -- دوسری شاخ سے بہت زیادہ بڑی ہے اور ترکی دنیا کے وسطی حصّے کے سب لوگ ٹوبولسک (Tobolsk) سے لے کر باغچہ سرائے تک اور قاسموف Kasimow (رکّ بآں، در صوبۂ ریزان (Riazan) سے لے کر تورفان تک اس کی مختلف بولیاں (dialects) بولتے ہیں۔ فرقہ 'قالغان' کی مزید تقسیم بھی ہو سکتی ہے۔ اس کی دو شاخیں ہیں: 'تاولی' اور 'تاغلیق' (= پہاڑی)۔ مقیاس ''لی'' 'تاولی' شاخ کو قسمتِ 'قالان' سے ملحق کرتا ہے (دونوں میں 'صاری' (*Sarïe*) بمعنی زرد آتا ہے، بجاے شمال مشرقی قسمت کے ''ساریغ''، اور ''تاغلیق'' شاخ کے 'ساریق' کے) اور چُواشی سے بھی، بحالیکہ مقیاسِ 'تاو' اسے چُواش (تو) اور

یاقوت (تیاۃ) سے ملا دیتا ہے ۔ کورش (Korsch) کے نزدیک 'اوْ' اور 'اَغ' کا تطابق (correspondences) بہت قدیم ہے ۔ اس کی رائے میں در اصل ترکی زبانیں دو گروہوں میں تقسیم ہو سکتی ہیں، یعنی شمالی (آوْ) اور جنوبی (اَغ)، لیکن اس تطابق کی تصدیق اب تک کسی قدیم وثیقے سے نہیں ہوئی۔

'تاوْلی' شاخ کی نمائندگی ترکی دنیا کے شمال مغربی حصّے میں ان ان بولیوں سے ہوتی ہے: تلیوت۔ اَلْتائی۔ تلنگ (Teleut-Altai-Teleng) گروہ، اور اَلتائی کی کُمَنْدی اور لیبِد بولیاں، قِیرغیز [رَکّ باں]، قازاق اور قرہقلپاق [رَکّ باں]، بعض خالص ترین اوزبک بولیاں، توبول۔ تُومینہ (Tobol-Tumene) اور قازان کے تاتاروں کی بولیاں، نیز میشاروں، بشکیروں، نوغائیاں (استراخان [رَکّ باں] و سٹوروپول Stavropol وغیرہ) کی بولیاں، داغستان [رَکّ باں] کے قومقوں کی بولیاں، اور شمالی قفقاز کے بلقاروں، قراچای، قریم کے بے آباد میدانوں کے تاتاروں، قرئیتوں Karaits (سوا ان کے جو عثمانی رنگ میں سمو گئے ہیں) اور قریمچاق (یعنی قریم کے ترکی بولنے والے یہودیوں) کی بولیاں۔ جو بولیاں قسمتِ "بانی" کی 'تاوْلی' شاخ اور قسمتِ "د" کے درمیان عبوری حیثیت رکھتی ہیں، ان کی نمائندگی سائبیریا میں 'چُولیم' اَبَہ اور خِرنی (یِش) زبانیں کرتی ہیں، جن میں "د" کے بدلے "ی" ہے، لیکن "آوْ" کے بدلے "آغ" اور "ی" کے بدلے "ِغ" (آیاق، تاغلیغ)۔

قسمتِ "بانی" کے جزء 'تاقلغان' کی شاخ 'تاغلیق' کا ابھی ذکر ہوا ہے ۔ اس کی نمائندگی ترکی دنیا کے جنوب مشرقی حصّے میں حسب ذیل بولیاں کرتی ہیں: مغربی اور مشرقی (چینی) ترکستان اور افغانی ترکستان کے ایک حصّے کی حضری آبادی کی بولیاں، اوزبکوں کی بولیاں (خیوائی اور 'تاوْلی' نمونے کی بولیاں اس سے مستثنٰی ہیں)، ترانچی اور اتراک مغلستانہائے کاشغر [رَکّ باں]، خُتن [رَکّ باں]، آقسُو اور تورفان [رَکّ باں] وغیرہ کی بولیاں ۔ اس شاخ سے، جسے بعض اوقات (کچھ ناموزوں طور پر ہی) چغتائی کہا جاتا ہے، شمال مغربی "تاوْلی" شاخ اور شمال مشرق "د" والی قسمت کا باہمی امتزاج نمایاں ہے ۔ خیوہ (خوارزم، رَکّ باں) کے خوانین کی سابقہ مملکت کی اوزبک اور سارْت بولیاں (سارت مسترک ایرانیوں کی شاخ ہے، قبّ سارت)، جنوب مغرب اور شمال مغرب کی بولیوں کے درمیان ایک عبوری صورت کو ظاہر کرتی ہیں ۔ ان کے مقیاس 'قالغان' و 'تاغلی' ہیں ۔

مآخذ: (۱) راڈلوف: Phonetik der nördlichen Türksprachen، ۱۸۸۲ء، ص ۲۸۰ تا ۲۹۱؛ (۲) وهی مصنف: Alttürkische Studien، ج ۳ تا ۵ (Bull. de l'Acad. de Sc. St.-Pétersbourg، ۱۹۱۱ء)؛ (۳) Korš: Klassifikaciia turečkikh plemen po iazykam (Etnografičeskoe obozrienie, 1910)؛ (۴) A. Samoilovič: Nekotorye dopolneniia k klassifikacii turečkikh iazykov (پطروگراڈ ۱۹۲۲ء)؛ (۵) وهی مصنف: K voprosu o klassifikacii turečkikh iazykov (Bull. Org. Komissii po sozyvu I Turkolog. S'ezda, 1926, No. 2).

۲: ترکی زبانوں کا عام خاکہ۔

ترکی زبانوں کی نحو ذیل کے اصول پر مبنی ہے: کسی ایک نحوی عبارت یا مجموعۂ عبارات کے عواملِ نحوی اپنے معمولات کے بعد آتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ جملے کا اہم ترین حصہ — "مُسْنَد" (attribute) — عموماً جملے کے آخر میں رکھا جاتا ہے ۔ روابط مفاعیل کے بعد آتے ہیں ۔ اجزاے موصوفہ اپنی صفت کے بعد رکھے

جاتے ہیں اور اصلی و اہم بیانات (جملے)، عارضی بیانات (جملوں) کے بعد آتے ہیں ۔ اس اصول کی مطابقت میں مساعد تشکیلی عناصر (auxiliary morphological elements) اس اصل (stem) کے بعد آتے ہیں جس کی طرف وہ مضاف ہیں اور اس اصل سے پہلے ان کا آنا ممکن نہیں، ان زوائد کو ان کی تاریخی اصل کی طرف رد کیا جا سکتا ہے اور وہ مصدر ہے ۔ ان زائد یا امدادی تشکیلی عناصر سے روابط کا ایک سلسلہ بنتا ہے جو صوتی اعتبار سے غیر متغیّر رہنے والے حروفِ جرّ لاحقہ (post-positions) سے شروع اور ان تشکیلی اور ترمیمی حروفِ لاحقہ suffixes پر ختم ہوتا ہے جو (جہاں تک نبرے (accent) اور حروفِ علّت کی ہم آہنگی کا تعلق ہے) لفظِ سابق سے مل کر ایک وحدت بناتے ہیں ۔ اس پر تفصیلی بحث ہم بعد میں کریں گے ۔

خیال کیا جاتا ہے کہ ابتداء میں ترکی زبانوں میں نبرہ (accent) لفظ کے پہلے جزءِ متحرک یا مقطعِ اوّل (the first syllable) پر ہوتا تھا، جیسا کہ اب تک مغولی زبانوں میں پایا جاتا ہے ۔ موجودہ ترکی زبانوں میں اہم ترین نبرہ (accent) عام طور پر مقطعِ اخیر پر آتا ہے، لیکن اب تک بھی مقطعِ اوّل، یعنی پہلے جزء میں، خصوصاً جس میں کچھ حرکاتِ غلیظہ (آ a، اِ e، او o، و ö) ہوں، قدیم نبرے کا اثر ایک ثانوی نبرے کی شکل میں باقی ہے، جو بعض بولیوں میں زیادہ زور کا ہوتا ہے اور بعض میں ھلکا ۔ پہلے جزءِ کلمہ پر ایک زمانے میں نبرے کی موجودگی سے ہم حروفِ علّت کی تدریجی ہم آہنگی کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو دو طرح کی ہے : اوّل، قانونِ مماثلت کی رو سے حرکاتِ لاحقہ (posterior vowels) (a, ï, o, u) کے بعد حرکاتِ لاحقہ ھی آتی ہیں اور حرکاتِ سابقہ (anterior vowels) (e, i, ö, ü) کے بعد ہمیشہ حرکاتِ سابقہ ۔ بعد میں یہ مماثلت حروفِ صحیح میں بھی برتی جانے لگی، خصوصاً ک، گ اور ل میں : قَل! ḳal : ٹھیر! ؛ قَلغان، ḳalghan : ٹھیرا ہوا! ؛ کل : آ! ؛ کلگن : آیا ہوا (۱) (صفتِ اسم مفعولی (past participle) ۔ بعض بولیوں میں ہم اس بنیادی ہم آہنگی کو کم و بیش ضعیف ہوتا دیکھتے ہیں جو دوسری زبانوں بالخصوص ایرانی زبان کے اثر کا نتیجہ ہے (مثلاً بعض ترکمانی اور آذربایجانی بولیوں، اناطولیا کی ترکی اور فارسی سے رنگی ہوئی اوزبک بولیوں میں) ۔ دوسری قسم کی ہم آہنگی بہ نسبت پہلی قسم کے بہت کم یکساں اور استوار ہے : ہماری مراد اُو o، اُو u، و ö، وٗ ü اور حرکاتِ آ a، ای ï، اِ e، i کی باہمی مماثلت سے ہے ۔ حروفِ مدّ عادۃً قریب ترین مقاطع میں اور ترجیحاً بند مقاطع میں بند حروفِ مدّ ü، u کے بعد آتے ہیں، بحالیکہ حرکاتِ غلیظہ a، e غیر ممدودہ رہتی ہیں، اور حروفِ غیر ممدودہ عادۃً حرکاتِ غلیظہ یا حرکات کے بعد آتے ہیں، مثلاً بِل : جان لے! ؛ بِل + دِم : میں نے جانا! ؛ اول ol : مرجا! ؛ اول + دوم öl + düm : میں مرا! بش : پانچ! بشتن : پانچ سے! ؛ کول (köl) : جھیل! ؛ کول + دن (köl + den) جھیل سے ۔

صرف چند بولیوں (مثلاً قرہ قیرغیز) میں حروفِ علت کی دوسری قسم کی ہم آہنگی کو سب حرکاتِ غلیظہ تک وسعت دے دی گئی ہے، مگر بعض دوسری بولیوں (مثلاً قیرغیز۔ قازاق) میں محض سابقہ حرکاتِ غلیظہ (e, ö) تک ہی : کول (köl) : جھیل؛ کول + دور (köl + dör) : جھیلیں (دونوں بولیوں میں)، لیکن قول : ہاتھ؛ قول + در (قیرغیز۔ قازاق) اور قول + دور (kol + dor)

---

(۱) 'آیا ہوا' چونکہ فعلِ لازم سے مشتق ہے' اس لیے ہماری اصطلاح میں صفتِ اسم مفعولی نہیں کہلا سکتا ۔

(قرہ قیرغیز) ۔ اس قسم کی ہم آہنگی استانبول کی ترکی کی بند حرکات (narrow vowels) میں اپنے انتہائی ارتقاء کو پہنچ گئی ہے، لیکن اس زبان میں اس کا اثر حرکات غلیظہ (broad vowels) پر نہیں ہوتا۔

ترکی زبان میں نو بنیادی حروف علت ہیں: آ a، ا ä (دونوں کشادہ)، e (بند)، ئو o، و ö، ای i، اِ ï، ئو u، و ü ۔ پہلے حروف ممدودہ بھی تھے، لیکن سوا یاقوت اور ترکمانی کے ان کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی گئی۔ بعض زبانوں (مثلاً قازان، تاتار) میں حروف علت کی تعداد نو سے زائد ہے اور ان کے سلسلے میں کچھ ترمیمات واقع ہوئی ہیں، (یعنی u<o، ü<ö، i<e، ï<i)۔ اب تک ترکی زبان کے حروف صامتہ (consonants) کے نظام کا مطالعہ بھی خاطرخواہ طریقے پر نہیں ہوا؛ بے آواز صامتہ (mute consonants) اور آواز دار صامتہ کے علاوہ درمیانی قسم کے حروف صامتہ کی موجودگی کی جانب (مثلاً جس طرح وہ ترکمانی اور آذربایجانی میں ہیں) کافی توجہ نہیں کی گئی۔ آواز دار حروف علت کی بے آواز سے اور اس کے برعکس بے آواز کی آواز دار سے تدریجی مماثلت (progressive assimilation) وسیع پیمانے پر پائی جاتی ہے: یاز + دی (yaz + dï) = اس نے لکھا ہے؛ توت + تی (tut + tï) = اس نے پکڑا ہے؛ کوز + دا (köz + dä) = آنکھ میں؛ باش + تا (bas̲h̲ + ta) = سر پر۔

حروف صامتہ کی باہمی تدریجی مماثلت کے اور اقسام بھی ہیں۔ تدریجی افتراق (progressive dissimilation) کی مثالیں صرف بعض بولیوں ہی میں پائی جاتی ہیں (مثلاً قازاق، قیرغیز اور التائی میں): آتا + لر ata + lar = والد (جمع)؛ کول + دور (köl + dör) = جھیلیں۔ یاقوت زبان کا ایک بہت نمایاں خاصہ حروف صامتہ کی متناقص مماثلت (regressive assimilation) ہے: آت + ایم (at + ïm) = میرا گھوڑا؛ آت + ک (at + ïn) = تیرا گھوڑا؛ لیکن آپ + پر (ap + par) = میرے گھوڑے کو؛ آک + کتان (ak + kittan) = تیرے گھوڑے سے۔

زیادہ تر بولیوں میں اوّل کلمات میں آنے والے آواز دار حروف صحیحہ صرف ب اور م ہیں اور مستثنی طور پر ن اور د۔ آواز دار حروف د، و اور گ اوّل کلمات میں ترکمانی، آذربایجانی اور اناطولی ترکی میں پائے جاتے ہیں اور گیارھویں صدی کی اوغوز میں بھی موجود ہیں۔ الفاظ نہ حروف صحیحہ ر، ل، ک اور ز سے شروع ہو سکتے ہیں (ز سوا چند دخیل الفاظ کے اوّل کلمات میں صرف چند ایسے الفاظ میں پائی جاتی ہے جن میں محاکاۃ اصوات ہے، (onomatopoetic words)، نہ دو صحیح حرفوں سے۔ کسی لفظ کے آخر میں دو صحیح حروف صرف ان حالتوں میں جائز ہو سکتے ہیں جہاں ان میں سے پہلا حرف ر، ل یا س ہو؛ اسی لیے دخیل الفاظ میں ہمیں زائد حروف علت نظر آتے ہیں: ارجب (ärädjäb) > رجب (rädjäb) (عربی)، استاپ (stepe > istäp) (روسی)، فیکر (fikir) > فکر (عربی)۔

صرفی صیغے (morphological formations) یا بنائے کلمہ میں تبدیلیاں، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، فعلی یا اسمی مصادر (roots) اور اصلوں (stems) میں، جو اس زیادت کے بغیر بھی محدود معنی رکھتے ہیں، ایک یا ایک سے زائد ترکیبی یا ترمیمی لاحقوں (suffixes) کے اضافے سے پیدا ہوتی ہیں: اصلِ فعلی (stem) حاضر واحد بصیغۂ امر (تاپ! = پائیے!)، اور اصلِ اسمی (stem) — حالتِ فاعلی، اضافی یا جری، مفعولی اور مفرد اور جمع کی بعض اور حالتیں (آلما (alma: سیب، سیب سے یا سیب کا، سیب (جمع)۔ ترکیب قیاسی کی مثالیں بھی ملتی ہیں: بِر = ایک، بر + ار bir + är [بِر + رِ] = ایک ایک کرکے، اور اسی پر قیاس کرکے: ایکی = دو، ایکی + رر (iki + rär) =

دو دو کر کے (چغتائی)؛ یا بِش besh = پانچ، بِش + ار (besh + är) = پانچ پانچ کر کے اور اسی قیاس پر : آلتی = چھے، آلتی + شر = چھے چھے کر کے ۔

ترکی نحو میں کلمات کی دو بنیادی قسمیں ہیں : اسم اور فعل ۔ اسماء کی ذیلی تقسیم یہ ہے : اسماءِ ضمائر، اسماءِ اعداد اور اسماءِ عامّہ ۔ اسمِ صفت کے لیے کوئی مخصوص اشتقاق (morphological) ہے، نہ اسماء اور صفات میں کسی طرح کی بیّن تمیز و تفریق موجود ہے؛ مثلاً تیمِر = لوہا اور لوہے کا (= آہنی)، تاش = پتھر اور پتھر کا (= سنگی)؛ سُو (صو) = پانی اور پانی سے متعلق (= آبی)؛ صفت اپنے موصوف سے ملے تو ایک نحوی کلّ واحد بناتی ہے ۔ اس طرح جمع کے اور مختلف حالتوں کے حروفِ لاحقہ کا صرف موصوف ہی پر اضافہ کیا جاتا ہے اور صفت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ۔ فعلی صیغوں کی تقسیم حسبِ ذیل ہے : (۱) افعالِ تامّہ، جو تعداد میں بہت کم ہیں؛ (۲) اسماءِ فعل، جن کے معنی کام یا آلۂ کار کے ہوں (nouns of action or of agency) اور (۳) ظروف یا فعلی توابع (gerundives) ۔ اسمی یا فعلی اصل کے توابع تعداد میں بہت کم ہیں اور ادواتِ لاحقہ (post-positions) اور حروفِ تعجّب و ندا وغیرہ کی طرح اسم اور فعل کے علاوہ ایک ثانوی اہمیت کی صنفِ نحوی کی تشکیل کرتے ہیں ۔

اسماء میں ملکیّت ظاہر کرنے والے مقاطعِ لاحقہ، ھندی-یوربی زبانوں کے ضمائرِ ملکیّت (possessive pronouns) کے مماثل ہیں : آت + اِم = میرا گھوڑا، آت + اِک = تیرا گھوڑا، آت + ی = اس کا گھوڑا، اتا + م = میرا باپ، اتا + ک = تیرا باپ، اتا + سی = اس کا باپ، آت + ایمز = ھمارا گھوڑا، آت + اِکز = تمھارا گھوڑا، اتا + مِز = ھمارا باپ، اتا + ﻧِﮑﺰ = تمھارا باپ ۔ یہی حروفِ لاحقہ بعض اشکالِ فعلی میں بطور ضمائرِ شخصی متصلہ کے بھی استعمال ہوتے ہیں : کِل + گو + م = میں آؤنگا، کِل + گو + ک = تو آئے گا، کِل + گو + سی = وہ آئے گا (چغتائی)؛ کِل + دِ + م = میں آیا، کِل + دِ + ک = تو آیا، کِل + دِ (کِل + دِ + ی؟) = وہ آیا ۔

اِسنادی (enclitic) نیم مقاطعِ مفعولیہ (متّصلہ) (demi-suffixes)، جو ضمائرِ شخصیہ سے مشتق ہوتے ہیں اور بعض بولیوں میں مقاطعِ ملکیت سے متاثر ہو چکے ہیں، اسماء کی صورت میں ھندی-یوربی زبانوں کے افعالِ ثابتہ (substantive) کے مماثل ہوتے ہیں : بحالیکہ افعال کے آخر میں وہ ضمائرِ متّصلہ آتی ہیں جو بیشتر مستعمل ہیں :- واحد متکلّم : بِن، مِن، بِن، مِن، اِن، اِم؛ مخاطب : سِن، سِن، سِک؛ جمع متکلم : بِز، آز، اِز، مِز؛ مخاطب : سِز، سِکز ۔ مثالیں : آذگو - بن (بن bin، مین، مِن) > ایی ۔ یم = میں بخیر ہوں؛ یازار ۔ بن (بن bin، مین، مِن) > یازر - بن (یم) = میں لکھتا ہوں ۔ قدیم زبان میں اسم اشارہ "اوُل" ol فعلِ اثباتی (ہونا) (substantive) کے صیغۂ غائب میں استعمال ہوتا تھا : اذگو + اوُل (ädgü + ol) = وہ بخیر ہے ۔ موجودہ زبانوں میں اسنادی نیم مقطعِ لاحق دِر (دی) استعمال ہوتا ہے، و شکل (صیغۂ) فعلی، توروِر = وہ سیدھا کھڑا ہے، سے بنا ہے ۔

جمع کا مقطعِ لاحق lar، lar، اسماء اور افعال دونوں کے ساتھ یکساں استعمال ہوتا ہے : آتلار (آت + لار) = گھوڑے، آت + تی + لار = انھوں نے پھینکا ہے ۔

ضمائرِ متّصلہ باتصال یوں بنتی ہیں : امر کی صورت میں خالص اصلِ فعلی (verbal stem) ہے؛

دوسری حالتوں میں ایک یا دوسرے حالِ فعل (mood) یا زمانِ فعلی (tense) کے اصلوں (stems) سے۔ مفعولیت اور ملکیت کے مقاطع کے علاوہ خاص خاص مقاطعِ لاحقہ بھی ضمائرِ متصلہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں: مثلاً زُو، زُون، سُون، سُونی، صیغۂ امر غائب کے لیے، ق، ك، فعلِ ماضی قریب اور شرطی کے جمع متکلم کے صیغے کے لیے جدید بولیوں میں (کِل + دِ + ک = ہم آ گئے ہیں، کِل + سِ + ک = اگر ہم آئے)۔ مؤخّرالذکر حرفِ لاحق (ق، ک) آذربایجانی بولیوں میں، بعض اناطولی بولیوں میں اور ترکمانی کی گوکلنگ Gökleng بولی میں، اسماء اور افعال کے صیغۂ جمع متکلم کے مفعولی متصل (predicative enclitic) مقاطع کے عوض بھی کام دیتا ہے۔

بیشتر جدید ترکی زبانوں میں گردان کی پانچ حالتیں ہوتی ہیں، جن میں مخصوص آخری مقاطع استعمال ہوتے ہیں: مضاف الیہ (genitive) میں (اِک، نِگ، نِن، نِی، اِن)؛ مفعول بہ (accusative) میں (ی، نی، قدیم لغت میں اِگ)، مفعول الیہ (dative) میں (قا، آ، یا، غا، غان)، ظرفِ مکانی (locative) میں (دا)، مجرور (ablative) میں (دَان، دَاک، دِن)؛ لیکن پرانی زبانوں میں اور بعض جدید زبانوں میں دلالت علی القول (directive)، اسمِ آلہ (instrumental) اور دوسری حالتوں کے لیے بھی بعض حروف کا اضافہ کلام کے شروع میں کیا جاتا تھا۔

ترکی صرف میں تذکیر و تانیث کا وجود نہیں ہے۔ باعتبارِ تعداد صرف دو صیغے ہیں (یعنی واحد و جمع)۔

ترکی زبانوں میں صوتی اور مفرداتی اختلافات بہ نسبت صرفی اختلافات کے زیادہ نمایاں ہیں۔ چُواش اور یاقوت کی اپنی جداگانہ حیثیت ہے۔ باقی تمام ترکی زبانوں کو ایک ہی زبان کی عوامی بولیاں یا فروع کہا جا سکتا ہے۔

ترکی زبانوں کی تمام معلومہ مدّت تاریخی میں (آٹھویں صدی کے بعد سے شروع کر کے) معتد بہ طور پر روایت کی جامد پابندی نظر آتی ہے۔ ترکی زبانوں کا تقابلی تاریخی مطالعہ ابھی اپنے ابتدائی مدارج میں ہے (راڈلوف Radloff، Grønbeck، ٹومسن Thomsen، Melioranski، Bang، براکلمان اور Deny کی تصانیف)۔ رام شٹٹ (Ramstedt)، Gombocz، نیمث (Nemeth)، اور پوپہ (Poppe) کی تحقیق و تفتیش کی بدولت یہ بات کم و بیش مسلّم و مصدّق ہے کہ ترکی زبانیں منگولی زبان سے رشتہ رکھتی ہیں اور چُواش کا ان دونوں سے قریبی تعلق ہے۔ مار (N. Marr) نے ترکی زبان کی گذشتہ تاریخ پر نئی روشنی ڈالی ہے۔ اس نے ترکوں کو اولادِ یافث تسلیم کرنے والی رائے کے نقطۂ نظر سے چُواش کا مطالعہ کیا ہے، اور وہ ترکی زبانوں کو ایک ایسے گروہ میں رکھتا ہے جو تورانیت کے قائلین (Turanists) کے قدیم تر نظریوں کے مجوّزہ گروہ سے کچھ ایسا زیادہ بڑا نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) Böthlingk : Ueber die Sprache der Jakuten، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۱ء؛ (۲) راڈلوف: Vergleichende Grammatik der nördlichen Türksprachen, i., Phonetik، لائپزگ ۱۸۸۲ء؛ (۳) V. Grønbeck : Forstudier til tyrkisk lydhistorie، کوپن ہاگن ۱۹۰۲ء؛ (۴) P. Melioranskii : Arab-filolog o tureckom iazykie، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۰ء؛ (۵) N. Katanov : Opyt issliedovania uriankhaisko-go iazyka s ukazaniem glavnieiših rodstvennych otnoshenii ego k drugim iazykam tiurkskogo kornia، قازان ۱۹۰۳ء؛ (۶) Bang : Vom Köktürkischen zum Osmanischen، نیز اس کی دیگر تصانیف؛ (۷) محمود بن الحسین الکاشغری: دیوان لغات الترک، استانبول: [دیوان لغة الترک (ترجمۂ ترکی مع اشاریہ)، انقرہ ۹ تا ۱۹۴۳ء]؛ (۸) مار N. Marr : Čuvashi-iafetidy

na Volgie، Čeboksary ۱۹۲۶ء؛ (۹) N. Poppe: O rodstvennych otnoshenliakh čuvashskogo i turko-tatarskikh iazykov، Čeboksary ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) وہی مؤلف: Istoriia i sovremennoe polodjenie voprosa o vzaimnom rodstvie altaiskikh iazykov (Stenografičeskii otčet Pervogo Turkologičeskogo S"iezda v Baku, Baku 1926)؛ (۱۱) M. Th. Houtsma: Ein türkisch-arabisches Glossar، لائیڈن ۱۸۹۴ء؛ (۱۲) Comes Géza Kuun: Codex Cumanicus، بوڈاپسٹ ۱۸۸۰ء؛ (۱۳) Bang: Beiträge zur Kritik des Codex Cumanicus (در Bull. de l' Acad. R. de Belgique، ۱۹۱۱ء) اور اس کی دوسری تصانیف؛ (۱۴) C. Salemann: Zur Kritik des Codex Cumanicus (Bull. de l'Ac. des Sc. de St.-Pétersb.، ۱۹۱۰ء)؛ (۱۵) N. Ashmarin: Materialy dlia issledovania čuvashskogo yazyka، قازان ۱۸۹۸ء؛ (۱۶) وہی مؤلف: Opyt issled. čuvash. sintaxisa، قازان ۱۹۰۳ء؛ (۱۷) راڈلوف: Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme، ج ۱ تا ۱۰، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۶ تا ۱۹۰۴ء؛ (۱۸) Pekarsky: Obrazcy narodn. literatur. yakutov، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۸ء.

۳ - ادبی رسوم خط اور زبانیں :

ترکی کے قدیم ترین محرر اور مؤرخ آثار کی ابتداء آٹھویں صدی سے ہوتی ہے - یہ وہ کتبے ہیں جو چھٹی سے آٹھویں صدی تک کے ترکی خاندان کے حاکموں کوُل۔ تگین (Kül-Tegin) اور بلگہ خان کے اعزاز میں قائم کردہ نُصب (steles) پر نقش کیے گئے اور جنھیں ۱۸۸۹ء میں ایاڈرنسف (Iadrincev) نے منگولیا میں دریاے اورخون (Orkhon) کی وادی میں دریافت کیا - دوسرے کتبے، طویل و مختصر، اسی رسم خط میں منگولیا، سائبیریا اور مغربی ترکستان میں پائے گئے ہیں - سائبیریا کے آثارِ تاریخی کو میسرشمٹ (Messerchmidt) نے ۱۷۲۱ء میں دریاے ینیسے (Yenisei) کی وادی میں دریافت کیا تھا - قلمی نسخے اسی رسم خط میں (تقریباً نویں صدی کے لکھے ہوئے) بزمانۂ حال چینی ترکستان کی حفریات میں پائے گئے ہیں - اس رسم خط کو ۱۸۹۳ء میں ڈنمارک کے سر برآوردہ ماہرِ لسانیات ٹومسن (V. Thomsen) نے حل کیا اور انھیں ترکی رُوُن (runes) (۱) (خطِّ پاستانی) کا نام دیا تھا، دوسرے لوگوں نے اسے اورخونی الفباء کہا ہے - "کوک ۔ تورکی" (Kök-Türkisch) کا نام جیسے بانگ (W. Bang) نے تجویز کیا تھا ٹومسن، راڈلوف اور دیگر علماء نے مسترد کر دیا ہے - ترکی خط پاستانی آرامی الفباء سے مشتق ہے، مگر قدیم سغدی الفباء کے توسط سے لیا گیا ہے، البتہ اس کے بعض حروف جداگانہ اصل کے ہیں اور تصوری تحریر (ideographic) کی قسم سے ہیں: مثلاً o(k) [یعنی او (ق)] = تیر؛ j(a) [یعنی (آ) ی] = چاند؛ b(d) [یعنی (أ) ب] = گھر - بعض تحریریں، جو ترکی خطِّ پاستانی میں ہیں، ممکن ہے کہ ساتویں بلکہ چھٹی صدی میلادی کی ہوں ۔

ترکی 'رُوُن'، خواہ وہ پتھروں پر ہو یا قلمی نسخوں میں، اُن کی زبان کا نمایاں پہلو ایک طرح کی قدامت کے آثار ہیں، یعنی صوتیات میں (د d اور ی j کی آواز)، اور صرف میں (صیغۂ قول the directive، اسمِ آلہ اور مضاف الیہ میں جو اَنگ (-ïṅ) پر ختم ہو اور مجرور جو دا (-da) پر ختم ہو، فعلی صیغوں میں جو 'سار' اور 'ایغما' پر ختم ہوں) اور مفردات میں (قاک = باپ، اوگ ög = ماں) ۔

---

(۱) در اصل قدیم ٹیوٹونک رسم خط کو کہتے ہیں جو بہت ابتدائی قسم کا تھا -

اویغور الفباء، جو اویغور قوم کے ترکی قبائل میں آٹھویں اور نویں صدی میں عام طور پر مستعمل ہوگئی، سغدی زبان ہی کے توسط سے شمالی سامیوں کی ایک الفباء سے مشتق ہے۔ یہ قیاس کہ وہ سریانی رسم خط اِسترانجیلو (Estranghelo) سے مأخوذ ہے، صحیح نہیں۔ اویغور کی ادبی زبان اسی گروہ میں شامل ہے جس میں منگولی آثار کی ترکی زبان ہے، لیکن بعض لہجاتی اختلافات اس میں موجود ہیں (حالتِ مضاف الیہ منتہی بہ 'نِک'، حالتِ مجرور منتہی بہ 'دِن')۔ اویغور کا وہ ادب، جو کھدی ہوئی لکڑیوں کے نقوش یا قلمی نسخوں کی شکل میں موجود ہے اور جس کا پتا انگریزی، روسی، فرانسیسی، جرمن اور جاپانی ہیئاتِ اعزامی (expeditions) نے چلایا ہے، بہت وسیع ہے۔ چینی ترکستان کے قدیمؐ ترک، اویغور الفباء کے علاوہ ترکی 'رُون' (runes)، مانوی، سریانی اور برہمی الفباء بھی استعمال کرتے تھے۔ چین کے ان ترکوں میں، جنھوں نے اسلام قبول نہیں کیا، اویغور الفباء اٹھارویں صدی کے آغاز تک رائج رہی۔ جب وسطی ایشیا کے ترک [مشرّف بہ اسلام] ہوگئے اور انھوں نے عربی الفباء اختیار کر لی (دسویں سے گیارھویں صدی تک) تب بھی اویغور رسمِ خط بطور سرکاری خط کے باقی رہا۔ تیرھویں صدی سے پندرھویں صدی تک یہ خط التون اردو میں اور تیموری ترکوں میں قِپچاق اور چغتائی زبانوں کے لیے (پرلیغوں اور منشور و منظوم مصنّفات میں) رائج رہا۔ سولھویں صدی کے شروع تک استانبول میں اویغور خط کے ماہر موجود تھے (عبدالرزاق بَقشی)۔ مغربی یورپ میں ریمیوسا (Rémusat) کلاپروتھ (Klaproth) اور ژوبیر (Jaubert) نے انیسویں صدی کے نصفِ اول میں اویغور رسم خط کو پڑھنا شروع کیا۔

ایلک خانوں [رَکّ بآں] یا قرہخانیوں کے ممالک میں، جو اسلام لے آئے تھے، وسطِ ایشیا کی وہ ترکی ادبی زبان جو دورِ اسلامی کے ساتھ خاص ہے پروان چڑھی، یہ عربی رسمِ خط میں لکھی جاتی تھی اور زمانۂ قبلِ اسلام کی ادبی اویغور پر مبنی تھی۔ اس زبان کی قدیم ترین دستاویز، جس کا ہمیں علم ہے"(۱) کُداتغو بلِک" [کذا] ('علم سعادت بخشی') ہے جو گیارھویں صدی عیسوی کی ایک ادب آموز نظم ہے اور جسے یوسف خاصّ حاجب [رَکّ بآں] نے بلاساغون اور کاشغر میں تصنیف کیا تھا۔ یہ تصنیف دو متأخر عربی نسخوں اور ایک اویغوری خط کے نسخے کی شکل میں، جو پندرھویں صدی میں ہرات میں لکھا گیا تھا ہم تک پہنچی ہے۔ اس کی زبان خالص اویغور قرار نہیں دی جا سکتی۔ کوپریلی زادہ کے نزدیک کُداتغو بلِگ [کذا] کی زبان قرلقی ہے، لیکن اسے قرہ خانی کہنا احتیاط سے قریب تر ہوگا۔

اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ دریاے قامہ (Kama) کی بُلغار سلطنت میں، جہاں اسلام دسویں صدی میں رائج ہو گیا تھا، بُلغاری زبان میں کوئی ادب تھا یا نہیں، ہمارے پاس ضروری معلومات موجود نہیں ہیں، بہر صورت والگا کے علاقے میں چودھویں صدی کے مقابر پر جو کتبے ہیں ان میں بُلغاری عناصر موجود ہیں۔ وسطی ایشیا کی ادبی زبان کا ارتقاء گیارھویں صدی سے شروع ہو کر بلا توقف جاری رہا؛ اگرچہ اس کے مرکز وقتاً نوقتاً بدلتے رہے۔

ادیب احمد کی ادب آموز تصنیف عتبۃ الحقائق کو ہم بارھویں صدی کی تصنیف قرار دے سکتے ہیں۔ یہ کتاب رباعیات کی شکل میں ہے اور اس کی

---

(۱) رک بہ III چغتائی ادب ص ۲۵۳، عمود ۱۔

زبان کُتادغو۔ بِلگ کی زبان سے قریبی تعلق رکھتی ہے، اگرچہ بعینہٖ وہ نہیں۔ شروع زمانے کے مخطوطات کی عدم موجودگی ہمیں ترکی تصوّف کے بانی احمد یسوی (تیرھویں صدی) کی تصنیف حکمت کی زبان کا کوئی نام معین کرنے سے مانع ہے، گو کوپریلی زادہ، یسوی کو قرلق ہی سمجھتا ہے۔ جوچی سلطنت کے مختلف حصوں یا 'دشتِ قپچاق' میں، خوارزم میں، جس میں سیر دریا [رَنْکْ بان] کا دہانہ بھی شامل تھا، دارالسلطنت سرای [رَنْکْ بان] میں اور بلادِ قریم (Crimea) میں ادبی سرگرمیاں چودھویں صدی کے آغاز تک معتدبہ ترقی کر چکی تھیں۔ مملکتِ جوچی میں کوئی یکساں ادبی زبان رائج نہیں ہوئی۔ اس زمانے کا جتنا بھی ادبی مواد ہمارے پاس موجود ہے، اس میں قرہ‌خانی عہد کی ادبی زبان کے عناصر اُن مقامی بولیوں کے عناصر سے مخلوط ہیں جو اب تک زندہ ہیں (یعنی قپچاق اور اوغوز (ترکمان))۔ چودھویں صدی کا ایک منظوم رومان، خسرو شیریں، جو نظامی کی اسی نام کی مثنوی کے تتبع میں لکھا گیا ہے اور آق اردو (White Horde) کے تنی۔ بک Teni-bek اور اس کی بیوی کے نام پر معنون کیا گیا، قطب شاعر نے لکھا۔ اس کا نسخہ پیرس کے کتاب خانۂ ملّی (Bibliothèque Nationale) میں ہے۔ اس مثنوی کی زبان کُتادغوبلگ کی زبان سے بہت نزدیک ہے، لیکن اس میں قپچاق (سلّا = گاؤں، وغیرہ) اور اوغوز عناصر نمایاں ہیں۔ خوارزمی کی نظم محبت نامہ چودھویں صدی میں سیر دریا کے کنارے لکھی گئی۔ اس کے دو نسخے، پندرھویں اور سولھویں صدی کے زمانے کے، برٹش میوزیم میں محفوظ ہیں، اس میں قرہ‌خانی کے مقابلے میں قپچاق اور اوغوز لسانی عناصر کہیں زیادہ نظر آتے ہیں۔

تیرھویں صدی میں دنیاے اسلام کے ترکی حصے میں مختلف ادبی زبانیں ابھی بیّن طور پر ایک دوسری سے علٰحدہ نہیں ہوئی تھیں۔ منگول سلطنت کی تشکیل نے، جو اس زمانے کی تقریباً تمام ترکی دنیا پر مشتمل تھی، کچھ عرصے کے لیے ایک ایسی فضا پیدا کر دی جو مسلم ترکی اقوام کے خاصے بڑے حصّے کے لیے یکساں ادبی زبان کے ارتقاء کے لیے سازگار تھی۔ ایشیاے کوچک کے بلادِ سلجوقیہ کی ادبی سرگرمیاں اپنے ابتدائی دور میں بلاشبہہ کسی حد تک وسطی ایشیا اور مشرقی یورپ کی سرگرمیوں سے وابستہ تھیں۔ اس کی صحیح تعیین کرنا بہت دشوار ہوگا کہ تیرھویں صدی کے ایک شخص علی نامی کا تصنیف کردہ قصۂ یوسف، جو رباعیات میں لکھا گیا ہے، کہاں تصنیف ہوا تھا۔ اس کی زبان چودھویں صدی کے التون اردو کے ادب سے، جس کی تخلیق میں اوغوز۔ ترکمانوں کا بھی حصہ تھا، بہت ملتی جلتی ہے۔ بعد کے زمانے میں یہ قصّہ والگا کے علاقے میں بہت مقبول ہو گیا۔ مرجانی، قازان کا ایک عالم، اسے بلغاری تصور کرتا ہے، بخلافِ براکلمان، جو قصۂ یوسف کو اناطولیا میں تخلیق شدہ ادبی تصانیف سے مربوط کرتا ہے۔ چودھویں صدی کی منثور تصنیف قصص الانبیاء مصنفۂ رباطِ اوغوز کی زبان، جس میں نظم کے ٹکڑے بھی ہیں، قرہ‌خانی زبان سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اس کی زبان کو چغتائی کہنا صحیح نہ ہوگا۔ سمیریچیہ (Semirečie) کی قبروں پر تیرھویں۔ چودھویں صدی کے جو سریانی عیسائی ترکی کتبے ہیں، ان کی زبان قرہ‌خانی سے بہت ملتی جلتی ہے (اُوذ öd = بیل، یوند = گھوڑا، یرتونجو yertünčü = یہ دنیا، اتا = باپ، انا = ماں)۔ ترکی عالمِ اسلام کے مختلف حصوں میں جو مختلف ادبی زبانیں پائی جاتی ہیں ان کے ارتقاء

کے آغاز کی تاریخ چودھویں اور پندرھویں صدی کو قرار دے سکتے ہیں۔ اس ادب کو وسطی ایشیا کے ترکی ادب سے شروع کرنا ہوگا جسے ہم اس عہد کا تنہا ترکی ادب فرض کر سکتے ہیں ۔ سب سے زیادہ ترقی عثمانی اور چغتائی ادبی زبانوں نے کی ۔ عثمانی ترکی کی کڑیاں دورِ سلاجقہ کے اناطولی ترکی ادب کے خط سے وسطی ایشیا کے ترکی ادب سے ملی ہوئی ہیں ۔ چغتائی ترکی وسطی ایشیا کے ترکی ادب کے ارتقاء کے تیسرے دور کی نمایندگی کرتی ہے، جو طویل‌ترین (پندرھویں سے بیسویں صدی تک) اور درخشان‌ترین دور ہے اور اپنی ابتداء کے لیے براہِ راست دوسرے دور یعنی دورِ جوچی کا رہینِ منت ہے ۔ چغتائی زبان کی نشو و نما تیموریوں کے ممالک میں ہوئی، جو چنگیز خان کے دوسرے بیٹے چغتائی [رَكَ بان] کی یورت پر مشتمل تھے ۔ وسطی ایشیا کی ادبی ترکی زبان کے سابق دورِ ارتقاء میں قپچاق اور ترکمانی عناصر موجود تھے ، ان کی جگہ چغتائی زبان میں سلطنتِ چغتائی کی غالب مروجہ ترکی بولیوں کے زندہ عناصر نے لے لی ۔ شنہنشاہ بابر کہتا ہے کہ چغتائی ادب کی ممتازترین شخصیت میر علی شیرنوائی کی زبان شہرِ اندجان کی بولی کے عین مطابق ہے [بابر نامہ، طبع وقفیۂ گب، ورق ۲ ب] ۔ نظم کی چغتائی زبان نثر کی زبان سے اپنی صرف اور مفردات میں مختلف ہے ۔

قریب کے زمانے تک بعض عالم اصطلاحِ چغتائی [رَكَ به [III :] چغتائی ادب (در ذیل)] کا اطلاق غلط طریقے پر بارھویں صدی کے آثارِ ادبی اور مغربی و مشرقی ترکستان کی زندہ بولیوں دونوں پر یکساں طریق سے کرتے رہے ہیں ۔ انیسویں اور شروع بیسویں صدی میں خاناتِ خوقند اور خیوہ کی ریاستوں میں چغتائی منثور اور منظوم ادب کی نہضت کے آثار نظر آتے تھے ۔ موجودہ زمانے میں اوزبکستان میں چغتائی زبان اوزبکی ادبی زبان سے مغلوب ہوتی جا رہی ہے اور یہ ترکی وسطی ایشیا کے ادبی ارتقاء کا چوتھا دور ہے، مگر بیسویں صدی میں وسطی ایشیا کے لوگوں میں دوسری ادبی زبانوں کے رواج پانے کی وجہ سے اس ادب کا دائرہ خاصا محدود ہو گیا، سترھویں صدی میں بھی مؤرخ ابوالغازی خان نے خیوہ میں اس زمانے کی روایت کے علی‌الرغم اوزبکی زبان ھی میں اپنی کتاب لکھی نہ کہ چغتائی میں ۔

وسطی ایشیا کے ترکمان، جنھوں نے جوچی کی سلطنت کے زمانے میں خوارزم کی ادبی زبان کی تأسیس میں حصہ لیا تھا، بعد کی صدیوں میں اپنی ھی ادبی زبان کا تتبع کرتے رہے، خصوصاً نظم میں، جو پندرھویں صدی کے بعد چغتائی زبان کے زیرِ اثر آگئی اور آگے ترقی نہ کر سکی ۔ ھمارے زمانے میں ترکستان میں ایک نئی ادبی زبان نشو و نما پا رھی ہے، جو خالصةً ترکمانی بولیوں پر مبنی ہے (خصوصاً تکہ اور یموت پر) ۔

آذربایجانی (آذری) نے، جو اسی اصل سے ہے جس سے اناطولیا کے سلجوقوں کی زبان، ایران کے ترکوں کے درمیان پرورش پائی ۔ سولھویں صدی میں شروع کے صفوی بادشاھوں [رَكَ به صفویه] کی سرپرستی میں خوشحالی اور سرسبزی کے ایک دور کے بعد یہ زبان بعد کی صدیوں میں بھی باقی رھی، لیکن ایک طرف سے ایرانی ثقافت کے اور دوسری طرف سے عثمانی ترکی کے اثر کے مقابلے میں وہ کوئی ترقی نہ کر سکی ۔ آذربایجانی کا، جو عام تکلم کی بولی سے بہت مشابہ ہے، احیاء اور دوبارہ استعمال ماورائے قفقاز Transcaucasia میں انیسویں صدی میں ھوا (میرزا فتح علی اخوندوف) ۔ بیسویں صدی کے شروع میں یہ عثمانی ترکی سے بہت متأثر

ہوئی اور اس کا نتیجہ دو متقابل دھاروں کی صورت میں برآمد ہوا، جو اب تک موجود ہیں۔

التون اردو پندرھویں صدی میں مختلف خوانین کی ریاستوں میں منقسم ہو گیا۔ اس کے باوجود قریم Crimea میں ایک ادبی زبان باقی رہی، جو قپچاق پر مبنی تھی اور جسے عثمانی ترک قریمی یا دشت (steppe) کہتے ہیں، لیکن عثمانی ثقافت کا اثر، جو بالخصوص تاریخی ادب اور ادبِ رفیع میں محسوس ہوا، اس زبان کی مزید ترقی میں دخل انداز ہوتا رہا۔ قریم میں خان کے دواوین کی سرکاری زبان نے سترھویں صدی تک جوچی روایت کو بڑی حد تک برقرار رکھا۔ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں کے شروع میں میرزا غاسپرینسکی Gasprinskii نے قریم میں ایک کل ترکی (پان-ٹرکش) ادبی زبان قائم کرنے کی کوشش کی، جو آسان کی ہوئی عثمانی پر مبنی اور جنوبی قریم کی زندہ عوامی بولی سے بہت مشابہ تھی۔ غاسپرینسکی کے اخبار ترجمان کی اشاعت کاشغر تک میں ہوتی تھی۔ آج کل قریم میں اور آذربایجان میں بھی دو حریف عناصر، یعنی عثمانی عنصر اور مقامی عنصر، کی باہمی کشمکش ادبی زبان میں جاری ہے اور صورتِ حال اس واقعے سے اور زیادہ پیچیدہ ہو گئی ہے کہ خود قریم کی زندہ بولیاں دو مختلف گروہوں میں بٹی ہوئی ہیں، یعنی جنوب مغربی اور شمال مغربی میں۔

جوچی زبان خانیۂ قازان کو بھی ورثے میں ملی، جہاں یہ چغتائی اور قدیم عثمانی زبان سے اور انیسویں صدی میں دورِ جدید کی عثمانی سے متأثر ہوئی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں قیوم نصیری کے زمانے سے قازان کے تاتاریوں میں ادبی زبان کو مقامی بولی سے ربط دینے کی تحریک کا آغاز ہوا۔ اس تحریک نے، باوجود غاسپرینسکی کے پیرووں کی مخالفت کے، مکمل کامیابی حاصل کر لی ہے۔ تاتاری ادبی زبان میں روسی اثر کے سرایت کرنے کے خلاف بھی اب ایک سدّ قائم کر دی گئی ہے۔ یہ اثر پہلے بعض مصنّفین میں نہ صرف مفردات بلکہ نحو کے اعتبار سے بھی بہت نمایاں رہتا تھا۔ قازان کی تاتاری زبان نہ صرف تاتاریوں میں رائج ہے بلکہ استراخان کے میشار Mishars اور نوغای بھی اسے استعمال کرتے ہیں۔ جمہوریۂ باسکر کی تأسیس سے پہلے یہ زبان باشکر اور تپتیر (قب تپتیر TEPTYAR) قبائل میں بھی رائج تھی۔ ان دنوں باشکر خود اپنے لیے ایک ادبی زبان تخلیق کر رہے ہیں، لیکن مختلف رجحانات کی باہمی کشمکش سے بالکل اجتناب نہیں کر سکے۔ ان میں سب سے زیادہ طاقتور وہ رجحان ہے جو ایک درمیانی راستہ اختیار کرنا چاہتا ہے اور ادبی زبان کو ایسی عوامی بولیوں پر مبنی کرنے سے انکاری ہے جن کے صوتیات اور مفردات میں واضح اور نمایاں خصوصیات موجود ہیں۔ اناطولی ترکی کے بعد قازانی تاتاری ادبی زبان سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور مستحکم ہے اور اناطولی ترکی کی طرح اسے وہ مقبولیت حاصل ہے جو علاقۂ والگا کی حدود سے باہر بہت دور دور تک پہنچتی ہے۔

ترکی ادبی زبانوں کی تعداد بالخصوص روس کے ۱۹۰۵ء کے انقلاب اور اس سے بھی زیادہ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد بڑھنا شروع ہوئی، یہ وہ وقت تھا جب قومیت کا جذبہ بیدار ہوا اور ترکی دنیا کی مختلف اقوام میں اپنی ایک مخصوص ثقافت کے مالک ہونے کا احساس پیدا ہوا — ادبی (قیرغیز) قازان زبان — نوعمر مگر پرمایہ اور لچک دار — بیسویں صدی کے شروع میں معتدبہ ترقی کر گئی۔ یہ عربی ور فارسی کے مستعار الفاظ سے نسبۃً پاک ہے۔

عوامی بولی سے قریبی رابطہ رکھتی ہے اور عربی رسم خط استعمال کرتی ہے، جس میں بای‌تورسون Baytursun نے بہت ہوشیاری سے اصلاح کر دی ہے۔ قیرغیز جمہوریت کے قیام کے بعد سے (قرہ) قیرغیز نے اپنی ایک علحدہ ادبی زبان کی تخلیق کا بیڑا اٹھایا ہے، جو (قیرغیز) قازاق سے الگ ہو۔

شمالی قفقاز میں قرہ چای۔ بلقاری Karačai-Balkarian ادبی زبان بنائی جا رہی ہے، جس کی ترقی میں آبادی کی قلّت اور زیادہ ترقی یافتہ زبانوں، یعنی قریمی اور آذربایجانی کا قرب سدّراہ بن رہا ہے۔ آذربایجانی کا اثر داغستان میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے، جہاں وہ سرکاری طور پر تسلیم کی جانے والی ہے اور مقامی ادبی زبان قومیق Kumïk کا شدید مقابلہ کر رہی ہے جو انیسویں صدی میں عربی کو، جو داغستان کی روزمرہ استعمال کی زبان تھی، خارج کر کے خود نشو و نما پانے لگی تھی۔

جہاں تک الفباء کا تعلق ہے ترکی اسلامی دنیا میں دو قوتیں آج کل ایک دوسری کے خلاف کام کر رہی ہیں۔ ایک تو ایسی عربی ابجد کی حامی ہے جسے اصلاح کے بعد ترکی کے نظامِ صوتی کے مطابق بنا دیا جائے اور اسے قازان۔ تاتار، (قیرغیز۔) قازاق، (قرہ) قیرغیز، اوزبک، ترکمان اور قریم کی زبانوں کے لیے ایک جدید عربی الفباء مہیا کرنے میں کامیابی حاصل ہو گئی ہے۔ دوسری تحریک سب ترکی زبانوں کے لیے ایک ایسی لاطینی ابجد کے حق میں ہے جس میں چند حروف کا اضافہ کر دیا جائے۔ خود ترکی میں اس تحریک کا خیر مقدم ہوا ہے۔ آذربایجان میں اسے فیصلہ کن فتح نصیب ہوئی ہے، جہاں یہ تحریک انیسویں صدی کے وسط میں شروع ہوئی تھی اور اب بھی وہ دوسری ترکی اقوام میں ترقی کر رہی ہے۔ لاطینی پر مبنی نئی ترکی متحدہ الفباء کو سوویاتی جمہوریتوں کی مسلم ترکی اقوام نے ۱۹۲۶ء میں باقاعدہ طور پر اختیار کر لیا تھا۔

قدیم ترین ترکی خط، جو رُونی Runic ابجد میں پایا جاتا ہے، بعض سامی خصائص رکھتا تھا اور بہت سی صورتوں میں اس میں حروف علّت نہیں ہوتے تھے (ق غ ن = قاغان، ی غ ز = یاغیز، اور قل ن م ش = قیلنمیش اور فتحہ کی آواز پہلے جزوِ کلمہ میں جبھی ظاہر کی جاتی تھی جب وہ لمبی ہو (ت = ات، گھوڑا، ات = آت، نام)۔ اویغوری الفباء میں حروفِ علّت کا اظہار بہ نسبت 'رُونی' کے زیادہ موقعوں پر ہوتا تھا اور عربی رسم خط سے، جو بعد میں استعمال ہونے لگا، مقابلۃً زیادہ صحت و تعیین کے ساتھ ہوتا تھا؛ چنانچہ ö اور ü کی آوازوں کو o اور u کی آوازوں سے ممیز کرنے کے لیے o اور u کے ساتھ صرف i کا اضافہ کر دیا جاتا تھا: söz = soiz۔ عربی رسم خط کے اثر کے ماتحت اسلامی دور میں یہ طریقہ اویغور کتابت میں ترک کر دیا گیا۔ قدیم‌تر اویغور کتابت میں حروفِ صحیحہ کی تحریر، بعد کی تحریر کے مقابلے میں، زیادہ معیّن تھی، جس میں حرفِ ت و حرفِ د کا استعمال بلا امتیاز ہوتا تھا اور بعض اور چیزوں میں بھی سادگی اختیار کر لی گئی تھی، جس کی وجہ سے راڈلوف کو حروفِ صحیحہ کے اس غلط اویغور طریقے کی حمایت کرنے کا خیال پیدا ہوا جس کی تصحیح بعد میں تومسن نے کی۔ اویغور تہجی orthography کو، جہاں تک حروفِ علّت کا تعلق ہے، ö اور ü کی خاص علامتوں کے استثناء سے وسطی ایشیا میں اسی وقت اختیار کر لیا گیا جب عربی رسم خط اختیار کیا گیا، اس وقت کے بعد سے چغتائی اور عثمانی حروفِ ہجاء میں تمیز کی جانے لگی۔ ایشیاے کوچک میں

عربی تہجّی کے راست اثر کے ماتحت ایک مخصوص ترکی تہجّی نے استقرار حاصل کیا، جس میں قدیم عثمانی تحریر کا رنگ بہت نمایاں تھا (حروفِ علّت کے لیے کسی علامت کا فقدان، عربی حرکات کا استعمال وغیرہ)۔ یہ صحیح ہے کہ بعد میں ان عربی ہجائی خصوصیات میں سے بعض کو ترک کر دیا گیا، لیکن موجودہ زمانے تک عثمانی تہجّی حروفِ علّت کے اظہار کو بہت حد تک محدود کر دینے کی وجہ سے چغتائی تہجّی سے ممیز ہے (عثمانی ک ل = چغتائی کُل؛ عثمانی ب ر = چغتائی بِر)؛ نیز حروفِ علّت لاحقہ سے ترکیب دے کر ترکی الاصل الفاظ میں حرفِ س اور حرفِ ت کی آواز کو عربی حروفِ ص اور ط سے ادا کرنے کی وجہ سے بھی عثمانی تہجّی کو امتیاز حاصل ہے (صو= پانی = چغتائی سو؛ طاغ = پہاڑ = چغتائی تاغ)۔ قدیم تاتار۔قازان تہجّی وسطی ایشیا کی تہجّی پر مبنی تھی، لیکن بعض حالتوں میں اس میں بھی قدیم خطِّ عثمانی کا اثر نظر آتا تھا۔

تہجّی کی اصلاح کی تحریک نے، جو ایک صوتی phonetic رسمِ خط کو اختیار کرنے کی شکل میں ظاہر ہوئی، انیسویں صدی کے آخر سے ترکی عالمِ اسلامی میں اپنا زور دکھانا شروع کیا، لیکن اس کے زیادہ تر نتائج ترکیہ میں نہیں بلکہ روس کی ترکی اقوام اور بالخصوص (قیرغیز.) قازاق میں برآمد ہوے ہیں۔ دراسات ترکیہ کی جو کانفرنس باکو میں ۱۹۲٦ء میں منعقد ہوئی، اس نے یہ فیصلہ کیا کہ ایک مخلوط تہجّی اختیار کی جائے، جو صوتی اور اشتقاقی تہجّی دونوں کو ملا کر بنائی جائے۔ اسے قائم کرنے کے لیے اب اصلاح شدہ عربی ابجد اور نئی ترکی لاطینی ابجد کی مدد سے ضروری اقدامات کر لیے گئے ہیں۔

زمانۂ حال کی غیر مسلم ترکی اقلیتوں، یعنی چُواس، یاقوت، التائی اور ینیسے کے ترکوں کو ابھی بالکل قریب زمانے تک ناخواندہ اقوام کے زمرے میں شمار کیا جاتا تھا، اس کے باوجود کہ یاقوت کے یہاں یہ روایت چلی آتی ہے کہ قدیم زمانے میں ان کی ایک الفباء تھی، اور اس کے باوجود کہ [کوهستانی] التائی کے ترکوں کے یہاں ایک منگولی الفباء، جسے ترکی زبان کی ضروریات کے مطابق بنا لیا گیا ہے، اب تک استعمال ہوتی ہے، گو اس کا استعمال بہت محدود ہے۔ ان سب اقوام کو اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں روسیوں سے روسی الفبا ملی، جس میں ان کی مخصوص ضروریات کے پیشِ نظر جزئی ترمیم کر دی گئی تھی۔ ۱۹۱۷ء میں قبیلۂ یاقوت نے روسی الفباء کی جگہ ایک لاطینی الفباء کو، جو بین الاقوامی صوتی رسمِ خط پر مبنی تھی، اختیار کر لیا، جسے ایک یاقوتی طالبِ علم نوف گوروڈوف M. Novgorodov نامی نے تیار کیا تھا۔ تنو۔توین Tunnu-Tuwins (اُوریانخائی Ouriankhais یا سیوت Soyots) لوگ، جو منگولی ثقافت سے بہت متأثر ہیں، اس وقت ایک قومی ادبی زبان کو نشو و نما دینے کی اور اپنے لیے ایک مناسب الفباء انتخاب کرنے کی کوشش میں مشغول ہیں۔

یونانی ابجد، جو نویں صدی سے دریاے ڈینیوب کی ترکی بلغاریوں کی سلطنت میں ترکی زبان کے لیے مستعمل تھی، اناطولیا اور استانبول کے مستترک یونانیوں میں ابھی زمانۂ حال تک رائج تھی۔ مستترک ارمنیوں نے ارمنی ابجد کو ترکی زبان کی ضرورتوں کے ساتھ متوافق کر لیا ہے۔ کچھ آذربایجانی مخطوطات ایسے ہیں جو گرجی Georgian ابجد میں لکھے گئے ہیں۔ کرایت Karaites، جو ترکی زبان بولتے ہیں، قدیم زمانے سے عبرانی رسمِ خط استعمال کر رہے ہیں۔

مآخذ : (۱) ٹومسن : Samlede Afhandlinger، ج ۳، کوپن ہاگن ۱۹۲۲ء؛ (۲) راڈلوف : Die alttürkischen Inschriften der Mongolei، Neue Folge، ۱۸۹۷ء؛ (۳) وہی مؤلف : Alttürkische Studien, v. (Bull. de l'Acad. des Sciences de St. Pétersbourg، ۱۹۱۱ء)؛ (۴) A. v. Le Coq : Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde (Mitteil. d. sem. für or. Spr. zu Berlin، ج ۲۲، ۱۹۱۹ء)؛ (۵) Kokowzoff : K sirotureckoj epigrafike Semirečia (Bull. de l'Ac. des Sc. de St. Pétersbourg ۱۹۰۹ء)؛ (۶) کوپریلی زادہ : ترک ادبیاتندہ ایلک متصوفلر، ۱۹۱۸ء؛ (۷) A. Samoilovič : Materialy dlia ukazatelia literatury po ienisejsko-orkhonskoi pismennasti (Trudy Troicko-savsko kiakhtinskogo Otd'ela R. Geogr. Obščestva، ج ۱۰، ۱۹۱۹ء)؛ (۸) وہی مصنف : K istorii literaturnogo sredneasiatskogo tureckogo iazyka (Sbornik k piatisotlietiiu so dnia roždeniia Mir-ali Shir،) لینن گراڈ ۱۹۲۸ء)؛ (۹) Inscriptions de l'Iénisséi، Helsingfors ۱۸۸۹ء؛ (۱۰) Inscriptions de l'Orkhon، Helsinghfors ۱۸۹۲ء؛ (۱۱) راڈلوف : Arbeiten der Orkhon-Expedition. Atlas der Alterthümer der Mongolei، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۲-۱۸۹۹ء؛ (۱۲) وہی مصنف : Kudatku Bilik، عکسی نسخہ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۰ء؛ Text und Übersetzung، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰ء [قوتادغو بیلیگ، متن از روی عکسی نسخۂ وینا بخطِ اویغور و عکس‌های نسخۂ فرغانہ و مصر بخطِ عربی، ۳ جلد، استانبول ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۳ء، طبع T. D. K.]؛ (۱۳) W. Radloff و Malov : Suvarnaprabhāsa (Bibliotheca Buddhica xvii)؛ (۱۴) F. W. K. Müller : Uigurica، ج ۱ تا ۴ (Abh. Pr. Ak. W.، ۱۹۰۸ تا ۱۹۲۲ء)؛ (۱۵) A. v. Le Coq : Khuastuanift (J. R. A. S.، ۱۹۱۱ء اور Anhang zu Abh. Pr. Ak. W.، ۱۹۱۰ء)؛ (۱۶) Annette S. Beveridge : The Bābar-nāma (G. M. S.)؛ (۱۷) A. Pavet de Courteille : Tezkereh-i evliā، ج ۱، پیرس ۱۸۸۹-۱۸۹۰ء؛ (۱۸) وہی مصنف : Dictionnaire turk-oriental، پیرس ۱۸۷۰ء؛ (۱۹) C. Brockelmann : 'Alī's Qissa'i Jūsuf, der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur (Abh. Pr. Ak. W.، ۱۹۱۶ء)؛ (۲۰) نجیب عاصم : ہبۃ [کذا] الحقائق، استانبول ۱۳۳۴ھ؛ (۲۱) P. Pelliot : La version ouigoure de l'histoire des Princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara (T'oung-pao، ۱۹۱۴ء)؛ (۲۲) Rieu : Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum، لندن ۱۸۸۸ء۔

۳ - ترکوں کا ہمسایہ ملکوں سے، اور اس کے برعکس ان کا ترکی زبان سے، الفاظ مستعار لینا۔

ترکی زبانوں کے اُن آثارِ ادبی میں جو عہدِ اسلامی سے پہلے کے ہیں ایسے الفاظ ملتے ہیں جو چینی، سغدی، سنسکرت اور شمالی سامی زبانوں سے مستعار لیے گئے ہیں، یہاں تک کہ ان آثار کی نحوی تراکیب میں بھی غیر ملکی اثرات مشاہدہ ہو سکتے ہیں؛ خصوصاً ان عبارتوں میں جو دوسری زبانوں سے ترجمہ کی گئی ہیں۔ سائبیریا اور منگولیا کی جدید بولیوں میں، بالخصوص یاقوت میں، متعددِ منگولی عناصر موجود ہیں، جو یا تو بلا واسطہ مستعار لیے گئے ہیں اور یا مختلف اقوام کے باہمی امتزاج سے آئے ہیں۔ اسی امتزاج سے یہ بھی ہوا کہ قدیم ایشیائی لسانی عناصر اور بعض ایسے عناصر جن کی ابھی توضیح نہیں ہو سکی ان بولیوں میں داخل ہو گئے ہیں۔ دریاے ینیسے کا نام "کیم" Kem، جو اورخون کتبوں کے وقت سے معلوم ہے، کوت Kot زبان سے آیا ہے۔ کوت میں اس کے معنی

دریا کے ہیں اور یہی معنی (دریا) اس کلمے کے جدید سویوت Soyot ترکوں کی بولی میں ہیں۔ فِنّی Finnish عناصر دریاے والگا کے علاقے کی ترکی بولیوں میں پائے جاتے ہیں۔ چنگیز خان [رَکَ بآن] کی منگول سلطنت کے قیام کے زمانے میں چند مستعار منگولی الفاظ اکثر ترکی زبانوں میں داخل ہو گئے۔ اس طرح یہ ہوا کہ قدیم ترکی لفظ ''بُولار'' بمعنی ''پھندے والا رسّا'' یاقوت، سویوت اور اناطولیا کے ترکوں کی زبان نیز التائی ترکوں کی عورتوں کی زبان میں محفوظ رہ گیا ہے۔ تیرھویں صدی میں رفتہ رفتہ اس کی جگہ منگول لفظ نوقتہ *nokta* نے لے لی، جو اب سب دوسری ترکی زبانوں میں، بشمول چواس، استعمال ہوتا ہے۔ اوزبکوں، ترکمانوں، آذربایجانیوں اور ایران کے ترکی قبیلوں کی ترکی بولیوں میں معتدبہ ایرانی اثر نظر آتا ہے، جو مختلف نسلوں اور تمدّنوں کے باہمی امتزاج کا نتیجہ ہے۔ ایشیاے کوچک اور جزیرہ نماے بلقان کی مختلف نسلوں اور ثقافتوں کے لوگوں سے ترکوں کے شاخ در شاخ امتزاج کے نتیجے کے طور پر ہمیں اناطولیہ اور بلقان کے ترکوں کی زبان میں علاوہ عربی اور فارسی کے یونانی، صقلابی—خصوصاً سَربی—، ارمنی، کردی، اطالوی، فرانسیسی اور دیگر عناصر نظر آتے ہیں۔ شمالی اور جنوبی قفقاز کے مقامی باشندوں سے ترکوں کے میل جول نے ان کی بولیوں میں قفقازی زبانوں کی اصوات اور لغات کے عناصر داخل کر دیے ہیں۔ وہ ترک جو شام اور مصر میں داخل ہوے تھے عربی سے بہت زیادہ متاثر ہو گئے ہیں، جس طرح کہ داغستان کے قومیق Kumïks، جن کے یہاں بخلاف اور مسلم ترکوں کے ہفتوں کے دنوں کے نام عربی ہیں، ایرانی یعنی فارسی نہیں۔ ترکی دنیا کے اور حصوں میں جب ترکوں نے اسلام قبول کیا تو عربی سے زیادہ فارسی عناصر قبولِ اسلام کے ہمراہ آئے۔ عربی اور فارسی کے مستعار الفاظ ترکی ادبی زبان میں بعض اوقات پچاس فیصدی سے بھی زائد ہو جاتے ہیں۔ ان الفاظ نے ایسے ترکی قبائل کی عوامی بولیوں میں بھی گھر کر لیا جن پر اسلام کا برائے نام اثر ہوا تھا؛ مثلاً قازاق اور قِرغیز (تن = جسم، زان (جان) = روح).

کچھ عربی اور فارسی الفاظ غیرمسلم ترکوں میں بھی جا پہنچے ہیں — نہ صرف چواس میں بلکہ التائی اور ینیسے کے ترکوں اور نیز روسی زبان کی وساطت سے یاقوتوں میں بھی (اَمبار = انبار)۔ روسی اثر کا احساس زیادہ تر علاقۂ والگا کی ترکی بولیوں اور ان میں سے بالخصوص ییشار میں ہوتا ہے، لیکن اتحادِ روسی سوویاتی (U. S. S. R.) کی سب ترکی زبانوں میں روسی سے مستعار الفاظ موجود ہیں.

اس کے بالعکس ترکی زبان نے بھی—چینی زبان سے شروع کرکے—اپنی ہمسایہ زبانوں کو قدیم زمانے سے متأثر کیا ہے۔ ترکی الفاظ منگولی زبانوں، متعدد فِنّی زبانوں (خصوصاً چِرِمِش Čeremiss اور مَجر Magyar)، ایرانی زبانوں، دورِ حاضر کی عربی، ارمنی، گرجی، کردی، یونانی، البانوی، رومانوی اور جزیرہ نماے بلقان اور مشرق و مغربی یورپ کی صقلابی زبانوں میں موجود ہیں۔ تاریخ میں کسی ترکی قوم کے اپنی زبان کو کھو دینے کا ذکر نسبۃً کم پایا جاتا ہے (بلغاروں نے بلقان میں، کُومان نے ہنگری میں، تاتاریوں نے لیتھوانیا Lithuania میں، ڈونگان نے چین میں اور ترکوں نے ہندوستان میں ترکی زبان کھو دی)۔ اس کے مقابلے میں دوسری اقوام کے استتراک کی بہت سی مثالیں موجود ہیں؛ مثلاً سائبیریا میں،

وسطی ایشیا میں، قفقاز میں، ایشیاے کوچک میں، بلقان میں اور مشرق یورپ میں (میشار Mishars [کی طرف اشارہ ہے]) مسترک خانہ بدوش لوگ (gipsies) ہمیں ترکیہ میں، ماورای قفقاز میں، قریم میں اور ترکستان میں ملتے ہیں۔

مآخذ: (۱) معاجم مؤلفۂ راڈلوف، Pekarskii (ء رت) اور Paasonen (چوواس)؛ (۲) مقالات از Korsh و Melioranskii ان الفاظ پر جو زبانِ روسی میں ترکی سے مستعار لیے گئے (*Izvest. Otd. russ. iazyka i slovesnosti Ak.*، ج ۷ تا ۱۱)؛ (۳) F. Miklosich: *Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen*، ویانا ۱۸۸۴ - ۱۸۸۸ء؛ (۴) Vladimircov: *Tureckie elementy v mongolskom iazyke* (*Zap.*، ج ۲۰، ۱۹۱۱ء)؛ (۵) F. v. Kraelitz-Greifenhorst: *Studien zum Armenisch-Türkischen*، ویانا ۱۹۱۲ء؛ (۶) Z. Gombocz: *Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache* (MSFO، ج ۳۰، ۱۹۱۲ء)؛ (۷) Kowalski: *W sprawie zapożyczeń tureckich w jenzyku polskim* (*Seorsum impressum e Symbolis grammaticis in honorem I. Rozwadowski*، ii.، 1927)؛ (۸) M. Bittner: *Der Einfluss des Arabischen und Persischen auf das Türkische*، ۱۹۰۰ء۔

(A. SAMOYLOVITCH)

III ـ چغتائی ادب:

چغتائی سلطنت [قب چغتائی خان] کے اندر تیموریوں کے عہد میں ترکی ادب کے درخشان ارتقاء کے زیر اثر اس مشرقی ترکی ادبی زبان کا نام خود مشرق میں، نیز یورپی تصانیف میں، "چغتائی" ہو گیا ہے۔ ایک غیر مسمی مصنف کی ترکی کتاب میں (جو غالباً ہندوستان میں لکھی گئی، برٹش میوزیم کا مخطوطہ شمارہ Or. 1912؛ ریو (Rieu): *Cat. Turk. MSS.*، ص ۲۶۸) سب ترکی بولیوں کو دو زبانوں میں تقسیم کیا گیا ہے: چغتائی اور/ ترکمان۔ ابن مہنّا (طبع ترکی، ص ۲۷؛ Melioranskiy: *Arab filolog*، ص xx) اسی مفہوم میں لفظ "ترکستانی" استعمال کرتا ہے۔ جس طرح عربی حجاز سے آئی اسی طرح کہا جاتا ہے کہ ترکوں کی زبان ترکستان سے آئی۔ "ہمارے (محتملاً ایرانی) ملکوں کے ترکوں کی زبان" کا ترکستانی، نیز ترکمانی سے تضاد دکھایا گیا ہے۔ راڈلوف کی *Wörterbuch* (۳: ۱۰) میں لفظِ چغتائی کو صرف جغتائی [بجیم] کی شکل میں لکھا اور اسے ایک عثمانی لفظ بتایا گیا ہے؛ قب نیز شیخ سلیمان بخاری: لغت چغتائی و ترکی عثمانی، استانبول ۱۲۹۸ھ، ۱۳۰۰ھ، مختصر طبع مع ترجمۂ جرمن از کونوس Dr. S. Kúnos، بوڈاپسٹ ۱۹۰۲ء (*Publ. Sect. Orient. de la Soc. Ethn. Hongroise*، شمارہ ۱)۔

راڈلوف (*Zap.*، ۳: ۱ ببعد) نے فرض کیا ہے کہ چغتائی ادبی زبان کی ابتداء خالصۃً مشرق میں ہوئی۔ اویغور رسم خط اور ادبی زبان دونوں مسلم ترکوں میں زمانۂ قبل اسلام سے باقی چلے آتے تھے۔ بہت سے عربی اور فارسی الفاظ اختیار کر لینے کی وجہ سے اویغور الفباء رفتہ رفتہ متروک ہو گئی۔ ہمارے پاس ایسی کتابیں موجود ہیں جو "خالص اویغور زبان" میں لکھی گئی ہیں، لیکن رسم خط عربی ہے، مثلاً ربغوزی کی قصص الانبیاء، تصنیف ۷۱۰ھ (۱۳۱۰ - ۱۳۱۱ء) (راڈلوف نے اپنے نشرۂ قدتغوبلک [کذا] کے دیباچے میں (ص lxxviii پر) یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "ایلک خانیہ" کو، جن کی مملکت میں ترکی کی قدیم ترین کتابیں تصنیف ہوئیں، "بلاشائبۂ شک و ریب اویغور سلاطین سمجھنا چاہیے")۔

منگولوں کے عہد میں اویغور ابجد اور زبان دوردور تک پھیل گئی۔ اس دور میں ''وسطی ایشیا کی بولیوں'' سے جو کلمات مستعار لیے گئے ان کی وجہ سے بہت سے ''خالص اویغور'' الفاظ اور صیغے متروک ہو گئے، لیکن اب بھی چغتائی میں اویغور اصل کے ایسے الفاظ اور صیغے موجود ہیں جو صرف ادبی زبان میں مستعمل ہیں۔ چونکہ مشرقی ترکوں کا، بخلاف جنوبی ترکوں کے (استانبول)، کوئی مشترک ادبی مرکز نہ تھا، اس لیے چغتائی ادبی زبان مختلف اقطاع میں متفرق مقامی بولیوں سے متأثر ہوتی رہی ہے۔

اس رائے کے برعکس اب یہ ثابت کر دیا گیا ہے (خصوصاً بسعی سموئیلووچ A. Samoylovič در *Mir-Ali-Shir*، لین گراڈ ۱۹۲۸ء، ص ۱ ببعد) کہ منگولوں کے دور سے پہلے ہی کاشغر [رک بان] کے علاوہ، جو ترکی ادبی سرگرمی کا قدیم ترین مسلّم مرکز تھا، ایک دوسرا ادبی مرکز خوارزم میں اور سیر دریا کے صحرائے زیریں کے کنارے موجود تھا۔ اس علاقے نے منگول عہد میں خوانینِ آلتون اردو کے زیرِ حکومت بھی اپنی اہمیت کو برقرار رکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ سلطنتِ چغتائی کا ادب اس سے بعد ہی وجود میں آیا، نیز وہ التون اردو کے ادب سے متأثر ہوا۔ جمال القَرشی، مصنف مُلحقات الصراح نے، جو کاشغر میں لکھی گئی، علامہ شیخ الاسلام حسام الدین ابو المحامد حامد بن عاصم العاصمی البارچینلغی سے ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ ۔ ۱۲۷۴ء میں بمقام بارچکند (جسے برچین اور بارچینلغ بھی کہتے تھے اور) جو سیر دریا کے زیریں مجری پر واقع تھا، ملاقات کی تھی۔ علاوہ عربی میں دینی تصانیف کے، شیخ نے اسلام کی تینوں ادبی زبانوں میں اشعار کہے ہیں (یہ غالباً پہلا موقع ہے کہ ہمیں ان تینوں زبانوں کا مذکور اس طرح سے یکجا ملتا ہے)۔ ان کے عربی اشعار 'فصیحة'، فارسی اشعار 'ملیحة' اور ترکی اشعار 'صحیحة' تھے۔ عربوں کی کامل بلاغت اور ایرانیوں کے دقیق معانی کے مابین جو تضاد ہے اسے اکثر بیان کیا جاتا ہے (احمد بن ابی طاہر طیفور کی کتاب بغداد، ص ۱۰۸ میں یہ تضاد پہلی بار نظر آتا ہے)۔ اس میں اب ترکی زبان کی حقیقت پسندی کا بھی اضافہ کر دیا گیا اور یہ واقعہ ہے کہ چغتائی شعراء کی تصانیف اپنی سادہ تر زبان اور سلیس تر افکار کی وجہ سے ہمارے دل پر یہ نقش باقی چھوڑتی ہیں کہ جن فارسی سرمشقوں کا تتبع ان کے پیشِ نظر ہے ان کے مقابلے میں وہ خود زندگی کی ترجمانی بہتر طور پر کرتی ہیں (قب E. Berthels: نوای عطار در *Mir-Ali-Shir*، ص ۲۳ ببعد خصوصاً ص ۸۰)۔

التون اردو کی سلطنت میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے خوارزمی کے محبت نامے کا (جو ۷۵۳ھ / ۱۳۵۳ء میں سیر دریا کے کنارے لکھا گیا) چغتائی ادب پر براہِ راست اثر پڑا۔ برٹش میوزیم کے نسخے شمارۂ **Add. 7914**؛ **Riou**: *Turk. Man.*، ص ۲۸۳ ببعد کے علاوہ ہمارے پاس محبت نامے کا ایک نسخہ اویغور رسم خط میں بھی موجود ہے، جو رجب اور شعبان ۸۳۵ھ/ مارچ۔ اپریل ۱۴۳۲ء میں امیر جلال الدین کے لیے یزد میں لکھا گیا تھا: شمارہ Or. 8193؛ (*Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences*، ۱۹۲۳ء، ص ۵۷ ببعد؛ *J.R.A.S.*، ۱۹۲۸ء، ص ۹۹ ببعد)۔ تیموری شہزادے سیدی احمد کا تعشق نامہ جو ۸۳۹ھ / ۱۴۳۵ ۔ ۱۴۳۶ء میں لکھا گیا (اور اسی مخطوطے Add. 7914 کے ساتھ شامل ہے) محبت نامے ہی کے نمونے پر ہے۔

آٹھویں (چودھویں) صدی کے چند ترکی شعراء کے نام، جو چغتائی سلطنت کے حدود کے اندر بستے تھے، معلوم ہیں - تیمور کے زمانے میں امیر سیف الدین سیفی تخلص تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ترکی اور فارسی میں ملمّع اشعار لکھے (دولت شاہ، طبع براؤن Browne، ص ۱۰۸) - [مگر] اب جو ذخیرۂ [اشعار] ہمارے پاس باقی ہے وہ نویں (پندرھویں) صدی یعنی تیمور کے متّصل بعد کے جانشینوں کے زمانے کا ہے - سکّاکی، خلیل سلطان (۱۴۰۵ تا ۱۴۰۹ء) اور اُلغ بیگ (۱۴۰۹ تا ۱۴۴۹ء) کے مدّاحوں میں سے تھا (برٹش میوزیم، Or. 2079؛ Rieu: *Turk. Man.*، ص ۲۸۴) - الغ بیگ کا ذکر لُطفی شاعر نے بھی کیا ہے، جس کی نظمیں اویغوری مخطوطہ Or. 8193 میں شامل ہیں (لطفی کے بارے میں زیادہ تفصیل کے لیے دیکھیے ریو: *Turk. Man.*، ص ۲۸۵ و ۲۸۷؛ احمد زکی ولیدوف: *Dzagatayskiy poet Lutfiy i ego diwan*، قازان ۱۹۱۴ء) - دونوں شاعر اپنا ذکر بہت فخریہ انداز میں کرتے ہیں - سکّاکی الغ بیگ کو یوں مخاطب کرتا ہے: "قرن ہائے دراز کے بعد ہی کبھی ایسا ہوگا کہ مجھ ایسا ترک شاعر یا تجھ ایسا فاضل شاہزادہ دوبارہ ظہور میں آئے" - لطفی کہتا ہے: "خانِ الغ بیگ لطفی کی خدمات کی قدر کرنا جانتا ہے، جس کی درخشاں نظمیں سلمان [رکنّا بان] کی نظموں سے کم پایے کی نہیں ہیں" - (متن در بارتولد: *Ulugbek*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۸ء، ص ۱۱۲، ببعد) - اسی عہد کا ایک اور شاعر میر حیدر مجذوب تھا، جو تیمور کے ایک دوسرے پوتے اسکندر سلطان والیِ فارس (تا ۸۱۷ھ / ۱۴۱۴ء) کا مدّاح تھا (دولت شاہ، ص ۲۷۱؛ Rieu: *Cat. Turk. Man.*، ص ۲۸۶؛ پاوہ دکورتی: A. Pavet de Courteille: در *P. Ec. Lang. Or. Viv.*، سلسلہ ۲، ج ۶: ص xxiii ببعد) - اس نے [امیرزادہ اسکندر کے نام پر ترکی میں] نظامی کی مخزن الاسرار کا جواب لکھا (*G. I. Ph.*، ۲: ۲۳۱ ببعد) - اس کے کچھ حصّے ایک اویغور مخطوطے سے لے کر (جو اب برلین میں ہے) پاوہ دکورتی نے شائع کیے ہیں - یہ شاعر بھی کہتا ہے کہ گنبدِ افلاک اور معمورۂ زمین اس کی نظموں کے غلغلے سے پُر ہیں - دو اور قلمی نسخے، جو اویغور رسمِ خط میں ہیں، نویں (پندرھویں) صدی کے نصفِ اوّل میں لکھے گئے تھے: [۱] بختیار نامہ، اس کا خطّی نسخہ مؤرخہ ۸۲۸ھ / ۱۴۲۵ء اوکسفورڈ میں ہے (*G. I. Ph.*، ۲: ۲۲۴) اور [۲] معراج نامہ مع ترکی ترجمۂ تذکرة الاولیاء از فریدالدین عطّار [دیکھیے عطّار]، اس کا مخطوطہ پیرس میں ہے (*P. Ec. Lang. Or. Viv.*، محلِّ مذکور)، جس کی تاریخ کہا جاتا ہے کہ ۱۰ جمادی الآخرة ۸۴۰ھ / ۲۰ دسمبر ۱۴۳۶ء ہے، مگر سالِ ہجری ترکوں کے دوری سال (cycle) کے مطابق نہیں ہے۔

نویں (پندرھویں) صدی کے نصفِ آخر میں میر علی شیر (متولّد ۸۴۴ھ / ۱۴۴۰ - ۱۴۴۱ء، متوفّی یک شنبہ ۱۱ جمادی الآخرة ۹۰۶ھ / ۳ جنوری ۱۵۰۱ء) کی ذات میں چغتائی ادب اپنے معراجِ کمال پر پہنچ گیا - اس کے دورۂ حیات اور ادبی انہماک کے معنی و مقصود کے لیے قب Belin: *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir-Nevâï* (*J. A.*، ج ۱۷، ۱۸۶۱ء: ص ۱۷۵ تا ۲۵۶ و ۲۸۱ تا ۳۵۷)؛ E. G. Browne: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، بالخصوص ص ۴۳۳ ببعد، ۵۰۵ ببعد؛ *Mir-Ali-Shir*، لینن گراڈ

۱۹۲۸ء - دوسرے چغتائی شعراء کی طرح میر علی شیر اپنے دیوان میں نیز اپنی دوسری بہت سی نظموں میں محض فارسی شعراء کا مقلّد ہے، لیکن وہ اپنے مثالی نمونوں کی اندھی تقلید نہیں کرتا - بظاہر اس کی نظمیں اس کے زمانے اور ہم وطنوں کے مذاق کے عین مطابق تھیں اور انہیں زمانۂ موجودہ تک بڑی مقبولیّت حاصل رہی ہے - اس کی آخری تصنیف، یعنی محاکمة اللغتین (کاترمیر Quatremère: *Chrestomathie en turc oriental*، حصّہ ۱ و ۲، پیرس ۱۸۴۲ء) جو جمادی الاولی ۹۰۵ھ / دسمبر ۱۴۹۹ء میں مکمل ہوئی، اہم کتاب ہے - اس میں ترکوں اور ایرانیوں کی زبان اور ثقافت کا باہمی مقابلہ کیا گیا ہے - مصنّف یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ شعر گوئی کے لیے اور عام طور پر معنوی مقاصد کے لیے ترکی زبان فارسی سے کم موزوں نہیں - میر شیر کا ذکر اکثر یورپی تصانیف میں وزیر کی حیثیت سے کیا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ کبھی کسی ایسے منصب پر مأمور نہیں ہوا - امورِ سلطنت پر اس نے جو اثر ڈالا تھا اور جو سرگرمی اس نے بہ حیثیت علوم و فنون کے مربّی کے دکھائی، وہ اس کی اور اس کے بادشاہ سلطان حسین (۱۴۶۹ تا ۱۵۰۶ء) کی دوستی کا نتیجہ تھی (گو یہ دوستی ہمیشہ غیر مکدّر نہیں رہی) - سلطان حسین خود بھی شاعر تھا - اس کا دیوان ۱۹۲۶ء میں بمقام باکو شائع ہوا تھا [اس دیوان کے چند متفرق، نہایت مطلّا اور گل کار اوراق انڈیا آفس کے ایک مرقّع میں موجود ہیں، یہ مرقّع داراشکوہ نے اپنی بیگم نادرہ بانو کو دیا تھا، دیکھیے ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۵۵ء، ص ۱۰]- اس سلطان حسین کے ایک بیٹے شاہ غریب نے، جس کا تخلّص غریبی تھا (بابر نامہ، نشر بیورج Beveridge، طبع وقفیۂ گب، ۱: ۱۶۶ میں غالباً غلطی سے غربتی درج ہے)، ایک فارسی دیوان (جس کا علم براکلمان کو نہ تھا) اور ایک ترکی دیوان چھوڑا ہے، جو ہامبورگ کے سرکاری کتب خانے (Stadtbibliothek) شمارہ ۱۵ میں ہے (براکلمان: *Katalog*، شمارہ ۱۸۳ و ۷۷۲) - اس مخطوطے کی تاریخ کتابت رمضان ۹۴۰ھ / [جنوری۔فروری] ۱۵۳۴ء ہے [شاہ غریب کے لیے دیکھیے تحفۂ سامی، طبع تہران ۱۳۱۴ش، ص ۱۴] - بابر [رک بآن]، ہندوستان میں تیموری سلطنت کا بانی، کئی نظموں کا مصنف تھا، لیکن اس کی شہرت کی بنا اس کے تذاکیر (*Memoirs*) پر ہے (موسومہ بابر نامہ، نیز وقائع یا واقعات بابری، قب تاریخ رشیدی، ترجمۂ راس Ross، ص ۱۷۳ ببعد)؛ تاہم دربارِ ہند میں فارسی کے سوا کسی اور زبان کا استعمال نادر صورتوں ہی میں ہوتا تھا.

تیموریوں کو وسطی ایشیا اور مشرق ایران سے اوزبکوں نے نکال باہر کیا - اوزبکوں کے عہد میں، خصوصاً شروع کے زمانے میں جب تک کہ انہوں نے اپنے آپ کو ایرانی تہذیب کا پوری طرح خوگر نہیں بنا لیا، ترکی میں نظم اور نثر میں بہت کچھ لکھا گیا، لیکن یہ لوگ پرانے ”چغتائی“ نمونوں ہی کے پابند رہے اور کوئی جدید یا ابتکاری چیز پیدا نہ کر سکے - تعلیم یافتہ حلقوں میں شاعروں کے لیے میر علی شیر کا کلام سرمشق بنا رہا اور عوامی شاعری کے لیے احمد یسوی [رک بآن] کا کلام، جو تجدید کے بعد اس شکل میں تبدیل کر دیا گیا تھا جس میں اس کا دیوان اب ہمارے پاس موجود ہے - مؤرّخ ابوالغازی بہادر خان [رک بآن] غالباً تنہا ایسا شخص تھا جس نے اپنی تصنیف (طبع Desmaisons، ص ۳۷) میں عربی فارسی اور اسی طرح ”چغتائی ترکی“ الفاظ سے اجتناب کرنے اور

ایسی زبان لکھنے کی کوشش کی ہے کہ ''ایک پانچ سال کا بچہ'' بھی اس کا مطلب سمجھ سکے۔ اوزبکوں کے عہد میں صوفی اللہ یار مقبول ترین شعراء میں سے ہے (جس کا کلام مدارس کے نصاب میں بھی داخل ہے)؛ اس کا زمانہ سترھویں صدی کا انجام اور اٹھارھویں صدی کا آغاز تھا۔ کچھ عرصہ بعد بخارا میں ترکی ادب کو فارسی نے (جو ایک حد تک مقامی تاجیکی [رک بآن] سے متاثر تھی) تقریباً بالکل خارج ہی کر دیا۔ خوقند [رک بآن] اور خیوہ [دیکھیے خوارزم] میں انیسویں صدی کے دوران میں چغتائی ادب میں ایک قابلِ ذکر نہضت عمل میں آئی؛ قب خصوصاً ہارٹمان (M. Hartmann): M. S. O. S. As.، ۷ : ۸۲ ببعد ('نہضت' کے لیے اس نے ص ۹۷ پر کلمۂ [Nachblüte] یعنی انتعاش استعمال کیا ہے)؛ A. Samoylovič: Zap.، ۱۹ : ۱۹۸، ببعد۔

اوزبکوں کے یہاں اویغور الفباء کا استعمال بند ہو گیا، حالانکہ تیموریوں کے زیرِ حکومت اسے اکثر حسبِ سابق برتا جا رہا تھا۔ تاہم اویغور خط کا اثر اس زمانے تک بھی عربی رسمِ خط میں دیکھا جا سکتا ہے (مثلاً حرکات کا استعمال، بجائے صوتی اشارات کے، جو جنوبی ترکی مخطوطات میں بکثرت پائے جاتے ہیں)۔ اب تک اس طرف بہت کم توجہ کی گئی ہے کہ چغتائی ادب دورِ کاشغر کے قدیم ترین ادب سے کس حد تک متاثر ہوا۔ ہارٹمان کا خیال تھا (M. S. O. S. As.، ۷ : ۹۷) کہ قوتادغو بیلک (راڈلوف کے املاء کُدَتکُوبِلک کے بجائے یہ املاء اختیار کرنا چاہیے) ''خود اپنے ملک میں قریب بے توجہی کا شکار بن گئی اور قدیم زمانے میں اس کا نسخہ مصر میں پہنچا''، لیکن اس خیال کو اب مشکل ہی سے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ سمونیلووچ Samoylovič : (Zap. xxi. o38 Sqq.) نے ثابت کر دیا ہے کہ تیرھویں صدی کے ایک مرتبان پر، جو سرای‌چک (Saraičik) میں یورال کے زیرین مجری کے کنارے دریافت ہوا تھا، قوتادغو بیلک کی عبارتیں موجود ہیں۔ مثلاً بابا جان کی تواریخ خوارزم شاہیہ میں بھی، جو آخر ذوالقعدہ ۱۲۸۰ھ (مئی ۱۸۶۴ء) میں مکمل ہوئی (اس کا معلوم نسخہ، جو منحصر بفرد ہے، برلین میں ہے: یہ ۱۹۲۹ء میں حاصل کیا گیا تھا، ورق ۹ ب) ہمیں اشعارِ ذیل ملتے ہیں، جو بعینہٖ قوتادغو بیلک سے منقول معلوم ہوتے ہیں (اگرچہ اس میں موجود نہیں ہیں):

وزیر اِتکوسی دُر تمامی نظام
نظام اولمسہ عدل تاپماس قیام

[ترجمہ:] ''وزیر کی تمام فعالیت کو انتظام کی جانب مبذول ہونا چاہیے۔ جہاں کوئی نظام نہیں وہاں عدل و انصاف کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے''۔

وہی ادبی زبان جو اوزبکوں کی مملکت میں لکھی جاتی تھی موجودہ زمانے تک چینی ترکستان (کاشغریہ) میں لکھی جاتی ہے۔ یہاں بھی ترکی ثقافت پر ایرانی ثقافت کا اثر ہوا ہے۔ کاشغریہ کی واحد اہم تصنیف حیدر میرزا [رک بآن] کی تاریخ رشیدی ہے، جو فارسی میں لکھی گئی۔ اس کے کم از کم دو ترکی ترجمے موجود ہیں (ایک ترجمہ محمد صادق نے اٹھارھویں صدی میں کیا اور ایک اور ترجمہ ایک نامعلوم الاسم مترجم نے خُتن میں کیا، جس کی تاریخ ۲۲ جمادی الآخرۃ ۱۲۶۳ھ / ۷ جون ۱۸۴۷ء ہے)۔ اسماعیل خان (۱۶۷۰ تا ۱۶۸۲ء) کے عہدِ حکومت میں بھی میرزا شاہ محمود چوراس (Zap.، ۲۲ : ۳۱۳ ببعد) نے اپنی تاریخ بجائے اپنی مادری زبان ترکی کے بہت ہی خراب فارسی میں لکھی۔ کچھ ہی

عرصے کے بعد (اٹھارھویں صدی کے شروع میں) ایک تاریخ خالص اور سہل ترکی میں لکھی گئی، جس کا ایک نسخہ لینن گراڈ کے موزۂ ایشیائی میں ہے (Zap.، ۱۵ : ۲۳۶ ببعد؛ ہارٹمان: Der Islamische Orient، ج ۱، برلین ۱۸۹۹ - ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۲ ببعد؛ علاوہ ازیں اب اس کا ایک دوسرا نسخہ بھی، Petrovskiy 9، ایشیاٹک میوزیم میں آ گیا ہے) - کاشغر کی جدید ترین تاریخی تصانیف کے بارے میں قب مثلاً Zap., xvii o188 (جو ملّا موسیٰ سیرامی کی تاریخ امانیہ کے متعلق ہے؛ یہ تاریخ ۱۱ شوال ۱۳۲۱ھ/[۳۱] دسمبر ۱۹۰۳ء کو مکمل ہوئی).

بیسویں صدی میں یورپی (راست روسی اور تاتاری) اثرات کے ماتحت اوزبکوں میں ایک نئے ترکی ادب کی بنیاد قائم ہو گئی ہے (جسے بعض اوقات "جدید چغتائی ادب" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے) - اس ادب کی تصانیف میں تمثیلی قصے (dramatic works) بھی شامل ہیں.

مآخذ: (علاوہ ان حوالوں کے جو متنِ مادّہ میں دیے گئے ہیں): (۱) وامبیری (H. Vámbéry): *Čagataische Sprachstudien*، لائپزگ ۱۸۶۷ء؛ (۲) ہارٹمان: *Zentralasiatisches aus Stambul. Mešreb der weise Narr und fromme Ketzer. Ein zentralasiatisches Volksbuch. Ein Heiligenstaat im Islam* (سب کے سب در "*Der islamische Orient*"، ج ۱)؛ (۳) وہی مؤلف: *Der čaghataische Diwan Hüwidā's*: *M.S.O.S.As.*، ۵ : ۱۳۲ ببعد؛ اور ان سے بہتر (۴) M. F. Gavrilov: *Sredneaziatskiy poet i sufiy Khuwaido*، تاشکنت ۱۹۲۷ء؛ (۵) A. Samoylovič: *Literature tureckikh narodov* (در *Literatura Vostoka*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۹ء).

(W. Barthold بارٹولڈ)

(ب) ۱ - عثمانی ترک

زبان اور ابجدیات.

پندرھویں صدی کے آخر سے عثمانی ترکی ایک ایسے ادب اور ثقافت کی زبان رہی ہے جس کی مختلف صورتیں اس زبان کی چار سو سالہ زندگی میں مضبوطی سے قائم ہو گئی ہیں - اس کا ارتقاء اور اس کے حلقۂ اثر کی وسعت کا اتصال عثمانی سلطنت کی سیاسی اور ثقافتی نشو و نما کے ساتھ مضبوط طور پر قائم رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کا شمار اسلامی دنیا کی اہم زبانوں میں ہونے لگا ہے اور اہمیت میں اس کا مقام عربی فارسی سے دوسرے درجے پر ہو گیا ہے - عثمانی ثقافت نے انیسویں صدی میں باثنای دورِ 'تنظیمات' [رک بان] اپنا رخ مغرب کی جانب موڑنا شروع کیا، اس وقت سے اور اس سے بڑھ کر امبراطوریۂ عثمانیہ کے خاتمے (۱۹۲۲ء) کے بعد سے، اسی زبان نے ایک قومی زبان کا روپ اختیار کر لیا ہے، جسے اب ترکیہ میں ("تورکجہ") کے سوا اور کچھ نہیں کہا جاتا - اس زبان کے اثر کا سراغ اب تک بھی ان مسلم اور عیسائی قوموں کی زبانوں میں ملتا ہے جو کسی زمانے میں سلطنتِ عثمانیہ کا جزو تھیں.

عثمانی ترکی، ترکی زبانوں کے جنوب مغربی یا ترکمان گروہ کی ایک شاخ ہے (قب Samoylovič: *Nekotorye dopolnenija k klassifikacii tureckikh jazykow*، پٹروگراڈ ۱۹۲۲ء، ص ۵ ببعد) - اسی گروہ کا نام راڈلوف نے جنوبی بولیوں کا گروہ رکھا ہے (دیکھیے *Phonetik der nördlichen Türksprachen*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۲۸۰) - یہ وہ بولیاں تھیں جنھیں ابتداء میں اوغوز ترک بولتے تھے - اس گروہ کی اور "بولیوں" یعنی آذری، ترکمانی اور عثمانی زبان میں بعض مشترک صوتی خصوصیات ہیں: مثلاً حرفِ صامت 'گ' کو کسی

اور حرف صامت کے بعد ساقط کر دینا (قب مثلاً ''قالان'' دوسرے گروہوں کے ''قالغان'' کے مقابلے میں)، اور فعل بمعنی ''ہونا'' کی اصل کے لیے شکل ''اوؔل-'' بجائے ''بوؔل-'' (جو ترکمانی میں کہیں کہیں باقی ہے) اور اشتقاق کے (morpho-logical) نقطۂ نظر سے فعل کے صیغۂ حاضر کے لیے ایک خاص میزانِ صرفی (paradigm گلیورم) ۔ حروفِ علت کی ہم آہنگی کے عائد کرنے میں یہ زبان تغیّر پذیر حروفِ آخر کے دو گروہوں میں تمیز کرتی ہے، یعنی وہ جس میں حرفِ e اِ حرف a اَ سے بدل جاتا ہے اور وہ جس میں حروفِ i ا، ï ی، u اُ، ü وُ کا استعمال ایک دوسرے کے بجای شامل ہے، اس کے ساتھ کثیر آثار ایسے صرفی تغیّر کے بھی ہیں جس میں صرف u اور ü کا تبادلہ ہوا ہے (V. Grönbech : Forstudier til tyrkisk Lydhistorie، کوپن ہاگن ۱۹۰۲ء، ص ۱۸ تا ۹۱) ۔ عثمانی زبان کا فرق آذری اور ترکمانی سے بالخصوص یوں واضح ہوتا ہے کہ شروع کا حرف 'م' عثمانی میں 'ب' میں بدل جاتا ہے (بن ben بجائے مین) ۔ قدامت پسندی کی وجہ سے جو عموماً ترکی زبان کا خاصّہ ہے، اس لیے کہ اصولِ اسماء و افعال میں بمشکل ہی کوئی تغیّر ہوتا ہے، عثمانی زبان کی مختلف عوامی بولیاں ایک دوسری سے بہت کم اختلاف رکھتی ہیں [دیکھیے صفحاتِ آیندہ بذیل iii {بظاہر II. و مراد ہے}] ۔

یورپی زبانوں کی بہت سی کتابوں میں، جو ترکی صرف و نحو پر لکھی گئی ہیں، ترکی کو بولی کی حیثیت سے اس تلفظ پر مبنی کیا گیا ہے جو قسطنطنیہ میں رائج ہے اور جس کا خاصّہ اکثر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ہلکا اور سُریلا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسطنطنیہ کی عام بولی میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ حروفِ لینہ غیر مدورہ (unrounded) کو اواخرِ کلمات، خصوصاً لاحقوں میں، زیادہ استعمال کیا جائے؛ بحالیکہ وہاں بجائے ''ق'' ''خ'' کا تلفظ بھی، جو مشرقی بولیوں میں عموماً پایا جاتا ہے، مفقود ہے ۔ غالباً عربی الفاظِ مستعار کی کثرت ایک اور سبب ہے جس سے ''خفیف'' تلفظ کا غلبہ ظہور میں آیا ہے ۔ وہ زبان جو صرف و نحو کی کتابوں میں سکھائی جاتی ہے ایک رسمی اور روایتی نوعیت رکھتی ہے ۔ یہ بات خصوصیت سے اس طرح واضح ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک ترکی اصولِ کلمات (roots) پر قانونِ حرکات عام طور پر بڑی باقاعدگی سے عائد ہوتا ہے (حرکات کے دو سلسلے یہ ہیں: آ a، اِی ï، اَو o، اُو u اور اِ e، اِ i، وو ö، وَ ü، اور اسی طرح ان کے نزدیک حروفِ علت کی ہم آہنگی کے قواعد کی سخت پابندی کا التزام ہے، مگر یہ باقاعدگی عملی طور پر مشکل ہی سے نظر آ سکتی ہے، اگرچہ تعلیم یافتہ لوگوں کی زبان میں اس کی جانب میلان ضرور موجود ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربی الفباء کے استعمال نے خود ترکی نحویوں کی توجہ کو عموماً صوتی مسائل کی طرف سے ہٹا دیا ۔ لاطینی الفباء میں تہجّی (orthography) کی تدوین سے بلاشبہ رفتہ رفتہ یہ معلوم ہو جائے گا کہ ترکی تلفّظ کے رجحانات کیا ہیں ۔

تاہم یہ سوال کہ کونسی عثمانی بولی معیاری اور ٹکسالی ہے ذرا پیچیدہ سوال ہے ۔ خود ترکیہ میں عام طور پر یہ رائے پائی جاتی ہے کہ قسطنطنیہ کی 'تورکجہ' (ترکی زبان) بہترین ہے ۔ (ضیا گوک آلپ: تورکجولوبوک اساسلری (Türk djülüyiñ Esāslarī)، انقرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۹۷)؛ لیکن یہ اس مسئلے کی ضرورت سے بہت زیادہ تسہیل ہے ۔ قسطنطنیہ کی آبادی بہت سے

مختلف و متباین عناصر سے مرکب ہے اور بلا شبہ سلطنت کے اس قدیم دارالحکومت کی زبان کی تشکیل میں کئی عثمانی بولیوں نے حصّہ لیا ہے۔ مذکورۂ بالا عام رائے کی بنیاد حقیقت کے زیادہ مطابق اس وقت ہو جاتی ہے جب ہم اس کا اطلاق محض تعلیم یافتہ طبقوں کی زبان پر کریں۔ جہاں تک تلفّظ کا تعلق ہے برگ شترایسر (M. Bergsträsser) کا خیال ہے کہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ قسطنطنیہ کے تعلیم یافتہ طبقوں کی زبان کم و بیش یکساں ہے (Z. D. M. G.، ۷۲ : ۲۳۹)۔ تاہم اب تک معاشرے کے مختلف طبقات میں تلفّظ اور مفردات کے لحاظ سے معتدبہ اختلافات موجود ہیں؛ بولیوں کے قدیم اختلافات کے بہت سے آثار اب تک ضرور باقی ہوں گے۔ اس دلچسپ بیان کے لیے ہم وامبیری (Vámbéry) کے مرہونِ منّت ہیں کہ آلِ عثمان کے ارکان نے آپس میں گفتگو کی ایک ایسی طرز قائم رکھی تھی جو معمولی ترکی زبان سے مختلف تھی۔ تاہم تعلیم یافتہ طبقوں کی زبان کے ارتقاء کے بارے میں ہمیں زیادہ اچھی معلومات ہرگز حاصل نہیں۔ تلفّظ کے لیے ہمارے پاس پندرھویں صدی کے چند متن موجود ہیں، جو لاطینی حروف میں لکھے گئے تھے (قبّ خصوصاً Foy : *M. S. O. S.*، ج ۴ و ۵؛ اور بابنگر در *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*، برلین و لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۴۴)، لیکن یہ بہت دلچسپ دستاویزیں زیادہ تر عوامی بولی کے تلفّظ کو ظاہر کرتی ہیں۔ بعد کے وثیقوں میں بھی، مثلاً دیکھیے ہولڈرمان (Holdermann) کی ترکی گرامر مصنفۂ ۱۷۳۰ء میں (قبّ بابنگر: *Stambuler Buchwesen*، لائپزگ ۱۹۱۹ء، ص ۱۳ تا ۱۵) آج کل کی استانبولی زبان کے مقابلے میں بہت سے اختلافات نظر آتے ہیں، خصوصاً ایسے لاحقوں کے باقی رکھنے میں جن میں ممدودہ حرکات ہوں۔

جہاں تک ان مفردات کا تعلق ہے جو ترکی تعلیم یافتہ طبقات کے ہاں مستعمل ہیں ہمارے معلومات اور بھی زیادہ غیر یقینی ہیں، اس لیے کہ اچھی ترکی کے متعلق نصب العین مرورِ زمانہ کے ساتھ بہت بدل گیا ہے۔ یہ نصب العین انیسویں صدی کے وسط تک ادبی زبان سے بہت متاثر ہوتا رہا۔

اس تحریری ادبی زبان کے ارتقاء کی تاریخ یہ ہے کہ پہلے ان ترکی گروہوں کی بول چال کی زبان کو، جو ایشیاے کوچک میں تیرھویں صدی (قبّ بذیل IV در صفحاتِ آیندہ، [و II بذیل عثمانی-ترکی بولیاں]) میں متمکّن ہو گئے تھے، احاطۂ تحریر میں لانے کی کوشش کی گئی؛ پھر اس نے بتدریج نشو و نما پایا۔ ظاہر ہے کہ یہ کئی عوامی بولیوں پر مبنی ہے جو ایک دوسری سے زیادہ مختلف نہ تھیں اور جب عربی رسمِ خط میں لکھی گئیں تو یہ اختلاف اور بھی کم ہو گیا، اس عربی الفباء کی بدولت آذری بولی کی تو متعدد خصوصیات غائب ہی ہو گئیں اور ادبی عثمانی زبان کی نشو و نما پر بھی یہ الفباء اثرانداز ہوے بغیر نہ رہی۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ترکی ادبی زبان میں کوئی حقیقی کلاسیک (classic) یا معیاری چیز ایسی نہیں ہے جو زبان اور اسلوب کے ایک مثالی نمونے کا کام دے سکتی ہو، جیسے عربی میں قرآن [مجید] ہے یا فارسی میں ایک زیادہ محدود مفہوم میں شاہنامہ۔ کلاسیکی کا اطلاق عام طور پر سولھویں اور سترھویں صدی کے بڑے بڑے ترکی شعراء کی زبان پر کیا جاتا ہے، لیکن اس زبان کے مبالغہ آمیز تصنّع نے اسے اس قابل نہ ہونے دیا کہ کوئی دیرپا اثر ڈال سکے۔

قدیم ادبی زبان کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ادبی عربی اور فارسی سے مستعار الفاظ و عبارات کی بھرمار ہے اور ان کا استعمال تقریباً غیر محدود ہے۔ دوسری ترکی زبانوں کی طرح جن کے بولنے والے مسلمان ہو گئے، عثمانی ترکی میں بھی شروع ہی سے مذھب اور ثقافت سے متعلق متعدد ایسے غیر ملکی الفاظ نظر آتے ہیں جو فارسی اور عربی سے اخذ کیے گئے ہیں۔ ترکی کا لسانی مزاج ایسے غیر ملکی الفاظ کو بڑی تعداد میں اختیار کر لینے سے مانع نہیں اور یہ قطعاً محسوس نہیں ہوتا کہ وہ الفاظ اس زبان کے نظام میں کسی طرح ناقابلِ قبول ہیں (قب مثلاً E. Sapir: *Language*، نیویارک ۱۹۲۱ء، ص ۲۱۰)۔ اس بات نے ترکی زبان کو اسماء اور افعال میں تعمیری امکانات کے لحاظ سے بہت غنی اور پُرمایہ بنا دیا ہے (وہ اس طرح کہ امدادی افعال اِتْمک، اِیْلمک، قیلْمق، اُولْمق کو عربی مصادر کے ساتھ ترکیب دے دیا جاتا ہے) اور چونکہ ترکی ادب زیادہ تر فارسی زبان کی کتابوں کے ترجموں سے شروع ہوا، جس میں خود عربی زبان سے مواد اخذ کرنے کی ویسی ہی صلاحیت موجود ہے، اس لیے ترکی ادبی زبان نے اس سرچشمے سے اپنی تعمیری صلاحیتوں میں اضافے کے لیے بہت کچھ اخذ کیا۔ اس طرح ادبی حسن و خوبی کا ایک نصب العین قائم ہو گیا اور اُس نے جہاں تک مفردات کا تعلق ہے تحریری زبان اور بول چال کی زبان میں، جو 'قبا تورکجہ' (گنواری یا بھدی ترکی) کہلانے لگی، بہت گہری خلیج پیدا کر دی۔ یہ صحیح ہے کہ ایسے عالم ہمیشہ ملک میں موجود تھے جو اس مصنوعی زبان کی مذمّت کرتے تھے ('بسیط تورکجہ' تحریک کے بارے میں دیکھیے بذیل III۔ عثمانی ادب، پندرھویں صدی)، لیکن ادبی زبان میں عربی فارسی کے مستعار الفاظ کے مفرط استعمال کے خلاف ردِّ عمل کا آغاز انیسویں صدی کے وسط ہی میں ہوا۔ یہ تحریک عین اس وقت شروع ہوئی جب ترکی ادب پر یورپی اثر نے زور پکڑا، لیکن اس کے ساتھ ہی جب ترکی ثقافت مغرب کی طرف متوجہ اور نئے معانی (فنّی، علمی، سیاسی وغیرہ) سے دوچار ہوئی تو یورپی ثقافت کے عام اثر کی وجہ سے ان معانی کے اظہار کے لیے نئی اصطلاحوں کی ضرورت محسوس کی گئی۔ اس مشکل کو رفع کرنے کے لیے پھر عربی لغات کے لامتناہی ذخیرے اور اس کے ساتھ عربی زبان کے اشتقاقی امکانات کی طرف رجوع لازم ٹھہرا؛ نتیجہ یہ ہوا کہ انیسویں صدی کے نصفِ آخر کے ترکی عالموں اور ادیبوں کو ادبی اور علمی زبان میں غیر ملکی عناصر کی پریشان کن فراوانی کا سامنا کرنا پڑا، جن کے نیچے دب کر ترکی عنصر کے دم خفا ہونے کا اندیشہ تھا اور ترکی زبان کی صلاحیتِ توافق (adaptation) کے باوجود ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ترکی زبان میں ان عناصر کی آمیزش حد سے گذر گئی ہے۔

ترکی زبان میں عربی و فارسی عناصر کا مطالعہ اس زبان اور اہلِ زبان کے ثقافتی ارتقاء کے نقطۂ نظر سے بہت دلچسپی کا موجب ہے۔ کئی حالتوں میں موجودہ تلفّظ سے ہمیں ان الفاظ کو پہچاننے میں مدد ملتی ہے جو واقعی عوام کی زبان کا جزو بن گئے ہیں؛ اس کا اندازہ یوں ہوتا ہے کہ وہ الفاظ دیگر الفاظ کے مقابلے میں حرکاتی ہم آہنگی کے قواعد کو زیادہ کامل طور پر قبول کر چکے ہیں؛ بخلاف ان کے جو محض علماء یا ادباء ہی سے مخصوص رہے ہیں (قب M. Bittner: *Der Einfluss des Arabischen und Persischen auf das Türkische*، در *Sb. Ak. Wien*، ج ۱۷۲ / ۳؛ G. Bergsträsser: *Zur Phonetik des Türkischen*، *Z. D. M. G.*، ج ۷۲؛ اور

A. Schaade : Der Vokalismus der arabischen Fremdwörter im osmanischen Türkish، در (Festschrift-Meinhof، ص ۴۴۹ ببعد) ۔ ان مستعار الفاظ کے معنوں کا مطالعہ بھی ایسا ھی اھم ہے ۔ بہت سے عربی الفاظ کا مفہوم ترکی میں عربی سے مختلف ھوتا ہے ؛ ایسی صورتوں کو قدیم لغت نویس '' غلطاتِ مشہورہ '' کہا کرتے تھے ۔ ترکی میں کئی کتابیں اسی موضوع کے لیے وقف ھیں ۔

ترکوں کے اس طبقے کی نظر میں، جو دورِ تنظیمات میں بقید حیات تھا، یہ سوال ایک ثقافتی مسئلے کی حیثیت رکھتا تھا ۔ بالکل قدرتی طور پر ان کا یہ خیال تھا کہ اس کوچۂ سربستہ سے باھر نکلنے کی ایک ھی ممکن صورت ہے کہ عوام کی زبان کی طرف، جس میں غیرملکی عنصر ھمیشہ سے کم رھا تھا، رجوع کیا جائے ۔ جن لوگوں نے سب سے پہلے سادہ تر زبان استعمال کرنے پر زور دیا ان میں ایک سلیمان پاشا تھا (م ۱۸۹۳ء)، جو روس اور ترکیہ کی جنگ کے زمانے کا [بطلِ شہیر] تھا ۔ اس نے یہ کہا کہ سپاھیوں کی سادہ زبان اختیار کر لی جائے اور ایک صرف و نحو کی کتاب شائع کی، جس کا نام اس نے لفظ '' عثمانی '' سے اجتناب کرتے ھوئے صرف ترکی رکھا ؛ گو احمد جودت پاشا [رک بآن] نے اس زمانے میں بھی اپنی گرامر کا نام قواعد عثمانیہ رکھا تھا (قسطنطیہ ۱۳۱۱ء) ۔ ایک اور نمایاں شخصیت اس عہد میں احمد وفیق پاشا [رک بآن] کی تھی، جس کی لہجۂ عثمانی دخیل الفاظ کے استعمال کو باقاعدہ بنانے کی ایک سنجیدہ کوشش ہے ۔ اس عہد کے ادب میں (گو اس میں جدید تر اسلوبوں سے کام لیا گیا) اب تک وھی پرانی زبان استعمال ھوتی تھی جو اخباروں اور رسالوں میں بھی زیادہ تر مستعمل تھی (معلم ناجی کا دبستان)، لیکن جس تناسب سے عثمانی سلطنت اس صدی کے اواخر میں اپنے سیاسی بحران سے قریب آتی گئی اسی تناسب سے زبان میں لوگوں کی دلچسپی بھی بڑھتی گئی ۔ اس زمانے میں ھم ایک تحریک زبان کی '' مفرط خالصیت '' (purism) کی بھی پاتے ھیں، جسے زیادہ تر اخبار اقدام نے چلایا تھا ۔ ''تصفیہ جیلق'' کا بڑا فروغ دینے والا فؤاد رائف بک تھا ۔ اسے فقط یہ منظور تھا کہ عربی اور فارسی الفاظ و تعبیرات کو زبان سے خارج کر کے نئے ترکی الفاظ بنائے جائیں ؛ بلکہ حسبِ ضرورت انھیں ترکی زبانوں کے دوسرے گروھوں سے بھی مستعار لے لیا جائے اور اس طرح ایک نئی زبان تخلیق کی جائے، جسے ضیا گوکلپ آلپ نے '' ترکی اسپرانٹو '' (Turkish Esperanto) کا نام دیا ہے ۔ لغات نگار سامی [رک بآن] بھی نظری طور پر اپنے آپ کو اس دبستان کا حامی بتاتا ہے ۔ اس مفرط '' خالصیت '' کی جگہ جلد ھی ایک معقول ''خالصیت'' نے لے لی، جس کی اشاعت سب سے پہلے صحیفۂ گنج قلملر نے سیلونیکا میں (۱۹۱۰ء) اور بعد میں 'تورک یوردو' نے استانبول میں کی ۔ بعض جدت پسندوں، مثلاً عمر سیف الدین بک کا خیال یہاں تک پہنچا کہ ترکوں کی ثقافتی اصلاح میں ترکی زبان کی اصلاح سب سے اھم شق ھونی چاھیے (قب نوسالِ عثمانی، قسطنطیہ ۱۳۳۰ھ، ص ۳۰۵) ۔ ۱۹۱۶ء میں جلال نوری نے اپنے کتابچے موسوم بہ تورکجہ مز ('ھماری ترکی') میں اس مسئلے سے بحث کی ۔ جنگِ عظیم کے بعد ضیا گوکلپ آلپ نے ترکجولوغیک اساسلری میں زبان کی اصلاح کا ایک لائحۂ عمل تجویز کیا (انقرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۱۰۰ ببعد) ۔ زبان کے بارے میں ان نئے نظریوں کی وجہ سے ادبی محاورے نے بھی ایک ایسا رخ اختیار کر لیا ہے جو اسے بول چال کی زبان کے قریب تر لے آتا

ہے، مثال کے طور پر ہم خالدہ ادیب اور رُوشن اشرف کی ادبی تصانیف کی زبان کو پیش کرسکتے ہیں۔ دوسری طرف تحریری زبان کا علم اسی زمانے میں لوگوں کے بہت زیادہ بڑے طبقوں میں پھیل گیا ہے۔ لاطینی الفباء کے اختیار کرنے کا اثر بلاشبہ تحریری زبان اور بول چال کی زبان کے باہمی تعلقات پر پڑے گا۔

عربی اور فارسی مستعار الفاظ کے علاوہ عثمانی ترکی میں دوسری زبانوں سے بھی کثیر تعداد میں الفاظ لیے گئے ہیں، مثلاً اطالوی زبان سے ترکی زبان کی بحری اصطلاحات میں قابل لحاظ اضافہ ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یونانی اور البانوی سے مأخوذ الفاظ کی بھی تعداد خاصی ہے۔ فرانسیسی زبان کا اثر انیسویں صدی میں نمایاں طور پر محسوس ہونے لگا، لیکن یہ اثر تقریباً تمام کا تمام خصوصیت سے علمی یا نیم علمی ادب پر پڑا۔ یورپ کی بڑی بڑی زبانوں، خصوصاً فرانسیسی کا اثر بالواسطہ طور پر ادبی اسلوب کو سادہ بنانے پر پڑا ہے اور یہ رجحان بھی اسی ذریعے سے پیدا ہوا ہے کہ قدیم ترکی نثر کے ثقیل اور غیر مختتم جملوں سے اجتناب کیا جائے۔

تیرھویں صدی کی قدیم ترین اناطولی دستاویزوں سے، جن کا ہمیں علم ہے، یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عربی الفباء ہی وہ الفباء تھی جس میں ترکی لکھی جاتی تھی۔ عثمانی ترکی میں اصوات کو عربی حروف میں ادا کرنے کا طریقہ چغتائی طریقے سے مختلف ہے؛ اس اعتبار سے کہ عثمانی زور دار عربی حروف کو زیادہ استعمال کرتی ہے (خصوصاً حرف ط کو، ایسے اصولی کلمات میں جن میں تفخیم والی حرکت ہو، جو تلفّظ میں ایک حقیقی فرق و تمیز کو ظاہر کرتی ہے؛ قب مقالہ جس کا ذکر Schaede نے ص ۵۰۴ پر کیا ہے) اور ایسے اصولی کلمات میں جن میں ع ا، ا ا، یا ی بلکہ اکثر ہ آ میں سے بھی کوئی حرفِ علّت ہو کتابتِ ناقصہ ("scriptio defectiva") سے [یعنی حروفِ مدّ و لین کے بغیر] کام لیتی ہے۔ ۱۷۲۷ء میں ترکیہ میں طباعت سرکاری طور پر رائج کی گئی (قب بابنگر: *Stambuler Buchwesen im XVIII Jahrhundert*، لائپزگ ۱۹۱۹ء)، لیکن یورپی نہضتِ علمی (Renaissance) کے دور میں طباعت کا جو دُور رس ثقافتی اثر یورپ میں ہوا ترکیہ میں اس کے مقابلے میں بہت کم ہوا۔ ترک عربی حروف میں تہجّی کی مکمّل یکسانیت کبھی بھی پیدا نہ کر سکے اور بالخصوص ۱۹۰۰ء کے بعد ہمیں کئی ایسی کوششوں کا پتا چلتا ہے جن کا مقصد یہ تھا کہ عربی رسم خط میں لکھائی کو واضح تر بنایا جائے، مثلاً حرفِ علّت ع ا کے لیے صرف ہ کی اس شکل کا استعمال ہو جو آخرِ کلمات میں ہوتی ہے، لیکن ان کوششوں میں سے کسی کو بھی عام مقبولیت نصیب نہ ہوئی۔ عربی خوش نویسی کے فنّی جزئیات کی جانب ترکیہ میں بہت توجہ کی گئی ہے۔ کئی خط، جو ترکی زبان سے مخصوص ہیں، وجود میں لائے گئے، جیسے خطِّ دیوانی، جو سلطان یا بڑے حکّام کی جانب سے جاری کردہ وثائقِ رسمی کے لیے استعمال ہوتا تھا یا آرائشی خط معروف بہ ثُلث اور خطِّ رِقعہ (رِقاع)، جو ایک طرح کا شکستہ (cursive) خط ہے اور بالکل قریب کے زمانے تک استعمال میں آتا رہا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی امرِ واقعہ ہے کہ عربی خطّاطی ("حُسنِ خط") کا معیار ترکیہ میں دوسرے اسلامی ملکوں کے مقابلے میں بلند تر رہا ہے (قب مجموعۂ تراجم موسوم بہ خطّ و خطّاطان از حبیب، قسطنطنیہ ۱۳۰۵ھ)۔ دوسری الفباؤں میں سے، جو عثمانی ترکی کے لیے استعمال ہوتی رہی ہیں، یونانی ہے (جسے قرمانلیوں نے استعمال کیا)

اور ارمنی (جیسے ترکی بولنے والے ارمنی استعمال کرتے رہے؛ قب E. Littmann : *Ein türkisches Streitgedicht über die Ehe*، در *A Vol. of Or. Stud. pres. to E. G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۹ ببعد)۔ عبرانی خط کبھی عثمانی ترکی کے لیے استعمال نہیں ہوا۔

۱۹۲۸ء میں ترکیہ میں سرکاری طور پر بجائے عربی کے لاطینی الفباء جاری کر دی گئی۔ نوجوان ترکوں کے انقلاب کے زمانے سے ترکوں کے استعمال کے لیے عربی الفباء کی تسہیل کی متعدّد کوششیں کی گئی تھیں۔ عربی تہجّی (orthography) کی اس دشواری کو کہ اس میں ترکی کلمات اور عربی اور فارسی کے کلمات مستعار کے لکھنے کے لیے بالکل جدا جدا قواعد کی ضرورت پیش آتی تھی، عوام میں تحریری زبان کی اشاعت کی راہ میں بجا طور پر ایک سنگ سخت قرار دیا گیا۔ اسی لیے خود عربی تہجّی کو سادہ تر بنانے کی کئی کوششوں کے ساتھ ساتھ (قب سطور بالا) وقتاً فوقتاً بعض زیادہ انقلابی تجاویز بھی پیش ہوتی رہیں، مثلاً وہ طریقہ جسے انور پاشا نے دورانِ جنگ میں فوج میں رائج کرنے کی کوشش کی۔ یہ طریقہ عربی الفباء ھی پر مبنی ھے، لیکن اس میں حروف کو ایک دوسرے سے ملایا نہیں جاتا اور ہر حرکت کے لیے یکساں علامت مقرر ہے، لیکن ان طریقوں میں سے کسی کو بھی کوئی بڑی کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ دوسری طرف مذہبی حلقوں میں لاطینی الفباء استعمال کرنے کی ہمیشہ سختی سے مخالفت ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ خالص علمی (scientific) مقاصد کے لیے بھی اسے پسند نہ کیا جاتا تھا۔ قوم پرست ترکی حکومت کے دوبارہ قیام کے بعد یہ مسئلہ چند سال تک معلّق رہا۔ علمائے دین کا اثر اب کسی شمار میں نہ تھا اور لاطینی رسم خط کا مسئلہ وقتاً فوقتاً اخباروں اور رسالوں میں زیر بحث آتا رہا (کتابچہ از A. Galanti بعنوان تورکچه‌ده عربی ولاتین حرفلری و املا مسئله سی، قسطنطنیہ ۱۹۲۵ء)۔ اس مسئلے پر دیگر ترکی اقوام کے رویّے کا، جو روس خصوصاً آذربائیجان میں رہتی تھیں، اثر پڑا؛ اسی طرح مؤتمر الترکیات (Turcological Congress)، منعقدۂ باکو، فروری و مارچ ۱۹۲۶ء کے مباحث کا بھی اثر پڑا (قب *Islām*، ۱۶ : ۱۲۳ ببعد)؛ جہاں ترکیہ کی نمایندگی بہت ناکافی تھی، آخرکار ۱۹۲۸ء میں حکومت نے حزب قوم پرست (Nationalist party) کی تائید سے اس معاملے کو آگے بڑھانے کا فیصلہ کر لیا۔ ۲۰ مئی کے ایک قانون کی رو سے سرکاری طور پر یورپی اعداد رائج کر دیے گئے۔ اس اثناء میں حکومت نئی الفباء پر غور کر رہی تھی، ۲۱ اگست کو مصطفیٰ کمال پاشا نے قسطنطنیہ میں نئے لاطینی رسم خط پر اپنی مشہور و معروف تقریر کی۔ پہلی تجویز میں چند ترمیمات کے بعد آخرکار یکم نومبر کے ایک قانون کے ذریعے نئی الفباء کو جاری کر دیا گیا۔ اس قانون میں لاطینی زبان کے، ان قواعد کے مطابق جن کی تشریح و توضیح 'دیل انجمنی' *Dil encümeni* نے کی تھی، استعمال کا اور عربی الفباء کی تنسیخ کا حکم دیا گیا تھا، اس کے ساتھ ھی اس تبدیلی کے مدارج بھی طے کر دیے گئے تھے۔ اس کی رو سے یکم جون ۱۹۳۰ء آخری تاریخ تھی جس میں سب مطبوعہ وثیقوں میں لاطینی الفباء کا استعمال لازمی قرار دیا گیا (قب قانون کا متن در *Oriente Moderno*، جنوری ۱۹۲۹ء، ص ۴۱ ببعد اور مقالہ از W. Duda : *Die neue Lateinschrift in der Türkei*، در *O. L. Z.*، ۱۹۲۹ء، عمود ۴۴۱ تا ۴۵۳)۔ اخبارات تک میں یکم جنوری ۱۹۲۸ء سے شائع ہونا شروع

ہو گئے تھے۔ اس کے ساتھ ہی آبادی کے تمام طبقوں کو چار چار ماہ کے نصاب کے ذریعے نئی الفباء کی تعلیم دینے کے لیے ضروری اقدامات کیے گئے (ملّت مکتبی)۔

ان متعاقب اقدامات میں جو عجلت برتی گئی اور ان کے خلاف جو بظاہر کمزور سی مزاحمت کی گئی، اس سے نہ صرف حکومت کی مستحکم حیثیت کا پتا چلتا ہے، بلکہ اس قسم کی انقلابی اصلاح کے قابلِ عمل ہونے کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ اس کی وجہ غالبًا یہ تھی کہ آبادی کا وہ حصہ جو اس تبدیلی سے گہرے طور پر متاثر ہوا نسبۃً تھوڑا تھا، لیکن دوسری طرف اس سے بھی کوئی انکار نہ کرے گا کہ لاطینی الفباء ترکی زبان کی صوتی خصوصیات کے اظہار کے لیے بہ نسبت عربی ابجد کے بہت زیادہ موزوں ہے۔ نئے رسمِ خط کے اجراء کے لیے جو وقت منتخب کیا گیا وہ بھی غیر مناسب نہ تھا، لیکن یہ بات بھی ویسی ہی عیاں تھی کہ اس الفباء کو قربان کر دینا جو ایک قوم کے مذہبی، ادبی اور ثقافتی ارتقاء سے صدیوں تک توام رہی تھی ایک بڑے ثقافتی بحران کا مرادف تھا، جس نے عوام کے قائدینِ فکر پر ایک بھاری ذمے داری عائد کر دی۔ اس اصلاح کو ابھی اتنا تھوڑا عرصہ گذرا ہے کہ اس کے نتائج کا اندازہ کرنا دشوار ہے۔

نئی الفباء میں کئی نئی خصوصیات پائی جاتی ہیں (مثلاً c کو ج کے لیے، ç کو چ کے لیے، ı، بغیر منقوط، کو ı کے لیے استعمال کرنا۔ ş کا استعمال بجائے ش کے رومانیا کی تہجّی کا اثر ظاہر کرتا ہے)؛ اس میں حرکاتِ اعرابی کا اسراف نہیں ہے۔ ابھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ترکی کا رسمِ خط استوار اور طے شدہ ہے، لیکن 'دیل انجمنی' کی جانب سے جو قواعد ابتدا میں مقرر کیے گئے ان میں ایک ایسی تہجّی کا اصول قائم کیا گیا جو تا بحدِّ امکان صوتیات پر مبنی ہے اور اس اصول کا اطلاق اُن کلمات پر بھی ہوا جو دوسری زبانوں سے مستعار لے کر لاطینی رسمِ خط میں لکھے جایا کرتے ہیں (مثلاً *federasyon* بجائے fédération)۔ اس سے عربی الفاظ کی شکل اکثر ایسی بن جاتی ہے کہ ان لوگوں کے لیے، جو عربی رسم خط کے عادی ہیں، ان الفاظ کی شناخت دشوار ہو جاتی ہے۔ مجموعی طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نئی الفباء میں بول چال کی زبان سے مطابقت کا رجحان اس سے زیادہ ہے جتنا عربی الفباء کے ذریعے ممکن تھا؛ اس کی طرف پہلے ہی اشارہ ہو چکا ہے کہ اس حقیقت کی بدولت عثمانی زبان کے علمی مطالعے میں کئی پہلوؤں سے سہولت پیدا ہو جائیگی۔

(کرامرز J. H. KRAMERS)

II ۔ عثمانی ترکی عوامی بولیاں

۱ ۔ انتشار کے منطقے

ضروری مفصّل پیمائش و مساحت کی کمی کے باعث اب تک ان منطقوں کی صحیح حدود کی باضابطہ تعیین ناممکن ہے جہاں عثمانی ترکی زبان بولی جاتی ہے۔ یہ زبان یورپ میں بھی بولی جاتی ہے اور ایشیا میں بھی۔ یورپ میں جزیرہ نمائے بلقان میں یہ ایسے چھوٹے چھوٹے علاقوں میں پائی جاتی ہے جن کے گردا گرد دوسری زبانیں رائج ہیں؛ انھوں نے بہت حد تک ترکی زبان والے علاقے کی جمعیتِ مجموعہ (bloc) میں خلل پیدا کر دیا ہے۔ ایسے ترکی بولنے والے علاقوں میں سے ہم حسبِ ذیل کا ذکر کر سکتے ہیں: (۱) مشرقی تراقیہ Thrace، بشمولِ جزیرہ نمائے گیلی پولی، جہاں ترکوں کی ایک ٹھوس جمعیت ہے اور دس لاکھ سے زائد آبادی ہے؛ (۲) مقدونیہ Macedonia کے بعض حصے، یعنی دریای وَردار Vardar کے بائیں کنارے کے

ساتھ ایک لمبا خطہ، شتپ (Štip) اور رادوبش Radovišta کے درمیان کی سر زمین، بحیرۂ ایجہ Aegean کے کنارے، تخمیناً سلانیک سے لے کر ددہ آغاج تک بالخصوص ڈراما Drama، اِسکیزہ Eskiže اور گومولژینہ Gümülžina (گوموزژینہ) کے شہروں کے گرد کا علاقہ۔ ان علاقوں میں جنگ بلقان کے زمانے کا ایک پُرمایہ ادب موجود ہے، جس کے بعض حصوں میں سیاسی تعصب پایا جاتا ہے؛ قب خصوصاً *Carte ethnographique de la Macédoine du sud représentant la répartition ethnique à la veille de la guerre des Balkans*، ۱۹۱۳ء، از I. Ivanov (پیمانہ ۱ == ۲۰۰,۰۰۰)، نیز *Etnografična karta na odrinskija viljaet kam 1912 god.*، از L. Miletić (پیمانہ ۱ = ۵۰۰,۰۰۰)، اسی مصنف کا موسوم *Etnografičeska karta na Makedonija*، (پیمانہ ۱ = ۱,۵۰۰,۰۰۰)؛ قب نیز Vasil Kančof: *Makedonija, etnografija i statistika*، صوفیا ۱۹۰۰ء۔ مگر اس کے بعد سے نسلی تناسبات میں بہت کچھ ردّ و بدل ہو گیا ہے۔ عہد نامۂ لوزان (۱۹۲۳ء) کی رو سے ترکیہ اور یونان کے مابین آبادیوں کا مبادلہ ہوا اور یونان نے چار لاکھ ترکوں کو ترکیہ میں بھیج دیا، اس لیے ان ملکوں کے اس حصے میں، جو اب یونان کے پاس ہے، ترکی بولنے والوں کی تعداد میں بہت کمی واقع ہو گئی؛ (۳) بلغاریا کے بعض علاقے، یعنی اضلاع دیلی اورمان Deli-Orman، توزلق Tozluk اور گرلوفو Gerlovo، جو شمال مشرق بلغاریا میں ہیں (قب D. G. Gadžanow: *Vorläufiger Bericht über eine im Auftrag der Balkan-Kommission der kais. Akademie d. Wiss. in Wien durch Nordost-Bulgarien unternommene Reise zum Zwecke von türkischen Dialektstudien*, Anz. Wien، در ۸ فروری ۱۹۱۱ء اور اسی مصنف کی *Zweiter vorläufiger Bericht über die ergänzende Untersuchung der türkischen Elemente im nordöstl. Bulgarien in sprachlicher, kultureller und ethnogr. Beziehung*, ebd.، ۳ جنوری ۱۹۱۲ء۔ ترکوں کے بحالیات کے مسئلے کے متعلق دیکھیے نیز L. Miletić: *Staroto balgarsko naselenie v sieveroiztočna Balgarija*، صوفیا ۱۹۰۲ء؛ نقشہ در A. Ischirkoff: *Das Bulgarentum auf der Balkanhalbinsel im J. 1912*، در *Petermanns Geogr. Mitteilungen*، سال ۱۹۱۵ء بھی بہت قیمتی ہے، لوحہ ۴۴، جہاں ترکی بولنے والوں کی منفرد بستیوں کی تقسیم بھی دکھائی گئی ہے)، نیز شمال مشرق بلغاریا میں ایک معتدبہ علاقہ ہے جو قیرژالی Kyržaly اور مُستانلی Mastanly کے شہروں کے گردا گرد واقع ہے۔ علاوہ اس کے ترک تمام بلغاریہ میں منتشر نظر آتے ہیں، مثلاً فلیبوبولس (پلوف دیو Plovdiv) کے گرد کے علاقے میں، قوجہ بلقان Koža-Balkan اور دوسرے علاقوں میں؛ قب Dr. Constantin Jireček: *Das Fürstentum Bulgarien*، پراگ۔ وینا۔ لائپزگ ۱۸۹۱ء، ص ۱۳۳ تا ۱۴۶ (اس کتاب کی اطلاعات اب پرانی ہو چکی ہیں)؛ (۴) جدید یوگوسلاویا میں بھی ترکی بولنے والے جا بجا پائے جاتے ہیں، بیشتر مقدونیہ میں ہیں (قب J. Cvijić: *Ethnographische Karte der Balkanhalbinsel nach allen vorhandenen Quellen und eigenen Beobachtungen*، *Petermanns Mitteilungen*، مارچ وغیرہ ۱۹۱۳ء اور اسی مصنف کی *Raspored balkanskih naroda. Glasnik Srpskog Geografskog Društva*، بلگراڈ ۱۹۱۳ء، ص ۲۴۳ تا ۲۶۵)۔ منقطع چھوٹی جماعتیں دریاے ڈینیوب کے کنارے اداقلعہ Adakale کے جاذب نظر جزیرے تک پائی جاتی ہیں، جو اُرسووا Orsova میں واقع ہے (قب I. Kúnos: *Türkische Volksmärchen aus Adakale*، جلد اول کا دیباچہ)؛ (۵) بحیرۂ اسود کے تمام مغربی اور

شمال مغربی ساحلوں کے ساتھ ساتھ عثمانی اثر کے معتدبہ آثار نظر آتے ہیں ۔ دوبروجہ کے شہروں اور بے درخت میدانوں (stepps) میں ترکی بکثرت بولی جاتی ہے (قب St. Romansky : *Le caractère ethnique de la Dobroudja*، صوفیا ۱۹۱۷ء اور اسی مؤلف کا *Carte ethnographique de la nouvelle Dobroudja Roumaine*، صوفیا ۱۹۱۵ء) ۔ بد قسمتی سے وہاں کی عوامی زبانوں کے حالات کے بارے میں ہمارے پاس زیادہ تفصیلی معلومات نہیں ہیں ۔ یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ گاگوز Gagauz عیسائیوں کی زبان بنیادی طور پر عثمانی ترکی ہی ہے ۔ دوبروجہ کے گاگوز، جن سے میں ورنہ Varna کے شمال میں ملا تھا، ایسی بولی بولتے ہیں جسے قسطنطنیہ کی عوامی بولی سے تمیز نہیں کیا جا سکتا ۔ بسارابیا کے گاگوزوں کی زبان بھی عثمانی ترکی کی محض ایک بولی ہی ہے؛ اس کے بارے میں ہمیں موشکوف Moškov کے پر ازمعلومات مجموعے سے اطلاعات ملتی ہیں (راڈلوف کی *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme*، ج ۱۰، *Mundarten der bessarabischen Gagausen*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۴ء) ۔ اس امر کے باوجود کہ بعض دانش طلبوں نے گاگوزوں کو قومانوں Kumans کی نسل سے سمجھا ہے (C. Jireček : *Einige Bemerkungen über die Überreste der Petschenegen und Kumanen, sowie über die Völkerschaften der sogenannten Gagauzi und Surguči im heutigen Bulgarien, Sitzungsber. d. kön. böhm. Gesellschaft der Wiss.*، ۱۸۹۹ء) ۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی موجودہ زبان میں کوئی بھی قومانی عنصر شامل نہیں ۔

عثمانی اثر قریم Crimea کے جنوبی ساحل پر بہت قوی ہے ۔ حال میں شاتسکایا O. Šatskaja نے باغچی سرای اور توزاق (نزد آلشتہ) کی عوامی شاعری کے جو نمونے شائع کیے تھے ان کی زبان کو صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ عثمانی ترکی ہے (*J. A.*، اپریل-جون ۱۹۲۶ء، ص ۳۳۱ تا ۳۶۹) ۔ یہی بات بہت سے ان متون پر صادق آتی ہے جو راڈلوف کی کتاب *Die Mundarten der Krym* (*Proben der Volkslitteratur der nördl. türk. Stämme*، *Vol. VII*) میں درج ہیں ۔ قریم کی تاتاری ادبی زبان عثمانی تحریری زبان سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے (Samoilovič : *Opyt kratkoj krymsko-tatarskoj grammatiki*، پٹروگراڈ ۱۹۱۶ء، ص ۷ بانین) ۔

جزائر بحیرۂ روم خصوصاً اقریطش، قبرص اور بحیرۂ ایجہ کے جزیروں میں ترکی زبان کی موجودہ حالت کے متعلق ہمارے پاس صحیح معلومات کچھ بھی نہیں ہیں ۔

اناطولیا کے ترکی بولنے والے علاقے کے شمال مغرب اور جنوب میں بخوبی معین قدرتی سرحدیں موجود ہیں ۔ شمال مشرق میں وہ علاقہ بتدریج اور بظاہر کسی معین سرحد کے بغیر آذربایجانی بولنے والے علاقے میں مل جاتا ہے ۔ بہت سی لسانی خصوصیات، جنھیں فوائے Foy تک نے بھی مخصوص طور پر آذربایجانی تصور کیا ہے (*Azerbajǧanische Studien mit einer Charakteristik des Südtürkischen*، *M.S.O.S.As.*، ۶ : ۱۲۶ تا ۱۹۳؛ ۷ : ۱۹۷ تا ۲۶۰)، ایشیائے کوچک کی بولیوں میں بھی پائی جاتی ہیں، جیسا کہ Giese [قب آ ا، طباعت اول، ۱ : ۱۳۵، بذیل آذری] نے بجا طور پر بتایا ہے ۔ جنوب مشرق میں عثمانی زبان، شمالی شام کی عربی سے جا ملتی ہے ۔ شمالی عراق میں کردی زبان اس کی جمعیت مجموعہ میں جگہ جگہ خلل انداز ہے اور ایران کی آذربایجانی کا بھی کافی اثر اس پر پڑا ہے ۔

حضری ترکوں کے علاوہ ہمیں اناطولیا

بلکہ جزیرہ نمائے بلقان میں بھی خانہ بدوش اور نیم خانہ بدوش ترک دکھائی دیتے ہیں۔ ایشیائے کوچک میں ان کی تعداد اب بھی خاصی ہے، گو یورپ کی سرزمین سے ناپید ہوتے جا رہے ہیں (قب P. Traeger : *Die Jürüken und Konjaren in Makedonien*، *Zischr. für Ethnol.*، ۱۹۰۵ء، ص ۱۹۸، ت ۲۰۶؛ بلغاریہ کے جیوروکوں Jürüks اور کُنجاروں Konjars کے لیے دیکھیے Jireček : *Das Fürstenthum Bulgarien*، ص ۱۳۹ ببعد)۔ اناطولیا میں ترکی خانہ بدوش لوگوں کے نام کچھ مبہم سے ہیں، مثلاً عیشرلر ("عشائر")، جیوروک، ترکمان، یا ان کے اپنے قبائلی نام ہیں، مثلاً اَوشار (یا افشار) وغیرہ۔ عام طور پر ان کی زبان ان کے حضری ہمسایوں کی زبان سے اصلاً مختلف نہیں ہے۔

عثمانی ترکی زبان کے علاقے کی سرحدوں میں اب بھی کافی ردّ و بدل ہو رہا ہے۔ مغرب، یعنی بلقان میں اس زبان کا استعمال برابر کم ہو رہا ہے، لیکن دوسری طرف مشرق میں بعض جگہوں میں یہ زبان زیادہ پھیل رہی ہے۔

۲۔ عثمانی ترکی کے علاقے میں لسانی اقلیتیں۔

موجودہ جمہوری حکومت نے جو اقدامات کیے ہیں ان کے باعث جدید ترکی حدود میں لسانی اقلیتوں کی تعداد بہت کم رہ گئی ہے۔ تاہم عثمانی ترکی بولنے والا علاقہ اب تک بھی کسی طرح سے یک زبان نہیں اور اس میں بہت سی دوسری زبانیں موجود ہیں۔ بڑی بڑی اقلیتیں یہ ہیں: [۱] یونانی، جو کسی زمانے میں بہت بڑی تعداد میں تھے، لیکن اب مبادلۂ آبادی کے سبب سے عملی طور پر محض قسطنطنیہ ہی میں پائے جاتے ہیں؛ [۲] ارمنی (یہ بھی تقریباً بالکل قسطنطنیہ ہی کے علاقے میں محدود ہیں)؛ [۳] عرب (مسلمان عرب، شام اور عراق کی سرحد پر؛ عیسائی عرب مرسین Mersin اور ناحیۂ مرسین میں)؛ [۴] کُرد مشرقی ولایتوں میں، لیکن ایشیائے کوچک کے اور مقامات میں بھی الگ الگ جماعتوں میں موجود ہیں (شیخ سعید کی ۱۹۲۵ء والی بغاوت کے بعد ان میں بہت سے لوگوں کو سزا کے طور پر خانہ کوچ کر کے ایشیائے کوچک کے اندرونی علاقوں میں بھیج دیا گیا)؛ [۵] نسطوری شامی، مشرقی ولایتوں (خصوصاً ہکّاری Hakkiari) میں؛ [۶] ہر قسم کی قفقازی قومیں (لاز، گرجی، ابخاز، چرکسی)، جو پورے ایشیائے کوچک میں جگہ جگہ پائی جاتی ہیں، مگر ان کی نہایت گھنی آبادی شمال مشرق میں ہے؛ البانوی (ارناؤط)، قراجی (Gipsies)، ہسپانوی یہودی (جو زیادہ بڑے بڑے شہروں میں رہتے ہیں) وغیرہ کم تر تعداد میں پائے جاتے ہیں۔

ترکی اقلیتیں ایشیائے کوچک میں بھی موجود ہیں (مثلاً قریم تاتاری بارکین وغیرہ اسکی شہر اور اس کے گرد و نواح میں)۔ اسی طرح یہ اقلیتیں روم ایلی میں بھی (دریائے دوبروجہ اور بلغاری ڈینیوب کے کنارے) پائی جاتی ہیں۔

۳۔ عثمانی ترکی اور ہمسایہ زبانوں کا ایک دوسری پر اثر۔

ابھی تک عثمانی ترکی اور اس کے ہمسایوں کے مابین ایک دوسرے پر اثر اندازی کے متعلق ہماری معلومات بہت ناقص ہیں۔ ہم صرف بعض منفرد مظاہر کا ذکر کر سکتے ہیں، مثلاً حرف h (χ) کا، جو ابتدائے کلمہ میں آتا ہے، غائب ہو جانا: اَق (= عربی حق)، آئن (= عربی خائن)، آنہ (= فارسی خانہ)، آنی (= ہانی، قانی) وغیرہ، جو مقدونیہ کی عوامی بولیوں کی ایک نمایاں خصوصیت ہے (دیکھیے کووالسکی Kowalski : *Zagadki ludowe turecke*، ص ۱۱؛ وہی مؤلف: *Osmanisch-türkische*

Volkslieder aus Mazedonien، W. Z. K. M.، ۳۳ : ۱۶۷ تا ۱۹۸)؛ لیکن جو بوسنہ کی ترکی زبان میں بھی پائی جاتی ہے) بلاؤ Blau : Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler، ص ۷۲) اور جو جنوبی سلاوی (Slavonic) زبانوں کے اثر کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے ۔ اسی طرح شروع کلمہ میں آنے والے e/a کا باھمی مبادلہ، جو شمالی بلغاریا میں اکثر نظر آتا ہے، بلغاری اثر کا نتیجہ تصور کیا جا سکتا ہے ۔ اسی طرح اس کا امکان ہے کہ Bessarabia کے ۃ گوزوں (Gagnuz) کی بولیوں میں حروف کو حلق سے نکالنے کو (موشکوف Moškov، ص ۷۲ ببعد) سربی اثرات کی جانب منسوب کیا جائے.

بلاؤ نے بوسنہ کی مخلوط ترکی سربی زبان کا مطالعہ کیا ہے، لیکن اس نے بول چال کی زبان کی طرف توجہ نہیں کی، بلکہ محض مخطوطات کی شکل میں جو مواد تھا اسی کا گہرا مطالعہ کیا ہے ۔ ھنگری میں ترکی دورِ حکومت کی عثمانی ترکی کے لیے ان بیش قیمت اطّلاعات کی طرف مراجعت ممکن ہے جو Litteraturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit (طبع بابنگر، گراگر R. Gragger، متووخ E. Mittwoch اور مورٹمان J. H. Mordtmann، برلین ۱۹۲۷ء) میں درج ھیں.

کئی علماء نے یہ حقیقت ملاحظہ کی ہے کہ جنوب مشرقی علاقوں میں عربی زبان کے زیرِ اثر حروفِ حلقیہ کے انواع کا رواج اور ملامات کی عثمانی ترکی کے مقابلے میں زیادہ ہے اور یہ کہ بالخصوص وھاں عربی مستعار الفاظ میں حرفِ عین بولا جاتا ہے (قب مارٹمان M. Hartmann، در K. S.، ۱ : ۱۴۳؛ بلقان اوغلو : Dialecte turc de Kilis، در K.S.، ۳ : ۲۹۳).

ترکی اور ھمسایہ زبانوں کا باھمی فعل و انفعال الفاظِ مستعار کی کثرت سے بخوبی سمجھ میں آ سکتا ہے ۔ اب تک غیر عثمانی زبانوں میں مستعار ترکی الفاظ کی طرف زیادہ اور عثمانی زبان میں غیر ترکی مستعار الفاظ کی طرف نسبۃً کم توجہ ھوئی ہے ۔ عثمانی ترکی کے جنوب مشرق اور مشرق یورپ کی زبانوں پر اثرات کے لیے دیکھیے خصوصاً Fr. Miklosich کی تصنیف Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen, Griechisch, Albanisch, Rumänisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Grossrussisch, Polnisch, Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. Wien، ج ۳۴ تا ۳۸؛ قب اسی کے بارے میں Fr. Kraelitz-Greifenhorst : Corollarien zu Miklosich "Die türkischen Elemente......" در S. B. Ak. Wien، ج ۱۶۶، ۱۹۱۱ء)؛ Fr. Miklosich کی کتاب Über die Einwirkung des Türkischen auf die Grammatik der südosteuropäischen Sprachen، در S. B. Ak. Wien.، ج ۱۲۰، ۱۸۹۰ء بھی بہت قیمتی کتاب ہے؛ نیز N. K. Dmitrijev کی تصنیف Etjudy po serbsko-tureckomu jazykovomu vzaimodejstviju, Doklady Akad. Nauk. S. S. S. R.، ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء ۔ سربی زبان میں ترکی مستعار الفاظ کے لیے دیکھیے Gj. Popović : Turske i druge istočanske reči u našem jeziku.، بلغراد ۱۸۸۹ء؛ اسی طرح رومانیا کی زبان میں مستعار الفاظ کے لیے Th. Löbel : Elemente turceşti, arăbeşti şi persane în limba Română، قسطنطنیہ - لپسکا ۱۸۹۴ء اور Lazare Saineán : L'influence orientale sur la langue et la civilisation roumaines, I., La langue, les éléments orientaux en roumain، پیرس ۱۹۰۲ء - L. Ronzevalle اپنی تصنیف Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Adrinople (J. A.، ۱۹۱۱ء، جولائی تا دسمبر) میں عام یونانی زبان

میں ترکی سے مستعار الفاظ پر بحث کرتا ہے ، اسی طرح A. Danon : *Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol* (*K. S.*)، ج ۴، ۱۹۰۳ء؛ ج ۵، ۱۹۰۴ء اور ج ۱۳، ۱۹۱۲ء) نے اسپین کے یہودیوں کی روزمرہ زبان میں ترکی مستعار الفاظ سے بحث کی ہے۔

بلقان کی ترکی بولیوں میں، جو بلغاریا یوگوسلاویا اور رومانیا میں رائج ہیں، سلاوی یا رومانوی مستعار الفاظ کا عنصر بہت مقدار میں پایا جاتا ہے۔ M. Bittner (*S.B. Ak. Wien*، ج ۱۴۲، ۱۹۰۰ء) نے عربی اور فارسی کے ترکی پر اثر کے متعلق بحث تو کی ہے، مگر بدقسمتی سے محض تحریری زبان کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ یہی حال اس بحث کا ہے جو ترکی میں یونانی عناصر کے متعلق مایر G. Meyer نے کی ہے (*Türkische Studien*، *S.B. Ak. Wien*، ج ۱۲۸، ۱۸۹۳ء)۔

عثمانی ترکی کے تلفظ کے بارے میں، جو ترکیہ کی بے شمار غیر ترکی اقلیتوں میں رائج ہے، ہماری معلومات بہت ناقص ہیں۔ قراگوز تمثیلی قصوں میں جو مختلف طرز کی بولیاں استعمال ہوتی ہیں ان سے اس بارے میں کچھ معلومات حاصل ہوتی ہیں، مگر اس میں بہت بڑی احتیاط کی ضرورت ہے، اس لیے کہ ان قصوں کی زبانیں، جیسا کہ G. Jacob نے (*Das türkische Schattentheater*، ہانوور-برلین، ۱۹۰۰ء، ص ۲۹ تا ۳۲، *Geschichte des Schattentheaters*، ۱۹۲۵ء، ص ۱۴۳) بجا طور پر لکھا ہے، حقیقت سے عاری ہیں، وہ صرف روایتی مضحک خاکے ہیں، جنھیں عملی مشاہدے پر مبنی نہیں سمجھا جا سکتا۔ قسطنطنیہ میں رہنے والے یونانیوں اور ارمنیوں کی زبان کا ترکی مزاحیہ رسالوں میں خاکہ اڑایا جاتا تھا۔ ان روزانہ اخباروں سے بھی اہم مواد حاصل ہو سکتا ہے جو ابھی زمانۂ حال تک خاصی اہمیت رکھتے تھے اور یونانی یا ارمنی سربی حروف (ٹائپ) میں ان یونانیوں (قرہمانلی) اور ارمنیوں کے لیے جو صرف ترکی بول سکتے ہیں چھپتے تھے۔ اسی قسم کے ادبی مواد پر باستثنائے لغتِ تخاطب، F. Kraelitz-Greifenhorst کے فاضلانہ مقالے *Studien zum Armenisch-Türkischen* (*S. B. Ak. Wien*، ج ۱۶۸ / ۳، وینا ۱۹۱۲ء) مبنی ہیں۔ ان میں زیادہ تر قسطنطنیہ کی ارمنی ترکی سے بحث کی گئی ہے۔ قرہمانلی (قرہمالی) کی زبان کے بارے میں قب N. Dmitrijev : *Materialy po osmanskoj dialektologii. Fonetika "karamalickogo" jazyka. Zap. Kollegii Wostokowedow*، ج ۳ (۱۹۲۸ء) : ص ۴۱۷ تا ۴۵۸۔

ترکی بولنے والے یونانیوں کے تلفظ میں ایک نمایاں خصوصیت ہے، یعنی ایک طرح کی تغلیبِ حرفِ ز (zeta-ism) : ش = س، چ = ج، ج = ژ جیسے جوق (چوق)، اولہ‌زق وغیرہ (قب G. Jacob : *Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen*، *Z. D. M. G.*، ۵۲ : ۷۰۱)۔

آدم‌پول واقع بوسفورس کے نزدیک مقامِ لازکوی کے دولازوں کی بولی میں، جن کے تلفظ کا میں نے کچھ عرصے تک مطالعہ کیا، جو چیز مجھے مدہش معلوم ہوئی وہ ان کا 'کی' کا تلفظ 'چی' تھا، مثلاً اچین (اکین) بمعنے "بیج"، اور ج کا تلفظ ژ؛ سامسون کے ایک لاز کی زبان میں بھی یہی بات نظر آئی : اودہ چلیتلی در (بجای اودہ کلیتلی در)۔ شروع کے آوازدار حروفِ صحیح ب، د، گ کا بھی وہ بے آواز تلفظ بطور پ، ت، ک کرتے تھے (قب Jacob، کتابِ مذکور، ص ۶۹۹)۔

یونانی تلفظ کی، بقول ترکوں کے، خصوصیت یہ ہے کہ وہ گ *g* کو جو *ü, ö, i, e* سے پہلے آئے نفخ کے ساتھ (spirant) تلفظ کرتے ہیں اور

آخری مقطع کے نبرہ والے یا زور دار (accented) حرکات کو مدّ حرکات سے ادا کرتے ہیں: بِن پِلْدِیم (= گِلْدِم) باقْتِیم۔۔۔۔

۴۔ موجودہ عثمانی بولنے والے علاقوں کی تشکیل کی تاریخ:

جو صورتِ حال ہمیں موجودہ عثمانی بولنے والے علاقوں میں نظر آتی ہے وہ سکونت پذیری اور گھل مل جانے کے ایک طویل اور پیچیدہ عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ترکیہ اور ہمسایہ ممالک کے وہ باشندے جو اب عثمانی ترکی بولتے ہیں بہت ہی کم حد تک ان ترکوں کی اولاد میں سے ہیں جو یہاں نقلِ مکان کرکے آئے تھے، بلکہ اس کے برخلاف ان کی بہت بڑی اکثریت مقامی مستترک عناصر کی اولاد سے ہے۔

ایشیاے کوچک اور جزیرہ نماے بلقان کے ترکی نامیوں کی آبادکاری کی تاریخ ابھی لکھی جانا باقی ہے۔ اب تک ضروری ابتدائی کام بھی نہیں ہو سکا۔ ممالکِ زیرِ بحث کے عملِ استتراک کا عمومی اور اجمالی خاکہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے:

منفرد جنوبی ترکی جماعتیں بوزنطی مملکت میں سلجوقی حملے سے بھی پہلے آباد ہو گئی تھیں، ایشیاے کوچک میں بھی اور بلقان میں بھی۔ بلقان میں اُس وقت بھی خاصی بڑی جماعتیں موجود ہوں گی جو اُن شمالی ترکوں کی مہاجرتوں کا بقایا تھیں، جو قدیم تر زمانے میں بحیرۂ اسود کے شمال کی جانب سے وہاں پہنچیں، لیکن گیارھویں صدی کے اواسط ہی میں وہ مہاجرت واقع ہوئی جو بڑے پیمانے پر تھی اور جسے سلجوقی مہاجرت کہہ سکتے ہیں اور جو تیرھویں صدی کے آخر تک جاری رہی۔ ایشیاے کوچک میں سلجوقی سلطنت کے خاتمے کے قریب مقامی باشندوں کا استتراک شروع ہو چکا ہوگا۔ یہ عمل ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے عہدِ حکومت میں جاری رہا جو سلجوقی سلطنت کے خرابے پر تعمیر ہوئیں۔

تیرھویں صدی میں جب عثمانی ترک آئے تو شروع میں ایشیاے کوچک کی آبادکاری میں ان کی درآمد کی اہمیت بہت ہی کم تھی، اس لیے کہ آنے والوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی، لیکن عثمانی ریاست کی سیاسی قوت نے اس زمانے میں تیز رفتار سے ترقی شروع کر دی اور کچھ شک نہیں کہ اس کا استتراک کے عمل میں دور رس اثر پڑا۔ لیکن ان دیار کے استتراک کی ابتدائی شرائط تبھی وجود میں آئیں جب عثمانیوں کی بدولت بتدریج ایشیاے کوچک متّحد ہو گیا اور بلقان میں انہیں عظیم الشان فتوحات میسّر آئیں۔ ہمیں ذہن میں رکھنا چاہیے کہ پورے عثمانی عہدِ حکومت میں ان کی سلطنت کی حدود کے اندر آبادی کی مسلسل نقل و حرکت ہو رہی تھی، کبھی بڑے اور کبھی چھوٹے پیمانے پر۔ اس کے ساتھ ہی ترکی عناصر کی بیرونِ ملک، خصوصاً مشرق سے، درآمد ہو رہی تھی، کبھی تیزی سے اور کبھی آہستگی سے۔ ایشیاے کوچک سے آنے والے ترکوں نے بلقان فتح کیا تو وہاں کے بڑے بڑے علاقوں میں استعمار شروع کر دیا۔ اگرچہ آبادکاروں کی تعداد کم تھی۔ حکومت کے اثر سے غیر ترکی آبادی کے عوام نے فوج در فوج اسلام قبول کر لیا اور رفتہ رفتہ ترکوں میں گھل مل گئے، یہاں تک کہ انہوں نے اپنی زبان چھوڑ کر عثمانی ترکی اختیار کر لی۔ بلقان کے ترک بہت سی صورتوں میں اب تک یہ جانتے ہیں کہ آیا وہ ایشیاے کوچک سے آنے والے مہاجرین کی اولاد میں سے ہیں یا ان عیسائیوں کی جنھوں نے

تبدیلِ مذہب کر لیا اور جو کچھ عرصے بعد بالکل ترکی رنگ میں رنگ گئے۔

جب روس نے ان علاقوں میں، جہاں کی آبادی مسلم اور ترک تھی، اپنی حکومت کو وسعت دی تو اس کے بعد سے ترکی عناصر کا ترکیہ میں داخلہ زور پکڑ گیا۔ بالخصوص جب روس نے ۱۷۸۳ء میں کریمیا کا الحاق کر لیا اور ۱۸۶۴ء میں قفقازی علاقے قطعی طور پر مطیع کر لیے تو ترکی مہاجرین کی بڑی بڑی جماعتیں تمام عثمانی مملکت میں سیلاب کی طرح داخل ہونا شروع ہو گئیں، دوسری طرف بلقان کی قومیں آزاد ہو گئیں تو ترکوں کی بڑی بڑی جماعتوں کو ایشیاے کوچک میں واپس آنا پڑا، اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ عالمی جنگ کے بعد یہ عمل اور بھی زور پکڑ گیا اور یونان سے مبادلۂ آبادی کے نتیجے میں تقریباً پانچ لاکھ ترکوں کو ترکیہ کے اس علاقے سے جو اب یونان کے قبضے میں ہے منتقل کر کے تقریباً سارے ایشیاے کوچک میں منتشر کر دیا گیا۔

یہ ظاہر ہے کہ جو لسانی رقبہ ایسے پیچیدہ طریقے پر وجود میں آیا ہو اس میں بولی کے لحاظ سے یکسانیت قائم نہیں رہ سکتی اور یہ بھی عیاں ہے کہ بولیوں کے باہمی تعلقات ضرور انتہائی طور پر پیچیدہ ہونگے۔

جہاں تک زبان کا تعلق ہے [یہ ملحوظ رہے کہ] وہ اوغوز قبائل جو ایشیاے کوچک میں ہجرت کر آئے تھے کیفیت کے اعتبار سے ضرور یکساں ہونگے۔ اس کے متعلق جہاں تک ہماری معلومات ہیں سلجوقی ترکوں کی زبان اس زبان سے، جو قدیم عثمانی کہلاتی ہے، مشکل ہی سے تمیز کی جا سکتی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ مختلف قبائل کی بولیوں میں باریک فرق موجود تھے، جو وقت گذرنے پر بعض اوقات زیادہ گہرے ہو گئے اور بعض اوقات غائب ہی ہو گئے۔ عوامی بولیوں کے مل جل جانے اور ان کے اختلافات کے ہموار ہو جانے کے عمل کا جہاں تک تعلق ہے اسے خصوصاً ایشیاے کوچک میں خالص ترکی آبادی کی خانہ بدوش یا کم از کم نیم خانہ بدوش طرزِ زندگی سے بہت مدد ملی اور یہ طرزِ زندگی بہت عرصے تک جاری رہی، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اب بھی کاملاً معدوم نہیں ہوئی۔

شمالی ترکی عناصر (خصوصاً قومان Kumans کے بقایا)، جو بوزنطی عہد تک بلقان کے ملکوں میں پائے جاتے تھے، وقت گذرنے پر زبان کے معاملے میں تقریباً مکمل طور پر عثمانی اثر سے مغلوب ہو گئے۔ بحیرۂ اسود کے مغرب کے ممالک (دلی اورمان، دوبروجا، بسارابیا) کی زبانوں میں جو بعض لسانی خصوصیات پائی جاتی ہیں انہیں شاید شمالی اور جنوبی ترکی میں باہمی ربط و ضبط کا نتیجہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ ملاحظہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جن لسانی خصوصیات کا ابھی ذکر ہوا ان کے مماثل چیزیں ایشیاے کوچک کے ملحقہ علاقوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔

ہمیں توقع ہونا چاہیے کہ مستترک جمہور کی زبان میں ہمیں ترکی اصوات کے ثانوی تغیّرات سے بھی سابقہ پڑے گا۔ ان تغیّرات کا مبدأ وہ اسالیبِ نطق ہیں جو ان مستترکوں کو ورثے میں ملے تھے۔ تاہم آبادی کی نقل و حرکت اور فوجی ملازمت میں ایک طرح کی یکسانیت پیدا کرنے کا رجحان موجود رہا ہے اور زمانۂ حال میں مدارس نے بھی یہی عمل کیا ہے۔

عوامی بولیوں کا امتزاج اور معیار کے ساتھ ان کی تطبیق اس حد سے نہ بڑھی جس پر وہ قائم نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

بطور قاعدۂ کلیّہ نئی آبادیاں پرانی آبادیوں میں مکمّل طور پر ضم نہیں ہو جاتیں بلکہ ان کے پہلو بہ پہلو قائم رہتی ہیں، نیز اس وجہ سے کہ ہر آبادی اپنی خصوصیات کو عرصے تک کسی تبدیلی کے بغیر برقرار رکھتی ہے.

علاوہ تاریخی ماخذ کے، جن سے ترکوں کی آبادکاری کے عمل کی تاریخ مرتّب کرنے کے لیے ابھی پورا فائدہ نہیں اٹھایا گیا، ایک ثانوی مرجع اسمائے اماکن ہیں، جو ایشیائے کوچک اور روم ایلی کی تدریجی آبادکاری اور استراک کے مطالعے کے لیے بیش قیمت امدادی ماخذ کا کام دے سکتے ہیں۔ بد قسمتی سے اس قسم کے مطالعات میں، جو مقامی ناموں سے متعلق ہوں، اب تک بہت کم ترقی کی گئی ہے۔ زمانۂ حال میں ترکی عالموں نے اوغوز کے ایسے قبائلی ناموں کی طرف، جو اسمائے اماکن بن گئے ہیں، کچھ توجہ کی ہے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد : اوگوز اِتنولوجیسنہ دائر تاریخی نوتلر، تورکیات مجموعہ سی، ۱ : ۱۸۵ تا ۲۱۱؛ ح۔ نہال اور احمد ناجی : اناطولودہ تورکلرہ عائد یر اسملری : وہی مجموعہ، ۲ : ۲۴۳ تا ۲۵۹)۔ زمانۂ حال کے مہاجرین کے دیہات کے نام عام طور پر نوساختہ ہیں، جو اشخاص کے ناموں سے منسوب ہیں اور آخر میں عربی کلمۂ نسبت "۔یّہ" کے اضافے سے بنائے گئے ہیں؛ مثلاً عثمانیّہ، اورخانیّہ، رشادیّہ.

۵ ۔ عثمانی ترکی عوامی بولیوں کے بارے میں ہماری معلومات کے ماخذ اور ان کی قدر و قیمت.

عثمانی مملکت کے موجودہ لسانی حالات کے متعلق ہمارے علم کا سب سے اہم ذریعہ یورپی جویندگانِ علم کے مشاہدات ہیں ۔ اس سلسلے میں خود ترکوں نے اب تک مقابلۃً بہت ہی کم کام کیا ہے.

اگر ہم ترکیہ کے کسی نقشے کے ان مقامات پر نشان لگائیں جن کی بولیوں کے بارے میں ہمیں کچھ تھوڑی بہت معلومات حاصل ہیں تو ہمیں فوراً نظر آ جائے گا کہ اب تک اس ضمن میں کتنا اخفّ خفیف کام ہوا ہے اور پورے لسانی رقبے کے دقیق علم سے ہم ابھی کتنے دور ہیں.

ان مشاہدات کی قدر و قیمت، جن پر ہمیں انحصار کرنا پڑتا ہے، بہت نابرابر ہے : باحثینِ مذکور نے ادبِ شعبی کے متون نقل کیے تو ان کی اکثریت کے لیے ان متون کے معنویات ہی مقصود بالذات تھے اور لسانی فوائد بالکل ثانوی اہمیت رکھتے تھے ۔ جو لسانی مظاہر ان کتابوں میں پائے جاتے ہیں ان کی محلّی تعیین اکثر اس وجہ سے دشوار ہو جاتی ہے کہ ان مظاہر کے جمع کرنے والے یہ ذکر کرنا بھول جاتے ہیں کہ جس شخص سے وہ لیے گئے وہ کہاں کا باشندہ تھا۔ مواد کا سب سے بڑا ذخیرہ، جیسے کونوس I. Kúnos نے فراہم کیا ہے، طریقۂ کار کے اعتبار سے اعتراض سے بالا نہیں، لہذا اسے بہت احتیاط سے اور نقد و نظر کے بعد استعمال کرنے کی ضرورت ہے.

عوامی گیت اساطیرِ شعبی کے مطالعے کے نقطۂ نظر سے تو بہت دلچسپ ہوتے ہیں، مگر عوامی بولیوں کے مطالعے کے لیے ایسا مواد، جو خاص طور پر موزوں و مناسب ہو، مہیّا نہیں کرتے : اس لیے کہ پورے پورے گیت اور اسی طرح ان کے انفرادی بواعث و دواعی (motives) قابلِ ذکر سرعت سے بڑے بڑے علاقوں میں پھیل جاتے ہیں اور ان کی زبان مقامی بولی کے مطابق بن جاتی ہے، لیکن فوراً نہیں اور نہ کافی عرصہ گذر جانے کے باوجود کلّی طور پر، کیونکہ ان گیتوں میں عوامی بولی کی بعض ایسی شکلیں نظر آتی ہیں جو دور دور کے علاقوں سے منتقل ہو کر آئی ہیں ۔ علاوہ ازیں

ہمیں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ گیتوں کی زبان ایک مصنوعی زبان ہوتی ہے اور یہ بات ترکی عوام کے گیتوں کے سلسلے میں اکثر ملاحظے میں آتی ہے ۔ یہی حال پہیلیوں اور کہاوتوں اور بطورِ عمومی تمام شعبی ادب کے آثار کا ہے ۔ ان سب میں کم و بیش ایک جامد شکل نظر آتی ہے ۔

زیادہ تر ایسے متون شہروں میں مدوّن کیے گئے ہیں جہاں آبادی عام طور پر دیہات کی نسبت کافی زیادہ مخلوط ہوتی ہے اور جہاں عوامی بولیوں کے حالات صاف طور پر ممیّز نہیں ہو سکتے۔ وہ نصوص، جو دیہاتیوں کے منہ سے سن کر موقع پر لکھے گئے ہوں، بہت ہی نادر ہیں؛ لہذا یہ جائے تعجب نہیں کہ ایسے حالات میں ہم ابھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ بلادِ عثمانیہ کی عوامی بولیوں کا مطالعہ صحیح علمی بنیادوں پر قائم ہوا ہے ۔

۲ ـ زبانوں کے نمونے جو مختلف علاقوں میں ضبطِ تحریر میں لائے گئے ۔

اب تک جو متون شائع ہوئے ہیں یا تو خاصے بڑے علاقوں سے متعلق ہیں اور یا بہت محدود چھوٹے علاقوں سے ۔ پہلی قسم میں متونِ ذیل
شامل ہیں: (۱) I. Kúnos: *Mundarten der Osmanen*،
سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء (*Proben der Volkslitteratur*
der türkischen Stämme، طبع راڈلوف کی یہ آٹھویں جلد
ہے) ۔ مختلف نمونوں کا صحیح منبع و ماخذ معیّن
طور پر مذکور نہیں ہے، اس لیے عوامی بولیوں
کے مطالعات کے لیے یہ تصنیف کسی کام کی
نہیں (سطورِ بعد میں اس کا حوالہ *Mund.* کے لفظ سے
دیا گیا ہے)؛ (۲) V. Gordlevskij: *Obrazcy osman-*
skago narodnago tvorčestva، موسکو ۱۹۱۶ء؛
ادبِ شعبی کے یہ نصوص زیادہ تر قسطنطنیہ میں
لکھے گئے، مگر بعض ایشیائے کوچک (خصوصاً
نیگدہ Nigde) میں بھی لکھے گئے ۔ مختصراً
Gord.؛ (۳) T. Kowalski: *Zagadki ludowe tureckie*،
کراکاو Cracow ۱۹۱۹ء؛ ایک سو اکتالیس
پہیلیوں کا مجموعہ، صوتی رسمِ خط میں، ان کے
ماخذ کا بھی ٹھیک پتہ دیا گیا ہے ۔
مختصراً *Zag.* ۔

علحدہ علحدہ علاقوں کے لیے ہم مصنّفاتِ ذیل کا ذکر کر سکتے ہیں :

۱ ـ دریاے ڈینیوب کا جزیرۂ اداقلعہ
Adakale: I. Kúnos: *Ada-Kalei török népdalok*،
بوڈاپسٹ ۱۹۰۶ء ـ ایک سو عوامی گیت
جو اداقلعہ میں جمع کیے گئے، ضبط بہ کتابت اور
ترجمہ بہ زبانِ ہنگری کے ساتھ ۔ مختصراً
Adak.؛ I. Kúnos: *Materialien zur Kenntnis des*
Rumelischen Türkisch، حصّۂ اوّل: *Türkische Volks-*
märchen aus Adakale gesammelt, in Transkription
herausgegeben und mit Einleitung vers.، لائپزگ ۔
نیویارک ۱۹۰۷ء؛ حصّۂ دوم: *Deutsche übersetzung*
mit Sachregister، مقامِ مذکور ۱۹۰۷ء ۔ مختصراً
Adak. ۔

۲ ـ بسارابیا: W. Moškov: *Mundarten der*
Bessarabischen Gagausen، نص، سینٹ پیٹرزبرگ
۱۹۰۴ء (راڈلوف کی *Proben der türkischen Volks-*
litteratur کی یہ دسویں جلد ہے) ۔ مختصراً *Gagaus.* ۔

۳ ـ بلغاریا: S. Čilingirov: *Turski poslovici,*
pogovorki i charakterni izrazi, (در *Bulletin du Musée*
National d'Ethnographie de Sofia، ۲ : ۱۵۷ ت
ا ۱۷۱؛ ۳ : ۵۹ تا ۹۵)، صوفیا ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء ۔
اس سے بلغاری ترکوں کی عوامی بولیوں کا صحیح
اندازہ نہیں ہوتا؛ اس پر قب N. Dmitrijev: *Zemetki*
po bolgarskotureckim govoram، (*Doklady Akademii*
Nauk B.، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء، ص ۲۱۰ تا ۲۱۵) ۔

۴ - مقدونیا: T. Kowalski: *Osmanisch-türkische Volkslieder aus Mazedonien*، در *W.Z.K.M.*، ج ۳۳ (۱۹۲۶ء): ص ۱۶۶ تا ۲۳۱ - مختصراً *Maz.* مقدونیا سے لیے ہوے چند نمونے *Zag.* میں بھی موجود ہیں۔

۵ - تراقیه (تھریس) اور قسطنطنیه: (۱) I. Kúnos: *Oszmán-török népköltési gyüjtemény*، دو جلد، بوڈاپسٹ ۱۸۸۷ و ۱۸۸۹ء - قسطنطنیه کے ادب شعبی کا ایک بہت سیر حاصل مجموعه - مختصراً *O. T.*؛ (۲) L. Bonelli: *Locuzioni proverbiali del Turco volgare*، *K. S.* (کالتی سزمله)، ج ۱ (۱۹۰۰ء): ص ۲۰۳ تا ۲۲۲ - ایک سو چالیس کہاوتوں اور محاوروں کا حرفاً حرفاً نقل کیا ہوا مجموعه، یه مواد قسطنطنیه میں جمع کیا گیا: (۳) I. Halász: *Török dalok, Nyelvtudományi Közlemények*، ج ۲۲ (۱۸۹۲ء): ص ۵۲۶ تا ۵۲۸ (نو چھوٹے چھوٹے گیت قسطنطنیه کی عوامی بولی میں)۔

۶ - مغربی ایشیاے کوچک (۱) I. Kúnos: *Kisázsiai török nyelv, I. Brusza-Ajdin vidéki nyelvmutatványok (népdalok), Nyelvtudományi Közlemények*، ج ۲۲ (۱۸۹۰ء): ص ۱۱۳ تا ۱۵۶ - بروسه اور آیدین کے اضلاع سے چالیس گیت، منقول بحروف مع ترجمه بزبانِ ہنگری و حواشی - مختصراً *Brus.-A.*، II. *Brusza vidéki szólások*، ص ۲۶۱ تا ۲۷۴، بروسه سے ایک سو پینسٹھ کہاوتیں مع ہنگری زبان کے ترجمے اور حواشی کے - مختصراً *Brus.*؛ (۲) I. Kúnos: *Nasreddin Hodsa Tréfái*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۹ء، خوجه نصرالدین کے ایک سو پینسٹھ لطائف، جو کہا جاتا ہے کہ آیدین کی عوامی بولی میں ہیں؛ یه بولی بقول Kúnos آیدین سے قونیه تک پھیلی ہوئی ہے - مختصراً *Aid.*؛ (۳) K. Foy: *Das Aidinisch-Türkische*، کالتی سزمله، ج ۱ (۱۹۰۰ء): ص ۱۷۷ تا ۱۹۴ اور ۲۸۶ تا ۳۰۷؛ (۴) T. Kowalski: *Piosenki ludowe anatolskie o rozbójniku Czakydżum*، *Rocznik Orjentalistyczny*، ۱: ۳۴۳ تا ۳۵۵، انتیس چاتیس رباعیاں جو دومانلی (قضاء اوشاق) کے ایک شخص کے املاء سے لکھی گئیں - مختصراً *Dum.*؛ (۵) T. Kowalski: *Cinq récits de Gilnel (Vilayet Smyrne)*، *Rocznik Orjentalistyczny*، ۲: ۲۰۳ تا ۲۱۲ - مختصراً *Gil.*؛ (۶) V. A. Maksimov: *Opyt izsljedovanija tjurkskich dialektov v Chudavendgjarje i Karamanii*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۷ء - زیادہ تر ماخذ جن سے W. Heffening نے اپنے مقالے *Türkische Volkslieder*، *Isl.*، ۱۳: ۲۳۶ تا ۲۶۷ میں کام لیا ہے، مغربی ایشیاے کوچک سے متعلق ہیں۔

۷ - ولایت قسطمونی: J. Thúry: *A. Kasztamuni-i török nyelvjárás*، بوڈاپسٹ (Academy) ۱۸۸۵ء، زبانِ قسطمونی کا ایک نحوی خاکه مع غالب کی مطابہات تورکیه کی ایک فرہنگ کے - مختصراً *Kast.*؛ نیز قب Cl. Huart: *Un commentaire du Qorân en dialecte turc de Qastamoûni* (پندرھویں صدی)، *J. A.*، سلسله ۱۱، ج ۱۸ (۱۹۲۱ء): ص ۱۹۱ تا ۲۱۶۔

۸ - شمال مشرقی ایشیاے کوچک (۱) V. Pisarev: *Njeskolko slov o trebizondskom dialektje*، (*Zap. Vost. Otd. Imp. Russ. Arch. Obšč.*)، ج ۱۳ [۱۹۰۱]: ص ۱۷۳ تا ۲۰۱ - مختصراً *Pis.*؛ (۲) L. Bonelli: *Voci del dialetto turco di Trebisonda*، *K. S.*، ج ۳ (۱۹۰۲ء): ص ۵۵ تا ۷۲؛ (۳) I. Kúnos: *Láz dalok, Nyelv. Közl.*، ج ۲۲ (۱۸۹۱ء): ص ۲۷۵ تا ۲۹۸، گیارہ لاز - ترکی گیت اور ضلع سامسون - طرابزون کے لاز - ترکی الفاظ کی ایک فہرست - مختصراً *Laz.*؛ (۴) M. Räsänen: *Eine Sammlung von Mâni-Liedern aus Anatolien*، *J. S. F. O.*

ج ۳۱ (۱۹۲۶ء): ارز روم، ریزه اور طرابزون کی ولایتوں سے ۲۹۰ رباعیات صحیح صوتی رسمِ خط میں - مختصراً .Rds [نظم اور بیت درج هوئے هیں]؛ (۵) بلحسن اوغلو Balhassanoglu: *Dialecte turc d'Erzerum*، K. S.، ج ۵ (۱۹۰۴ء).

۹ - ولایت قونیه (۱) F. Giese: *Erzählungen und Lieder aus dem Vilajet Qonjah*، Halle a. S. — نیویارک ۱۹۰۷ء. مختصراً .G؛ (۲) F. Vincze: *Beiträge zur Kenntnis des anatolischen Türkisch*، K. S.، ج ۹ (۱۹۰۸ء): ص ۱۳۱ تا ۱۷۹، اس کا موادّ خود شہر قونیه کی بولی سے متعلق هے - مختصراً .Vin.

۱۰ - علاقۂ اینٹی ثارس Antitaurus - ڈاکٹر حامد زبیر افشار: توْرك آغیتلرینه دائر، توْرك یوردو، مئی ۱۹۲۸ء: ص ۲۱ تا ۳۲، اینٹی ثارس کے افشاروں کے مراثی کے نمونے؛ یه مراثی 'آغیت' کہلاتے هیں - مختصراً .Ait.

۱۱ - شام اور عراق کے سرحدی علاقے (۱) بلقان اوغلو Balkanoglu: *Dialecte turc de Kilis*، K. S.، ۳: ۲۶۱-۲۷۳، اس عوامی بولی کا مختصر خاکه جو کلیس (کلس) واقع شمالی شام میں بولی جاتی هے؛ (۲) وهی مولّف: *Dialecte de Behesni*، K. S.، ج ۳، بہسنی کی عوامی بولی سے متعلق جو مرعش اور دیارِ بکر کے درمیان واقع هے؛ (۳) هارتمان: *Zur türkischen Dialektkunde*، در K.S.، ج ۱ (۱۹۰۰ء): ص ۱۵۴ تا ۱۵۶، شمالی شام (کلس، عینتاب) کی عثمانی بولیوں پر چند تعلیقات؛ (۴) E. Littmann: *Ein türkisches Märchen aus Nordsyrien*، در K. S.، ج ۲ (۱۹۰۱ء)؛ (۵) Felix v. Luschan: *Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien*، در *Zeitschrift für Ethnologie*، ج ۳۶ (۱۹۰۴ء): ص ۱۷۷ تا ۲۳۶، زیادہ تر عینتاب کے ایک ارمنی کے املاء سے لکھی گئی.

مراجع کے اس مختصر سے خاکے سے ظاهر هے که یورپی ترکیه اور اسی طرح ایشیائی ترکیه کے بہت سے اهم علاقوں کی عوامی بولیوں کا مطالعه ابھی نہیں هوا.

۷ - بولیوں کے لحاظ سے عثمانی بلادِ ترکیه کی تقسیم.

وہ سب نام جو اب تک عثمانی ترکی بولیوں کے لیے استعمال هوتے رهے هیں، مثلاً قسطَمونی، لاز - ترکی، قرہمانی، خربوتی وغیرہ، یه سب عوامی بولیوں کے ناموں کی حیثیت سے کسی مصرف کے نہیں - وہ محض جغرافیائی یا سیاسی اداری تصوّرات کے مطابق هیں، جن کا تعلق پہلے ان ناموں کی بولیوں کے حدود سے ثابت کرنا پڑیگا، بشرطیکه ایسا کوئی تعلق موجود بھی هو.

عثمانی ترکی زبان کی عام تقسیم بھی، جیسے اکثر مسلّمه سمجھا جاتا هے، یعنی روم ایلی اور اناطولی، عثمانی عوامی بولیوں کے علم کے نقطۂ نظر سے کسی کام کی نہیں اور یورپی ترکیه کی تاریخِ آبادکاری کے پیشِ نظر اسے گمراہ کن سمجھ کر ترک کر دینا چاهیے - یه همیں یقینی طور پر معلوم هے که روم ایلی کے بعض اضلاع میں ترک ایشیاے کوچک سے آ کر آباد هوئے اور اس کے نتیجے میں ان کی بولیوں میں اب تک ان کی اناطولی اصل کے بیّن آثار نظر آتے هیں.

اوپر جو کچھ کہا جا چکا هے اس کے بعد یه بات صاف هو جاتی هے که هم ابھی مستقبلِ قریب میں عثمانی ترکی عوامی بولیوں کی کسی منظّم تقسیم کی کوشش کی توقع نہیں کر سکتے - اب تک جو کچھ کیا گیا هے وہ محض وجدان یا تخیّل پر مبنی هے، نه که امورِ محقّق پر - کونوس Kúnos نے جو ایشیاے کوچک کو عوامی بولیوں کے اعتبار سے تقسیم کرنے کی کوشش کی

ہے اس پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔

کونوس مندرجۂ ذیل سات بولیوں کو ممیز کرتا ہے (*Kisázsia török dialectusairól*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۶ء): ۱ - زیبک (Zeibek) بولی، مغربی اناطولیا میں سمرنا اور بروسہ کے مابین؛ ۲ - قسطمونی بولی، بحیرۂ اسود کے ساحل کے وسطی علاقے میں؛ ۳ - 'لاز' بولی، بحیرۂ اسود کے مشرقی ساحل پر قفقاز کی سمت میں؛ ۴ - خربوتی بولی، ایشیاے کوچک کے مشرق میں ارمینیہ کے پہاڑوں کی سمت میں؛ ۵ - قرمانی بولی، ایشیاے کوچک میں مرسین اور قونیہ کے درمیان؛ ۶ - انقروی بولی، ایشیاے کوچک کے قلب میں قیزل ایرماق کی وادی میں؛ ۷ - یوروکی ترکمانی Jürükish Turkoman بولی، جو خانہ بدوش قبائل ('عشیرتلر') میں رائج ہے - یہ قبائل ایشیاے کوچک کے ایک وسیع خطے میں منتشر ہیں۔

زیبک، انقروی اور یوروکی ترکمانی بولیوں کو کونوس قدیم ترکی مہاجرین کی غیرمخلوط بولیاں تصور کرتا ہے - بالخصوص یوروکوں کو وہ سلجوقی زمانے سے پہلے کے ترکمانوں کی اور زیبکوں کو سلجوقی ترکوں کی اولاد سمجھتا ہے - انقروی بولی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم ترین عثمانی مہاجرین کی زبان کا بقیہ ہے - باقی چار بولیوں کو کونوس ایشیاے کوچک کی مستترک اصلی آبادی کی بولیاں تصور کرتا ہے، جو ترکی پر ان لوگوں کی اصلی بولیوں کے اثر انداز ہونے سے بن گئیں - اس کے خیال میں قسطمونی بولی پر خاص طور سے یونانی کا اثر ہوا، خربوتی پر کردی کا، قرمانی پر ارمنی کا، لیکن لاز پر ایک 'ہندی-جرمانی' (!) (!) "Indo-Germanic" زبان کا، جس کی مزید تشریح اس نے نہیں کی۔

ایشیاے کوچک کی زبانوں کو تقسیم کرنے کی اس کوشش کی کوئی علمی (scientific) بنیاد نہیں ہے؛ اگرچہ بادی النظر میں یہ بہت معقول نما اور قابلِ قبول سی معلوم ہوتی ہے۔

عثمانی زبانِ تخاطب کی نمایاں خصوصیتوں کو یک جا کرنے کی پہلی سنجیدہ کوشش یعقوب Jacob نے کی۔ اس نے *Z. D. M. G.*، ج ۵۲ (۱۸۹۸ء): ص ۶۹۵ تا ۷۲۹ میں ایک مقالہ بعنوان *Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen* لکھا اور اس میں یہ خصوصیتیں جمع کیں - J. Deny اپنی کتاب *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)*، پیرس ۱۹۲۰ء، میں عوامی بولی کی بعض خصوصیتوں کی جانب ہماری توجہ منعطف کرتا ہے۔

۸ - عوامی بولیاں اور تحریری زبان۔

تحریری زبان بول چال کی عوامی بولیوں پر ہمیشہ ایک ہموارکن اثر ڈالتی رہی ہے - تحریری زبان قسطنطنیہ کے تعلیم یافتہ طبقوں کی زبان پر مبنی ہے، جسے اب تک ایک مثالی نمونہ سمجھا جاتا رہا ہے اور جس کی اشاعت عام طور پر مدارس کے ذریعے ہوتی ہے۔

ابھی کچھ عرصہ پہلے تک ہمیں اس زبان کا ایک مبہم ہی سا تصور تھا - بالکل ہی حال میں Bergsträsser نے تعلیم یافتہ طبقوں کی زندہ تحریری زبان کی (کم از کم صوتیات کے نقطۂ نظر سے) زیادہ صحیح تحدید و تعیین کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش شروع کی (G. Bergsträsser: *Zur Phonetik des Türkischen nach gebildeter Konstantinopler Aussprache*، *Z. D. M. G.*، ج ۷۲ [۱۹۱۸ء]: ۲۳۳ تا ۲۶۲) - یہ ثابت ہو گیا ہے کہ یہ زبان اپنی صوتیات میں قطعاً یکساں نہیں ہے، اس لیے اس تصور کو کہ قسطنطنیہ کے تعلیم یافتہ طبقے

کے خاص تلفظ کا کوئی وجود ہے، بہت احتیاط سے اور ہر قسم کی قیود و شرائط کے ساتھ قبول کرنا چاہیے.

عثمانی تحریری زبان کی ابتداء کے بارے میں (قب صفحات بالا بذیل ۱۱) ہمیں بدقسمتی سے اب تک بہت ہی کم علم ہے ۔ ہم محض یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس زبان نے شمالی اناطولیا کے درباری حلقوں کی بولی سے رفتہ رفتہ نشو و نما پایا ۔ جب دارالسّلطنت پہلے اَدِرْنہ (Adrianople) اور پھر قسطنطنیہ میں منتقل ہو گیا تو اس بولی کی روشِ ارتقاء پر غالباً اُن بولیوں کا اثر پڑا جو وہاں مروج تھیں؛ دوسری طرف خود اس بولی نے اُن بولیوں کو بہت حد تک متاثر کیا ۔ بہر صورت تحریری زبان تراقیہ (تھریس) اور ایشیاے کوچک کے ان حصوں کی بولیوں کے قریب تر ہے جو باسفورس اور بحیرۂ مرمرہ سے ملحق ہیں اور جو علاقے مشرق و مغرب میں دور تر ہیں ان سے نسبۃً دور تر ہے.

قدیم ترین ادبی آثار میں بارہا بولیوں کی ایسی خصوصیات نظر آ جایا کرتی ہیں جو ہمیں ابھی تک مختلف زندہ عوامی بولیوں میں مل سکتی ہیں، لیکن بد قسمتی سے ابھی مشکل ہی سے کہہ سکتے ہیں کہ ان کی منظّم تحقیق و تدقیق شروع ہو گئی ہے.

ادبی زبان کی تاریخ کے لیے اور قدیم تر اور جدید عوامی بولیوں سے اس کے تعلق کے سلسلے میں قدیم عثمانی نصوص کا مطالعہ، جن کے نسخے موجود ہیں، بہت زیادہ اہم ثابت ہوگا [قب K. Foy : *Die ältesten osmanischen Transcriptionstexte in gothischen Lettern*، در *M.S.O.S.*، حصّہ دوم : ج ۴ (۱۹۰۱ء) : ص ۲۳۰ تا ۲۷۷؛ ج ۵ (۱۹۰۲ء) : ص ۲۲۳ تا ۲۹۳ اور Dmitriyev، در *Zapiski Kollegii Vostokovedov*، ج ۳ (۱۹۲۸ء) : ص ۴۲۰].

۹ ۔ عثمانی عوامی بولیوں کی عام خصوصیات.

مختلف عثمانی ترکی کی بولیوں کے باہمی اختلافات عام طور پر زیادہ اہم نہیں۔ اس امر کا تعلق اس حقیقت سے ہے کہ عام طور پر خود ترکی زبانوں کے مابین زیادہ اختلافات نہیں ہیں ۔ اس علاقے میں، جہاں آج کل عثمانی ترکی بولی جاتی ہے، بہ مشکل ہی کوئی ایسے دو مقام ملیں گے جہاں کے باشندے ایک دوسرے کی بات نہ سمجھ سکیں.

مختلف عوامی بولیوں کے اختلافات بیشتر یہ ہیں کہ بعض آوازوں کے تلفّظ میں خفیف سا فرق ہوتا ہے، اس کے علاوہ بعض آوازوں میں مبادلہ اور مفردات میں قابلِ اعتناء اختلافات ہوتے ہیں ۔ صرفی صیغوں کے (Morphological) اختلافات بحیثیت مجموعی بہت خفیف ہیں .

بہت سے محقّقین پہلے ہی یہ بتا چکے ہیں کہ الگ الگ عوامی بولیوں کے اندر بہت کم یکسانیت ہے ۔ اس چیز کا ہر جگہ مشاہدہ ہو سکتا ہے کہ معیّن آوازوں کے تلفّظ میں اور نحوی صیغوں میں، جو ایک ہی شخص استعمال کرتا ہے، خاصا فرق ہوتا ہے ؛ اس لیے عوامی بولیوں کے متعلق ہماری دستاویزیں تناقضات سے پر ہیں، جو اگرچہ بعض حالتوں میں انہیں قلمبند کرنے والوں کی غفلت اور بے پروائی کا نتیجہ ہیں، تاہم زیادہ تر احوالِ واقعی کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں ۔ اس تناقض کو عوامی بولیوں کے اختلاطِ عظیم کی طرف منسوب کرنا چاہیے، جو تقریباً ان سب میں پایا جاتا ہے.

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ترک قوم کے بہت سے عناصر، جو اب حضری ہو گئے ہیں، ابھی بالکل حال کے زمانے تک بدوی تھے اور ایک بہت وسیع

علاقے میں نقل و حرکت کرتے رہتے تھے ۔ تمام ترکی علاقوں کے مہاجرین کی ایک بڑی تعداد عرصے سے قدیم لسانی نقشے کو ادلتی بدلتی رہی ہے ، خصوصیت کے ساتھ یہ ادل بدل ایشیاے کوچک میں ہوتا رہا ہے ۔ زمانۂ حال ہی میں اناطولیا کو بلقان سے وارد ہونے والے مہاجرین کی ایک بڑی تعداد کو قبول کرنا پڑا ہے ۔ جمہوری حکومت نے جو اِقدامات کیے ہیں ان کا مقصد ملک میں زبان کے اعتبار سے بھی، جہاں تک ممکن ہو، یکسانیت پیدا کرنا ہے اور اس مقصد کو زیادہ تر مدرسوں اور فوجی ملازمت کے ذریعے پورا کیا جا رہا ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ اس سے مقامی بولیاں شکستہ اور تباہ ہوتی جا رہی ہیں۔

تاریخی تطوّر کے بارے میں جو کچھ کہا جا چکا ہے اگر ہم اسے دھیان میں رکھیں تو عوامی بولیوں کا موجودہ خلط ملط طبعی اور قدرتی تصوّر کیا جا سکتا ہے۔

مختلف آوازوں کے متفاوت تلفّظ کو تلفظ کے عدمِ ضبط کی طرف بھی ایک حد تک منسوب کر سکتے ہیں۔ یہ عدمِ ضبط ترکوں کے ساتھ خاص ہے ۔ مخرجِ صوتی اور آلاتِ نطق کے اندازے سے کھولنے اور پھیلانے میں اکثر معتدبہ تفاوت نظر آتا ہے ۔ میں صرف حرفِ ر کے تلفّظ کی مثال دیتا ہوں کہ اسے کاھلی سے اور اختلافِ تلفّظ کے ساتھ نوکِ زبان سے ادا کیا جاتا ہے (قب Bergsträsser، کتابِ مذکور، ص ۲۵۱).

تلفّظ کے حقیقی تفاوت کی مثالوں سے ہمیں اُن اختلافات کو بہت احتیاط سے جدا رکھنا چاہیے جو محض محرّرین کی ناقص طرزِ تحریر سے پیدا ہو گئے ہیں؛ مثلاً ہمیں بعض اوقات ایک ایسی آواز کی، جو بجاے خود یکساں ہے، مختلف کتابت نظر آتی ہے ، جیسے اِ مقبوضہ (ۂ) جیسے بعض دفعہ اُ e یا اَ لکھتے ہیں اور یا خفیف طور پر شفوی ہ جیسے کُبھی — وہ یا ی ہ لکھ دیتے ہیں وغیرہ.

۱۰ ۔ پایانِ سخن.

چونکہ دقیق علمی (scientific) معنی میں بولیوں کی وحدتوں کا ذکر کرنا ناممکن ہے، اس لیے ہمیں بالفعل ان لسانی دستاویزوں کی، جو زیادہ تر صوتی طرز کی ہیں، باقاعدہ ترتیب و تنظیم ہی پر قناعت کرنا چاہیے۔ یہ وہ دستاویزیں ہیں جن میں تحریری زبان سے کوئی فرق نظر آتا ہے اور جو مختلف ترکیبوں (combinations) میں مختلف عوامی بولیوں کی خصوصیات ظاہر کرتی ہیں ۔ مختلف (لسانی) مظاہر کے رقبۂ انتشار کے بارے میں ہماری معلومات بہت کم ہیں ۔ عثمانی زبان بولنے والے علاقے کے نقشے میں صحیح تفصیلات کے اندراج کا کام مستقبل کی منظم تحقیق و تفتیش ہی کے سپرد کرنا پڑے گا۔

چونکہ ہمیں عثمانی ترکی کی تاریخی گرامر کے بارے میں ابھی بہت کم علم ہے، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو حقائق ہمارے مواد کے ذخائر مہیا کرتے ہیں انھیں، وقت اور زمانے کے مسائل چھیڑے بغیر، یک جا اور مرتّب کر لیا جائے.

[اس کے بعد مقالہ نگار نے عثمانی ترکی بولیوں کے دقائق سے بحث کی ہے جو ترکی نہ جاننے والوں کے لیے غیر مفید ہے اور ترکی حرکات و اصوات کو اردو میں صحت کے ساتھ ادا کرنا بھی سخت دشوار ہے، اس لیے اس حصے کا ترجمہ نہیں کیا گیا ۔ ادارہ].

(کوالسکی T. Kowalski)

iii ۔ عثمانی ترکی ادب.

وہ ادب جسے اب عموماً عثمانی ادب کے نام سے

تعبیر کیا جاتا ہے درا صل اوغوز ترکوں کا ادب ہے جو سلجوقی عہد میں ایشیاے کوچک میں آباد ہوے اور بعد ازآں عثمانی سلاطین کے زمانے میں روم ایلی میں آ بسے، جہاں انھوں نے ایک زبردست سلطنت کی بنیاد رکھی۔ یہ ادب، جو سلجوقیوں کے وقت سے لے کر آج تک مسلسل ارتقاء کی منزلیں طے کرتا رہا ہے، اور بھی زیادہ قدیم لہجوں (مقامی بولیوں) کے ادب پر مبنی ہے اور اپنی نشو و نما کے سب ادوار میں ان لہجوں سے اس کا تعلق باقی رہا ہے۔ سولھویں صدی سے بالخصوص یہ ادب سب ترکی ادبوں میں زیادہ اہم اور ان کی سب سے زیادہ پُر برگ و بار شاخ بن گیا ہے اور دوسری ترکی بولیوں کے ادب پر اثر انداز ہوتا رہا ہے۔ یہاں ہم اس ادب کے عمومی ارتقاء کا محض ایک خاکہ پیش کریں گے اور اس کے بڑے بڑے اصناف اور ان کے متعلق اہمّ شخصیتوں کا ذکر کریں گے۔ ہم نہ صرف کلاسیکی ادب (ادب رفیع) سے ہی بحث کریں گے، جو اعلٰی طبقات تک محدود تھا، بلکہ عوام کے ادب، 'شاعر گویّوں' ('سازشاعرلری') اور مختلف صوفی فرقوں کے ادیبوں کا بھی — ان کی عام خصوصیتوں کو ملحوظ رکھتے ہوے — ذکر کریں گے۔ ہمیں ان نکات پر زیادہ تفصیل سے گفتگو کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے جن کا اب تک قابلِ اطمینان طریقے سے مطالعہ نہیں کیا گیا یا جن کے بارے میں ابھی تک دنیاے علم کو بخوبی واقفیت نہیں ہے۔ جہاں تک اس ادب کے زیادہ معروف پہلوؤں کا تعلق ہے ان کے بارے میں ہم زیادہ تفصیل میں نہیں گئے بلکہ صرف اجمالی اور غیر تحلیلی بیان پر اکتفاء کیا ہے، مثلاً تیرھویں اور چودھویں صدی کے ادب کو لیجیے، جو اس ادب کا سب سے کم معروف دور ہے، اس کا ذکر بہ نسبت دیگر صدیوں کے ہم نے زیادہ تفصیل سے کیا ہے۔ غیر معروف نکات کو زیادہ تفصیل سے واضح کرنے کے لیے اس طریق کا اختیار کرنا ضروری تھا۔ اس مختصر اور مجمل تبصرے میں اس چیز کو غیر متناسب تصور نہیں کرنا چاہیے.

ہم عثمانی ادب کو تین بڑے ادوار میں تقسیم کرتے ہیں جو تاریخ ترکیہ کے عام تطور سے مطابقت رکھتے ہیں:

(ا) اسلامی ادب، تیرھویں صدی سے لے کر انیسویں صدی کے وسط، یعنی ''تنظیمات'' [رَکّ بآں] کے زمانے تک.

(ب) ''یورپی'' ادب، ''تنظیمات'' کے زمانے سے لیکر قوم پرست تحریک کے زور پکڑنے تک.

(ج) قومی ادب، جو قوم پرست تحریک سے ظہور میں آیا.

ان تینوں ادوار کا جائزہ ہم ترتیب زمانی کے لحاظ سے لیں گے، تا کہ بے قاعدہ تفریق و تمیز سے بچ سکیں.

۱ - اسلامی ترکی ادب.

تیرھویں صدی.

گیارھویں صدی میں سلجوقی قبضے کے بعد اناطولیا رفتہ رفتہ ترکیت اختیار کرتا گیا اور یہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اس کے باوجود تیرھویں صدی میں ایشیاے کوچک کے شہروں اور دیہات میں یہودی اور ارمنی کافی تعداد میں موجود تھے اور آبادی کا معتدبہ حصہ ان سے تشکیل ہوتا تھا (Pauthier: *Le Livre de Marco Polo*، پیرس ۱۸۶۵ء، ص ۳۳ تا ۳۹)۔ جو ترک ایشیاے کوچک میں آ کر آباد ہوے ان میں سے بعض ترکی اقوام کی کسی ایک خاص شاخ سے تھے تو بعض کسی دوسری سے، لیکن چونکہ اکثریت اوغوز کی تھی اس لیے اس ادبی

زبان کی بنیاد جو ایشیاے کوچک میں بنی اوغوز بولی ہی پر قائم ہوئی۔ یہ اوغوز بولی، جو دیگر ترکی بولیوں سے دسویں صدی سے کافی پہلے علیحدہ ہو چکی تھی، اس وقت بھی ایک پُرمایہ عوامی ادب کی مالک تھی؛ چنانچہ غزنوی عہد میں اوغوز نظموں کی موجودگی کا ہمیں علم ہے (کوپرولو زادہ محمد فؤاد: غزنوی دورندہ تورک شعری، ادبیات فاکولتہ سی مجموعہ سی، ج ۷، شمارہ ۲: ص ۸۱ تا ۸۳)۔

وہ اوغوز جو ایشیاے کوچک میں آباد ہوے اپنے ساتھ یہ سب ادبی روایات لے کر آئے تھے، لیکن اس کے علاوہ دوسری ترکی بولیوں کے ادبی آثار بھی مختلف وجوہ کی بنا پر اس ملک میں آ گئے (اس کے بارے میں قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد: تورک ادبیاتندہ ایلک متصوفلر، قسطنطینیہ ۱۹۱۹ء)۔

ان سب اثرات کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوامی ادب کے پہلو بہ پہلو ایشیاے کوچک میں ترکی تحریری ادب بھی بتدریج پروان چڑھتا گیا۔ یہ ہمیں تحقیقی طور پر معلوم نہیں کہ آیا اس ادب کا آغاز تیرھویں صدی سے پہلے ہو چکا تھا یا نہیں، یہ ہمیں البتہ معلوم ہے کہ ایشیاے کوچک کے سلجوقوں کے زمانے سے بارھویں صدی میں اسلامی ثقافت نے بڑے شہروں میں گھر کر لیا تھا۔ پھر جب سلجوقیوں نے دانشمندیوں کا قلع قمع کر دیا اور صلیبی مجاہدین کو بھی ٹھکانے لگا دیا، تو علم اور ادب نے ایشیاے کوچک میں معتدبہ ترقی کی۔ اس علمی و ادبی تحریک کے بعض آثار عربی میں لکھے گئے، لیکن زیادہ تر فارسی میں قلمبند ہوے؛ اس لیے ہمارے لیے اس میں شبہ کی گنجایش نہیں رہتی کہ ادبی زبان کا مرتبہ حاصل کرنے کے لیے اناطولی ترکی کو عربی اور فارسی سے عرصے تک مقابلہ کرنا پڑا ہوگا۔ عربی کا غلبہ تو صاف ظاہر ہے، یہ زبانِ دین اور زبانِ مدارس (یعنی ذریعۂ تعلیم) تھی، عبّاسی خلفاء، ایوبیوں اور سلوقوں سے خط و کتابت کے لیے سرکاری زبان عربی ہی تھی، اس صدی اور بعد کی صدیوں میں کتبوں اور وقف ناموں میں بھی یہی زبان مستعمل تھی۔ فارسی کا اثر اس سے بھی زیادہ تھا۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ سلاطین کے حاشیہ نشینوں اور مختلف شہزادوں اور علماء کے حلقوں میں فارسی کا رواج تھا اور فارسی منظومات ہمیشہ وہاں زیرِ مطالعہ رہتے تھے۔ اسی طرح عہدِ مغول کے بعض وقف ناموں میں مغولی کے جملے ملتے ہیں، اگرچہ شاذ و نادر، ان کا رسم خط البتہ اویغوری ہے، اس کے باوجود دفتری معاملات اور سرکاری دستاویزوں میں زیادہ تر عربی زبان ہی رائج تھی۔

ترکی زبان کا استعمال غالباً صرف اس وقت ہوتا تھا جب عوام سے معاملہ پڑتا تھا۔ ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء میں جب قرمان اوغلو محمد بک نے قونیہ پر قبضہ کر لیا تو اس نے حکم دیا کہ دیوانی کاروبار میں صرف ترکی استعمال کی جائے؛ ایک روایت یہ ہے کہ اس نے متعدد پرانے کاتبوں کو مروا دیا (قب سید لقمان: اجمالِ احوالِ آلِ سلجوق: *Seid Locmani ex libro turcico qui Oghuz-:J.J.W. Lagus* Helsingfors هلسنگفورز، *name inseribitur excerpta* ۱۸۵۴ء، ص ۱۳)۔ بقول ابن بی بی ترکی کے سوا کسی اور زبان کا استعمال، نہ صرف دیوان کے کاروبار میں بلکہ نجی زندگی میں بھی، ممنوع قرار دے دیا گیا تھا (سلجوق نامہ، مخطوطۂ ایا صوفیا، شمارہ ۲۸۹۵): مگر ترکی کو اس مختصر عہد حکومت میں جو اہمیت دی گئی اس سے یقیناً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ترکی کو جبھی سے

دوسری زبانوں پر برتری حاصل ہو گئی تھی۔ اگر ہم یہ امور پیشِ نظر رکھیں کہ ایشیاے کوچک کے شرعی محکموں میں ترکی عام طور پر صرف سولھویں صدی سے استعمال ہونا شروع ہوئی اور یہ کہ بغداد میں سترھویں صدی میں بھی دیوانی کے دفاتر (رجسٹروں) میں فارسی مستعمل تھی تو ہم صورتِ حال کو زیادہ اچھی طرح سمجھ سکیں گے۔ بہر حال یہ یقینی ہے کہ ترکی نے سلطنت کے کاروبار میں تیرھویں صدی کے خاتمے سے اہمیت حاصل کرنا شروع کر دی (قب تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، شمارہ ۷، تا ۹۴، ۱۹۲۶ء)۔ اس صدی میں سلجوق دیوان میں خطِ "سیاقۃ" رائج تھا اور ایک اور طریقۂ کتابت بھی موجود تھا جو دواوین ہی سے مخصوص تھا۔ دوسری طرف جو مسوّدات ترکی میں لکھے جاتے تھے ان میں عربی طرز کے مطابق حروفِ علّت کو کبھی حرفوں سے ظاہر نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ محض علاماتِ حرکات کو استعمال کیا جاتا تھا۔ اس سے شاید یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اناطولیا کے ترکوں میں قدیم اویغوری رسم الخط کی روایت بالکل فراموش ہو چکی تھی۔

یہ انھیں سب اسباب کا نتیجہ تھا کہ ہم ترکی ادبی تصانیف کو تیرھویں صدی کے دوران میں ظہور پذیر ہوتے دیکھتے ہیں۔ ان کی بہت ہی قلیل تعداد ہم تک پہنچی ہے۔ وہ تصانیف جو اب ہمارے پاس موجود نہیں، لیکن تاریخی حوالوں کے ذریعے ان کے وجود کا ہمیں علم ہے، یہ ہیں: قصّۂ شیخ صنعان، منظوم، جو ایک گمنام مصنّف نے لکھا؛ صلصال نامہ، نظم و نثر، جو ایک شاعر شیّاد عیسٰی نامی نے لکھا، جس میں صلصال دیو سے حضرت علی کے معرکوں کا حال بیان کیا گیا ہے؛ دانشمند نامہ، مؤلفۂ ۶۴۳ھ / ۱۲۴۵ء از ابن علاء، کاتبِ سلجوق سلطان، جو شہزادۂ ملک عزّالدین کیکاؤس بن غیاث الدین کے حکم سے لکھا گیا۔ سیّد بطّال کی کہانیاں، جن کی نسبت معلوم ہے کہ وہ مصر میں بارھویں صدی میں بھی موجود تھیں، غالباً تیرھویں صدی میں ترکی میں ترجمہ ہوئی ہونگی۔ بطّال نامہ اور دانشمند نامہ کے واقعات ملک دانشمند احمد غازی کی شخصیت کے گرد گھومتے ہیں، ملک وہ نیم مرد (ہیرو) تھا جس نے پہلے سلجوق احتلال کے زمانے میں ایشیاے کوچک میں آ کر دانشمندیہ خاندان کی بنا ڈالی۔ یہ قصے ایشیاے کوچک میں مسلمانوں اور بوزنطیوں کی باہمی جنگ و جدال کا ثمرہ ہیں۔

تیرھویں صدی میں اناطولیا کی سیاسی اور اقتصادی صورتِ حال سے اور خصوصاً اس مادی اور اخلاقی بحران سے جو مغلوں کے ابتدائی حملوں سے پیدا ہوا، ان اطراف میں تصوّف کی اشاعت کو تقویت پہنچی۔ وہ یسوی اور حیدری درویش جو مشرق سے آئے تھے اپنے ہمراہ ایشیاے کوچک میں احمد یسوی اور ان کے مریدوں کی صوفیانہ نظمیں لے کر آئے، جو ترکی زبان میں تھیں۔ عربی اور ایرانی تصوف کے زیرِ اثر ترک صوفیوں کو بھی عوام کی زبان، یعنی ترکی کی جانب رجوع کرنا پڑا، تا کہ اپنے گرد و پیش جتنے بھی زیادہ پیرو ممکن ہوں جمع کر سکیں۔ [افہام و تفہیم ہی کی غرض سے] مولانا جلال الدین رومی نے بھی چند ترکی اشعار لکھے، اگرچہ بہت کم، اور سلطان وِلد نے بھی چند نظمیں ترکی میں کہیں۔ قریب کے زمانے تک سلجوق ادب کے جو آثار معلوم تھے وہ یہی اشعار اور نظمیں تھیں۔ ہم احمد فقیہ قونوی کا ذکر بھی کر سکتے ہیں، جو اس صدی کے شروع میں گذرے ہیں اور جنھوں نے ایک خاصی طویل صوفیانہ مثنوی لکھی، جو اب تک ہمارے پاس

موجود ہے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد : *Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit, Körösi Csoma Archiv*، ج ۲) - اسی طرح ان سے کچھ ھی بعد کے شاعر شیاد حمزہ [رَکّ بان] کا ذکر بھی کیا جا سکتا ھے، جنھیں ھم احمد فقیه کا شاگرد کہہ سکتے ھیں - ان شاعروں نے اپنی نظمیں عروضی بحور میں تالیف کیں اور ایرانی صوفیوں کی تقلید کی، لیکن ایشیاے کوچک میں تحریکِ تصوّف محض ایسی تصانیف تک محدود نہ تھی جن میں کوئی بھی جدّت نہ ھو، بلکہ اس تحریک نے ایک نئی قسم کی شاعری بھی پیدا کر دی، جو خالصۃً ترکی اور ابتکاری تھی، یعنی لوگوں کی زبان میں، مقاطع ھجائی والی (syllabic) بحر(۱) اور ایسے قوالب میں تھی جو عوامی ادب کے لیے مناسب و موزوں تھے - یونس اور ان کے شاگردوں کا اس آخرالذکر قسم کی شعرگوئی کی ایجاد و تشکیل میں بہت بڑا ھاتھ تھا.

اس نوع شاعری کا بزرگ ترین نمایندہ یونس اِمرہ تھا، وہ چودھویں صدی کے آغاز میں بقیدِ حیات تھا - اُس کا فن، درحقیقت اپنے جوھر کے اعتبار سے، عوام کا فن ھے، یعنی اپنی کیفیت میں ترکی ھے - اس میں ایک نوافلاطونی مسلم عنصر کی جھلک نظر آتی ھے، جو مثال کے طور پر مولانا جلال الدین رومی کے متصوّفانہ فلسفے سے قطعاً مختلف نہیں اور اس میں ایک عوامی عنصر بھی نظر آتا ھے، جس سے اس کی زبان، اسلوب، قالب اور سجع کے سے وزن کی تعیین ھوتی ھے - یونس کے اشعار ھی کی بدولت عوام کی زبان میں اور مقبولِ عام مقاطع ھجائی والی (syllabic) بحر میں نظمیں کہنے کی روایت قائم ھو گئی، جس کی قوّت ان ادوار میں بھی برقرار رھی جن میں ایرانی اثر اپنے عروج پر تھا - ان مختلف صحیح العقیدہ اور عام عقیدے کے مخالف فرقوں کے صوفیوں نے، جو ایشیاے کوچک میں اس کے بعد کی صدیوں میں پیدا ھوے، عوامی شاعری یونس ھی کی طرز میں کی، تا کہ عامۃ الناس پر اثر ڈال سکیں، عقائدِ ھمگانی کے مخالف طبقے کے شعراء میں خاص طور پر بیکتاشی، حُروفی اور قزلباش کا ذکر کیا جا سکتا ھے، جنھوں نے یونس کی تقلید بہت کامیابی سے کی.

تیرھویں صدی میں اناطولیا میں ایرانی ادب کے اثر کے ماتحت غیر مذھبی شاعری کا آغاز بھی نظر آتا ھے - اس نوع کی شاعری کو اس تعیُّش کی زندگی اور انتہائی خلیع العذار آزادی سے تقویت پہنچی جو اونچے طبقوں میں عام طور پر پائی جاتی تھی - عہدِ مغول میں یہ تحریک اور بھی قوت پکڑ گئی - اس نے سلجوقیوں کے محلوں میں ایک اس قسم کا شعر معجون پیدا کر دیا جو طبعاً زاھدانہ اور واعظانہ رجحانات سے کلیۃً دور تھا اور ایرانی ادب نے اس میں روح پھونک تھی - اس دبستان کا، جس کے مقاصد محض فنّی تھے، پہلا نمایندہ شاعر خواجہ دِھّانی ھے - ادب کی اس غیرمذھبی شاخ کے نمایندے مشرقی ترکوں میں تو بارھویں صدی میں بھی موجود تھے اور اناطولیا میں غالباً یونس سے پہلے بھی پائے جاتے تھے، اس لیے کہ اس کی نظمیں اعلٰی درجے کی مکمّل اسلوب میں لکھی گئیں

---

(۱) - یعنی ایسی بحروں میں جن کی بنیاد محض مقاطع ھجائی یا اجزاے کلمہ (syllabics) کی ایک معیّنہ تعداد پر ھو، مثلاً ھر مصرعے میں آٹھ یا دس مقاطع ھوں، جس طرح انگریزی وغیرہ میں ھے - مثال کے طور پر یہ چار ترکی مصرعے اسی طرح کی بحر میں ھیں :

قرنفل سن قرارک یوق   غنچۂ گل سن تیمارک یوق
بن سنی چوقدن سورم   سکا بندن خبرک یوق

اور فنّی (اصطلاحی) نقطۂ نظر سے کمال کے ایک بلند مقام تک پہنچ گئی تھیں۔ اس لیے عثمانی ادب کی تاریخ لکھنے والے ترکی اور یورپی مصنّفین غلطی کرتے ہیں کہ وہ غیر مذہبی ترکی شاعری کے نشو کا قدیم ترین زمانہ بایزید یلدرم کے عہد کو قرار دیتے ہیں ۔ دہّانی نے اپنے ولیّ نعمت علاءالدین ثالث کے عہد میں، اس کی فرمایش پر، فارسی میں سلجوقیوں کا ایک شاہنامہ بھی نظم کیا تھا؛ وہ خراسان کا ترکمان تھا ۔ لہجے کے اعتبار سے اس کی زبان میں اناطولیا کی اوغوز بولی کی تمام خصوصیات موجود ہیں ۔ دہّانی کی تصانیف اور مثلاً اس کے ہم عصر سلطان وِلِد کی ترکی تصانیف کے مقابلے سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ وہ اوزانِ عروضی کس قدر کامیابی کے ساتھ استعمال کر سکتا تھا، لیکن اس کی تصانیف میں ہمیں کہیں کسی صوفیانہ اثر کا سراغ نہیں ملتا (قبّ دہّانی پر میرے مقالات حیات شمارہ ۱ اور ۳، ۱ میں)۔

یہ قدرتی بات تھی کہ اس عہد میں اناطولیا کے جمہور اور خانہ بدوش قبائل میں — جیسا کہ اس سے پہلے کی صدیوں میں بھی تھا — ایک عوامی ادب موجود ہو اور عام لوگوں کے اپنے شاعر ہوں، جنھیں قدیم اوغوز، اوزان (ozan) کہتے تھے ۔ یہ عوامی شاعر ہاتھ میں چوگور (Čögür، بھدا سا عود) لیے عوام کی محفلوں میں، خانہ بدوشوں میں اور دیہات کے درمیان پڑے پھرتے تھے ۔ وہ سلجوقیوں کی فوجوں میں بھی نظر آتے تھے۔ وہ اوغوزی رزمیہ قصّوں (ملاحم) کے مختلف حصّے پڑھتے اور گاتے تھے، مثلاً حکایاتِ دِدِہ قورقود ۔ عوامی ادب کے ان آثار کو عادۃً وزنِ شعبی میں اور ایسے روایتی قالبوں میں ڈھالا جاتا تھا جو بہت قدیم زمانے سے چلے آتے تھے ۔ بعض اوقات ان قالبوں کے ناموں سے ان کا نسلی مبدأ ظاہر ہوتا ہے، مثلاً 'تورکو' [ترکی بان]، 'ترکمانی'، 'وارساغی'؛ بعض دیگر قوالب، مثلاً قوشمہ، دیِشی، قیاباشی کے ناموں سے ان کی عوامی نوعیت کا اظہار ہوتا ہے، یا یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے ساتھ ہمیشہ ساز پر کوئی نہ کوئی نغمہ بجایا جاتا تھا ۔ یہ عوامی شاعر معمولاً قدیم ترکی ساز 'قوبوز' استعمال کرتے تھے۔

چودھویں صدی ۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جو ادبی تطوّر تیرھویں صدی میں شروع ہوا وہ چودھویں صدی میں بھی انھیں طریقوں پر جاری رہا ۔ ایشیاے کوچک کی سیاسی تقسیم کے باوجود مُسلم اور ترکی تہذیب و تمدن ترقّی کرتا رہا اور ارمنیوں اور یونانیوں کا تمدن تنزل پاتا رہا ۔ عثمانی ریاست، جو اناطولیا کے مغربی سرے میں قائم ہوئی تھی، بحیرۂ مرمرہ کے ساحل تک پہنچ گئی؛ اس صدی کے خاتمے کے قریب اس نے اناطولیا کے ایک بڑے حصے کو پورے طور پر اپنے زیرنگیں کر لیا اور ایک بار پھر ترکوں کی وحدت کو قائم کر دیا؛ بوزنطی سلطنت پر، سربوں اور بلغاروں پر اور آخرکار نیقوپولیس Nicopolis کے میدان میں یوروپ کی متّحدہ فوجوں پر فتح حاصل کر کے اس نے ایک عظیم الشّان اور زبردست سلطنت کی شکل اختیار کر لی۔

ایشیاے کوچک کے متعدد بیک (حاکم) نہ تو عربی تہذیب سے آشنا تھے، نہ ایرانی تہذیب سے؛ یہی وجہ تھی کہ عوام کی زبان کو اہمیّت حاصل ہو گئی، ترکی زبان میں کتابیں تصنیف ہوئیں اور کئی کتابوں کا عربی اور فارسی سے ترکی میں ترجمہ کیا گیا ۔ ابن بطُّوطہ نے ترکمان حاکموں (beys) کے درباروں میں ترکی کی اہمیت اور ترکی نویس شعراء کے متعلق بعض دلچسپ نکتے بیان کیے ہیں۔

یہ ہمیں معلوم ہے کہ چودھویں صدی میں مختلف مرکزوں، مثلاً قونیہ، نگیدہ، لاذقیہ، قسطمونی، سنوب، سیواس، قیر شہری، بروسہ اور ازنیق میں ترکی کتابیں لکھی گئیں [مگر] اس زمانے کے بہت سے آثارِ علمی ضائع ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف شعراء کے تذکرے، جو سولھویں صدی میں وجود میں آنے لگے، اس قدیم زمانے کے بارے میں بہت کم معلومات مہیا کرتے ہیں اور جو کچھ معلومات وہ مہیا کرتے ہیں وہ زیادہ‌تر غیر صحیح ہیں۔ ان ماخذ سے جو اطلاعات ہم فراہم کر سکے ہیں ان سے ذیل کی تصانیف کا پتا چلتا ہے [جو مختلف خانوادوں کے حکمرانوں کے زمانے میں لکھی گئیں]:

۱۔ اینانج اوغلی، جنھوں نے دِنکزلی اور لاذقیہ کے علاقے میں (۱۲۷۷؟ تا ۱۳۶۸ء) حکومت کی، (ا) تفسیر بر سورۂ فاتحۃ، نامعلوم مصنّف کے قلم سے (محفوظ در جامعۂ استانبول) اور سورۂ اخلاص کی تفسیر (مخطوطہ انقرہ میں) غالباً اسی مصنف کی تصنیف، جو مراد ارسلان بک ابن اینانج (م قبل ۷۶۳ھ) کی فرمایش پر لکھی گئی۔ اس خاندان کے ''مولویہ'' سے تعلقات تھے، چنانچہ مصنّف تفسیر مولانا جلال‌الدین رومی کا ذکر بہت تعظیم سے کرتا ہے۔ ہم ایک شاعر مُعرّف لاذقی کو بھی جانتے ہیں، جو اس صدی میں لاذقیہ میں رہتا تھا (ایلک مُتصوّفلر، ص ۲۶۳) اور نقیب اوغلی، قصۂ [امام] حسنؓ و حسینؓ منظوم کا مصنّف (ملّت کتب خانہ سی، شمارہ ۱۵۱۸) بھی غالباً اسی شہر کا باشندہ تھا۔ میرا خیال ہے کہ نقیب اوغلی تاج الدین، جس کا ذکر افلاکی نے (*Les Saints des Derviches tourneurs*، ترجمۂ Huart، ۲ : ۳۲۹) چلبی عارف (م ۷۱۹ھ) کے معاصر کی حیثیت سے کیا ہے، بھی شخص تھا۔

۲۔ آیدین اوغلی (۱۳۰۷ تا ۱۳۴۰ء)۔

بروسہ کی اولو جامع کے کتب خانے میں (شمارہ ۲۱) ایک ناقص الاول نسخہ قصصِ اولیاء کا ہے۔ ایک مکمل مخطوطے سے، جسے حال میں 'معارف وکالتی' نے حاصل کیا ہے، ہمیں اب یہ پتا چلا ہے کہ یہ کتاب آیدین اوغلی محمد بک (۷۰۷ تا ۷۳۴ھ) کے لیے عربی سے ترجمہ کی گئی تھی۔ مصنّف کا نام معلوم نہیں۔ ایک اور کتاب کلیلہ و دمنہ ہے، جسے مسعود نامی ایک مصنف نے محمد بک کے مشہور بیٹے اومور بک (Umur Bey) کے لیے ترکی کا لباس پہنایا تھا۔ اس کا سنۂ تالیف ۷۴۳ھ سے قبل ہے (کتب خانۂ باڈلی (Bodleian) کے ترکی مخطوطات میں اس کا ایک نسخہ، Marsh ۱۸۰، موجود ہے؛ ایک اور نسخہ لالہ لی کتاب خانے میں ہے، شمارہ ۱۸۹۷)۔

۳۔ منتشہ اوغلی (۱۳۰۰ تا ۱۴۲۵ء)۔

فان ہامر کے نشریہ (*Falknerklee*) کی بدولت ہمیں ایک بازنامہ کا علم ہے جسے محمد بن محمد برجینی نے محمد بک (وسط صدۂ چہاردہم) کے لیے فارسی سے ترجمہ کیا تھا۔ حاجی خلیفہ ذکر کرتا ہے کہ محمد بن محمود شیروانی نے الیاس بن محمد بک کے لیے عربی میں ایک کتاب الیاسیہ کے نام سے تصنیف کی، جس کا بعد میں الیاس بک کے حکم سے اسی نے ترکی میں ترجمہ کیا؛ حاجی خلیفہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اس کی زبان کرخت ہے۔

۴۔ گرمیان اوغلی (۱۳۰۰ تا ۱۳۲۸ء)۔

یہ ضبطِ تحریر میں آ چکا ہے کہ سلیمان شاہ بن محمد بک (۷۷۰ تا ۷۹۰ھ) کے لیے، جو اس خاندان سے تھا، قابوس نامہ اور مرزبان نامہ کا ترکی میں ترجمہ ہوا تھا، لیکن اس ترجمے کے کسی مخطوطے کے وجود کا علم نہیں (قب احمد توحید :

گرمیان بکلری، *T.O.E.M.* یعنی تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، شمارہ ۸)۔ شیخ اوغلی اپنی عظیم الشان مثنوی خورشید نامہ کے مقدمے میں اس کا ذکر استطراداً کرتا ہے۔

۵ ۔ حمید اوغلی (۱۳۰۰ تا ۱۳۹۰ء)۔

انقرہ کے کتبخانے میں ایک مخطوطہ شمارہ ۳۲/۵ ہے، جس کے مصنف کا نام معلوم نہیں اور جس میں سورۃ الملک (٦۷) کی تفسیر ہے، جو ایک اناطولی امیر خضر بن گوول بکی کے حکم سے لکھی گئی تھی۔ ہماری دانست میں یہ خضر بک دندار بک کا بیٹا تھا، جو خانوادۂ حمید اوغلی میں سے تھا اور جہین اغربدر (اغریدرگولو) کے علاقے میں حکومت کرتا تھا اور اس دندار بک کا لقب شاید گوول بکی تھا۔

٦ ۔ عثمان اوغلی (دولت عثمانیہ)۔

انقرہ کے ایک مصنف مصطفی بن محمد نے اورخان کے سب سے بڑے بیٹے سلیمان پاشا کے لیے سورۃ الملک کی تفسیر لکھی تھی، جس کا ایک مخطوطہ کتب خانۂ عام بایزید میں ہے۔ بورسہ لی طاہر بک (عثمانلی مؤلفلری، ۲ : ۱۳) کہتا ہے کہ اسی کتب خانے میں ایک اور ترکی کتاب اسی مصنف کی جلوۃ الناصحین کے نام سے موجود ہے۔ ان کے علاوہ ہم ایک دانشمند نامہ کا بھی ذکر کر سکتے ہیں، جو قلعۂ توقات کے حاکم عارف علی نے ۷٦۲ھ / ۱۳٦۱ء میں سلطان مراد اول کی فرمایش پر دوبارہ لکھا تھا۔ اسی طرح کلیلہ و دمنہ کے ایک منظوم ترجمے کا بھی ذکر کرنا چاہیے جس کا مصنف گمنام ہے اور جو مراد اول ہی کے نام پر لکھا گیا (Pertsch: *Die türkischen Handschriften .... zu Gotha*، ص ۱٦۸)۔

ان تصانیف کے ماسوا ہمارے پاس کئی دیگر تصانیف ہیں، جو اس صدی میں ایشیائے کوچک کے مختلف حصوں میں تحریر ہوئیں:

طبری کا ایک ترجمہ مؤرخہ ۷۱۰ھ (Rieu: *Catalogue of the Turkish Mss. of the Brit. Mus.*، ص ۲۲)؛

داستانِ مقتلِ حسینؓ، ایک شاعر شادی یا شاد نامی نے ۷٦۳ھ میں قسطمونی میں تصنیف کی؛

عزالدین اوغلی کی نظم طاؤس، جو سابق الذکر کتاب کے ساتھ ہی مجلد ہے؛

حضرت عمر دستانی، از علی؛

مثنوی مہر و وفا، جو ایک گمنام شخص نے ۷٦۰ھ میں نظم کی؛

مناجات، از خواجہ اوغلی؛

حکم شعریہ، از سنان اوغلی (مخطوطہ میرے ذاتی کتب خانے میں ہے)؛

ایک مثنوی از معاذ اوغلی حسن بک بازاری مشتمل بر غزوات علیؓ اور ایک دیگر مثنوی تصنیفِ علی بعنوان فتح قلعۂ سلاسل (ملت کتب خانہ سی، مخطوطہ شمارہ ۱۰۱۸)؛

عطار کے تذکرۃ الاولیاء کا ترجمہ، جو ایک نامعلوم مصنف نے ۷۳۱ھ میں مرتب کیا اور جس کا ذکر Joseph Thury نے کیا ہے (تورک دیلی یادکارلری، ملی تتبعلر مجموعہ سی، ۳ : ۱۰۷)؛

ایک اور مخطوطہ مشتمل بر ترجمہ تذکرۂ اولیاء، مکتبۂ ملیۂ پیرس (Bibliotheque Nationale) میں ہے (بذیل .Anc. Fonds Turc، شمارہ ۸۷)؛

مناقب الاحرار فی مقالات الاخیار، از احمد بن درویش، خلیفۂ مولانا سنان الدین آقشہری (مخطوطہ کوپرولو کتبخانے میں، شمارہ ۱۱/۲۵۳)؛

مثنوی ورقہ و گلشاہ، جو مولوی یوسف مداح نے ۷۷۰ھ / ۱۳٦۹ء میں سیواس میں لکھی (معہد ترکیات Institute of Turcology میں ہے)؛

مثنوی، از طرسون فقیہ [ارک بان]؛

مثنوی بعنوان حکایتِ کنعان و شمعون، از علی (میرے ذاتی کتب خانے میں ہے)؛

تسہیل، از حاجی پاشا (Pertsch : *Die türk. Handschr. zu Gotha*، ص ۷۹؛ اس کے بہت سے نسخے موجود ہیں)؛

منتخب الشفاء، مصنفۂ اسحاق بن مراد، در ۷۹۰ھ (Pertsch، ص ۹۹)؛

بعض غزلیات از افلاکی، صاحب مناقب (ولد چلبی، سلطان ولد کے ترکی اشعار کے خاتمے پر)؛

شاطبی کا منظوم ترجمہ بعنوان کشف المعانی، جو محمد بن عاشق سلمان اللاذقی نے ۸۰۰ھ میں لکھا، اور قرآن [مجید] کے متعلق ایک اور منظوم تصنیف اسی مصنف کے قلم سے (میرے ذاتی کتب خانے میں ہے)؛

فتوت نامہ، از یحیی بن خلیل (*O. L. Z.*، ۱۹۲۸ء، ص ۱۲)؛

ایک اور فتوت نامہ، مصنفۂ عہدِ یلدرم (میرے ذاتی کتب خانے میں)؛

ترجمۂ منطق الطیر، از گلشہری، در ۷۱۷ھ، اور چند دیگر نظمیں (ایلک متصوفلر، ص ۲۶۸ ببعد)؛

مثنوی سہیل و نوبہار، مصنفۂ ۷۰۱ھ، خواجہ مسعود اور اس کے بھتیجے عزالدین احمد کی تصنیف (طبع J. H. Mordtmann، ہانوور ۱۹۲۳ء)۔

فرہنگ نامۂ سعدی کا ترجمہ، جسے اسی خواجہ محمود (ولد چلبی) نے ۷۵۵ھ میں مرتب کیا (طبع کلیسلی رفعت، استانبول ۱۳۲۳ھ؛ ایک قلمی نسخہ کوپن ہیگن کے کتب خانے میں ہے، قب ان دو مصنفوں کے لیے کوپرولو زادہ محمد فؤاد: تورکیات مجموعہ سی، ۲: ۳۸۱ تا ۳۸۹)۔

سلطنت ممالیک میں بھی چند کتابیں مشرق اور مغربی ترکی کی بولیوں میں لکھی گئی تھیں، مثلاً فتح نامہ، یہ مثنوی ۷۸۹ھ میں طرابلس شام میں ایک شاعر کمال اسماعیل اوغلی نے تصنیف کی، اس کا ایک نسخہ میرے ذاتی کتب خانے میں موجود ہے۔ ہم اس تصنیف کا اس لیے ذکر کرتے ہیں کہ یہ اناطولیا میں بھی مقبولِ عام تھی؛ عاشق چلبی اسے شیخ اوغلی کی طرف اور علی اسے احمد داعی سے منسوب کرتا ہے (قب Gibb : *Hist. Ott. Poetry*، ۱: ۲۵۶)۔

منظومات کے ایک مجموعے بنام مجمع النظائر میں، جسے ایک شاعر عمر بن مزید نے ۸۴۰ھ میں مرتب کیا تھا (دانش گاہ استانبول کے کتب خانے کا منحصر بفرد مخطوطہ) اور جامع النظائر میں، جو ۹۱۸ھ میں حاجی کمال اگردری نے تالیف کی اور بعض دیگر مجموعوں میں ہمیں اس صدی کے بہت سے شاعروں اور کتابوں کے نام ملتے ہیں (ان کتابوں اور ان کے مراجع کے بارے میں، جو ان میں مذکور ہیں، قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد: ملی ادبیاتک ایلک مبشرلری، ۱۹۲۸ء، ص ۶۰ تا ۶۲)۔

سلجوق سلاطین کی جگہ، جو ایرانی تہذیب و تمدن سے بہت متاثر تھے، جب سیدھے سادے ترکمان بیکوں (حاکموں) نے لے لی، جو صرف اپنی مادری زبان جانتے تھے، تو انھوں نے لوگوں کو بہت ترغیب دی کہ ترکی زبان کو علم اور فن (آرٹ) کی زبانِ تحصیل کی حیثیت سے استعمال کریں۔ بہت سے اربابِ علم، شیوخ اور شعراء نے ترکمان بیکوں (حاکموں) اور ان کی ریاستوں کے سر برآوردہ لوگوں کی، جو ان بیکوں ہی کی طرح خود بھی ثقافت سے عاری تھے، خوشنودی حاصل کرنے کی غرض سے ترکی میں کتابیں لکھنے اور عربی اور فارسی سے ترکی زبان میں ترجمہ کرنے کی کوشش کی۔ امراء خود بھی ان مذہبی اور ادبی تصانیف

کے ترجمے کی فرمایش کیا کرتے جو انھیں دلچسپ معلوم ہوتیں؛ چنانچہ تفاسیر، کُتُبِ دینیہ، کتبِ تصوف، اخبارِ اولیاء، طب، صید و شکار اور تاریخِ اسلام کی کتابوں اور فی الجملہ اُن سب اہم کتبِ درسیہ کے، جو مدارس میں قدر و منزلت کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں، ترکی ترجمے تیار ہونے لگے۔ تحریکِ تصوف اور خصوصاً تصوفِ مولویہ کی وجہ سے، جو امراء کے محلات پر مسلّط تھا، ہمیں ان تمام تصانیف میں مولانائے روم اور کسی حد تک سلطان ولد کا اثر نظر آتا ہے۔ بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ منظوم تصانیف میں یہ اثر سب سے زیادہ قوی اور نمایاں ہے اور یہ کہ اس عہد کے بہت سے شعراء خود مولویہ میں سے تھے۔

منثور ادب تو اس زمانے میں اکثر کتبِ ارشاد و تربیت (didactic) ہی تک محدود رہا، لیکن اس عہد میں ادبِ منظوم نے غیر معمولی ترقی کی؛ سب اقسام کی تصانیف، مقبولِ عام قصوں سے لے کر، جو مخلوط مذہبی-حماسی نوعیت کے تھے، خالص فنی نصب العین کی حامل کتابیں تک لکھی گئیں۔ مذہبی-حماسی قصوں کا ارتقاء اس عہد میں معتدبہ حد تک ہوا اور ان میں ایسی عام پسند تصانیف شامل ہیں جن میں غزواتِ نبیؐ اور آپ کے معجزات کا عموماً اور [حضرت] علیؓ کے کارناموں کا خصوصاً ذکر ہے۔ یہ تصانیف مثنوی کے قالب میں ڈھالی گئی ہیں۔ ان کا اسلوب بہت سلیس اور بحر [وزن ہے یعنی] فاعِلاتن، فاعلاتن، فاعلن۔ بطلِ قصہ (ہیرو) کا تاریخی کردار عادۃً اساطیری پردے میں غائب ہو جاتا ہے؛ خارقِ عادت واقعات، دیو، جن، سحر اور اعجاز کے عناصر تصنیف کو غریب الشکل نوعیت کی چیز بنا دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض حماسی قصے، جن میں اسلامی خیالات کا غلبہ ہے، [حضرت] حمزہؓ کی شخصیت کے گرد گھومتے ہیں۔ ابن تیمیہ تیرھویں صدی کے آخر کے زمانے میں شامی ترکمانوں میں ایک حمزہ نامہ کے وجود کا ذکر کرتا ہے (منہاج السنۃ، ۴ : ۲۰۱؛ اسلامی ادب میں حمزہ نامہ کے مقام پر قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد : تورکیات مجموعہ سی، ۱ : ۹)۔ قصوں کا ایک تیسرا دور ابومسلم سے متعلق ہے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد : تورکیہ تاریخی، ۱ : ۳۶)۔ بہادروں کے ان قصوں میں جن میں اسلام کا اثر قوی ہے ہم بطال نامہ اور دانشمند نامہ کو بھی شامل کر سکتے ہیں۔

اس صدی کی متعدد تصانیف میں، جو اسلامی خیالات پر مبنی ہیں، کتبِ سِیَر، یعنی ان تصانیف کا جو [حضرت] فاطمہؓ، [حضرت امام] حسنؓ، حسینؓ اور واقعاتِ کربلا سے متعلق ہیں، نیز مولدوں کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ ایسی کتابیں جو رسول اللہؐ اور اہلِ بیت کے بارے میں تھیں، اس اسلامی ماحول میں بہت مقبول تھیں۔ مملوکوں اور مصر کے امراء کے محلوں میں ایسے لوگ موجود رہتے تھے جو سیرت خواں تھے، یعنی انھیں سیر کی کتابیں پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔ ان میں سے ایک ضریر ارزرومی تھا جو واقدی کی فتوح الشام کا مترجم اور ترکی میں ایک کتابِ سیر کا مصنف ہے، جو نثر اور نظم دونوں میں تھی اور چودھویں صدی کے نصفِ آخر میں لکھی گئی (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد : فضولی، قسطنطنیہ ۱۹۲۴ء، ص ۹؛ عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۱۳۶؛ ریو Rieu : Turkish MSS.، ص ۳۸)۔ اس کتاب کی زبان آذری بولی کے ابتدائی دور کی ہے — یعنی اس زمانے کی جب یہ مشرقی اوغوز بولی اناطولیا کی مغربی

اوغوز بولی سے پوری طرح علٰحدہ نہیں ہوئی تھی — لیکن مصنف اناطولیا میں اتنا مشہور ہے کہ ہم اس کا ذکر یہاں کر سکتے ہیں ۔ اس قسم کی تصانیف کی زبان سہل ہوتی تھی جسے لوگ آسانی سے سمجھ سکتے اور پسند کرتے تھے ۔ مصنّفین اکثر اپنے نام کا ذکر کرنا غیر ضروری سمجھتے تھے ۔

چودھویں صدی سے ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے شعراء کی تعداد بڑھنا شروع ہوئی جو محض فنی مقاصد کے پیشِ نظر شعر لکھتے تھے اور کلاسیکی فارسی ادب کی تقلید کرتے تھے۔ ان میں سب سے پہلے شیخ احمد گُلشہری، باشندۂ قیرشہری کا ذکر کرنا لازم ہے، نہ صرف اس لیے کہ اس کے کلام میں فنی خوبی اور مہارت کے آثار ہیں، بلکہ زمانے کے اعتبار سے مقدم ہونے کے باعث بھی ۔ اس نے ترکی زبان میں منطق الطیر عطّار کو منتقل کیا اور مختلف ماخذ، خصوصاً مثنوی مولانا رومی، سے اخذ کردہ کہانیوں اور اپنے زمانے سے متعلق بعض دیگر افکار و خیالات کے اضافے سے اسے مزید پھیلایا ۔ اس کی چند متفرق نظمیں بھی ہمارے پاس موجود ہیں ۔ اگرچہ وہ صوفی تھا تاہم اس کے ادبی مقاصد محض فنی تھے ۔ اس کی مثنوی کراماتِ اخی اِوران، جسے قریب کے زمانے میں F. Taeschner نے طبع کیا تھا (Ein Mesnevi Gül-chehris auf Achi Evran، ۱۹۳۰ء)، اس کی زندگی سے متعلق کچھ معلومات بہم پہنچاتی ہے، مگر کوئی ادبی قیمت نہیں رکھتی۔ اس عظیم شاعر کی شہرت سولھویں صدی کے آغاز تک قائم رہی، لیکن چودھویں صدی کے بعد لوگوں نے ”تحول شعراء“ میں اس کا نام شامل کرنا چھوڑ دیا ۔ ہمارے ’تذکروں‘ میں اس کا نام نہیں ملتا (اس کی تصنیف کے دو قلمی نسخے متحفِ آثارِ قدیمۂ استانبول کے کتب خانے میں موجود ہیں) ۔ شہر قیرشہری نے خواجہ گُلشہری کے علاوہ اور بھی مصنف پیدا کیے اور بظاہر یہ شہر تہذیب و تمدن کا اہم مرکز تھا۔ اسی شہر نے مشہور و معروف صوفی شاعر عاشق پاشا (م ۷۳۷ھ) بھی پیدا کیا ۔ اس کے غریب‌نامہ نے، جو ۷۳۰ھ میں لکھا گیا، شروع ہی سے ایشیائے کوچک میں بڑی اہمیت حاصل کر لی اور اس کے کئی قلمی نسخے موجود ہیں ۔ ہمارے تذکروں اور ہماری تاریخوں میں عاشق پاشا کو بلند پایہ صوفی دکھایا گیا ہے، لیکن شاعر ہونے کی حیثیت سے وہ محض مولانا رومی اور سلطان وِلد کا مقلّد ہے ۔ اس کی تصنیف ادب آموز قسم کی ہے ۔ وہ گُلشہری سے بہت کم‌تر درجے کا شاعر ہے ۔ عاشق پاشا کی لکھی ہوئی چند متفرق الٰہیاں (ilāhis) بھی پائی جاتی ہیں، جو وزنِ وتدی (syllabic metre، ’ہجہ وزنی‘) کی قسم سے ہیں، لیکن غنائی خوبی میں وہ یونس اِمرہ کے اشعار کی گرد کو بھی نہیں پہنچتیں (عاشق پاشا کے خاندان کے لیے قب عالی بک : تاریخ عاشق پاشا زادہ؛ اس اثر و رسوخ کے بارے میں، جو ولی کی حیثیت سے اسے زمانۂ حال تک حاصل رہا قب مقالہ از V. Gordlewski : Comptes rendus de l'Académie des Sciences de U.R.S.S.، ۱۹۲۷ء، ج ۱ : ص ۲۵ تا ۲۸؛ عاشق پاشا کی زبان کے متعلق دیکھیے براکلمان کی تحقیق در Z. D. M. G.، ۱۹۱۹ء، ج ۷۳ : ص ۱ تا ۲۹) ۔

یونس اِمرہ کا ادبی اثر عاشق پاشا کی صوفیانہ نظموں تک ہی محدود نہیں ہے ۔ بہت سے درویشوں نے عوام کی زبان اور اوزانِ وتدی میں الٰہیاں لکھیں ؛ ان میں سب سے زیادہ مشہور سعید اِمرہ اور قایغُوسزُ ابدال ہیں ۔ سعید اِمرہ مشہور و معروف خاجِم سلطان کا شاگرد تھا، جو حاجی بکتاشی ولی کے خلفاء میں سے تھا اور اس کا زمانہ

چودھویں صدی کے اوائل کا زمانہ تھا، لہذا وہ یونس کے ہم عصروں میں سے تھا ۔ سعید امرہ کی ایک اور نظم جو عروضی بحر میں ہے احمد فقیہ کے چرخ نامہ کا 'نظیرہ' (جواب) ہے (سعید امرہ کے بارے میں قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد : حیات، ۱۹۲۷ء، شمارہ ۴۴) ۔ قایغو سز ابدال، بکتاشی درویش ابدال موسی کا خلیفہ تھا ۔ اس کے کلام سے ایک حقیقی غنائی رنگ، گہرا اخلاص اور پاکیزگی منعکس ہوتی ہے اور اسے یونس سے بھی زیادہ زبان پر آزادانہ اور قادرانہ تصرف حاصل ہے ۔ بعد کی صدیوں کی طویل و عریض بکتاشی شاعری کے ارتقاء پر قایغو سز کا بہت گہرا اثر پڑا (ایلک متصوفلر، ص ۳۷۶).

اس صدی کے نصف آخر میں ہم دیکھتے ہیں کہ بہترین صوفیانہ شاعری نسیمی کی تصانیف میں اپنے اوج کمال کو پہنچی ۔ نسیمی مشرق اور مغربی اناطولیا میں یکساں مشہور تھا ۔ بولی کے اعتبار سے اس کا کلام آذری طبقے سے اتصال رکھتا ہے، لیکن چونکہ ایشیاے کوچک میں اسے بہت شہرت حاصل ہے اس بنا پر اسے اسی خطے کے ادب سے متعلق سمجھنا چاہیے ۔ نسیمی، فضل حروفی بانی فرقۂ حروفی کے خلفاے بزرگ میں سے تھا (اس فرقے کی تاریخ کے لیے دیکھیے کوپرولو زادہ محمد فؤاد : اناطولودہ اسلامیت، ادبیات فاکولتہ سی مجموعہ سی، ۶/۲ : ۲۶۳ : خود اس فرقے کے لیے قب مادۂ حروفی) ۔ فرقۂ حروفیہ کے ارتقاء میں، جو انہیں اناطولیا میں میسر ہوا، نسیمی کا بڑا ہاتھ ہے اور ۸۰۷ھ میں حلب میں جیتے جی اس کی کھال کھنچوائی گئی (اس کی تاریخ وفات کے بارے میں، جو سب مآخذ میں غلط بیان کی گئی ہے قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد، در حیات، ۱۹۲۷ء، شمارہ ۲۰) ۔ وہ ایک عظیم المرتبہ شاعر تھا اور اس کی صوفیانہ غزلیں نہایت پر تاثیر ہیں ۔ اس کا اسلوب بیان سیدھا سادہ، لیکن زوردار اور پرآہنگ ہے ۔ بہت کم شعراء سوزانہ عشق کے علم اور اس کی جذباتی تعبیر میں اس شاعر کی برابری کر سکے ہیں، اس کے باوجود وہ شاعرانہ اسلوب کے تمام قواعد و قوانین کی پیروی کرتا ہے اور قدیم قوالب شعر کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرتا ہے ۔ اس کے دیوان میں “تویوغ” بھی ہے، جو ترکی شاعری سے مخصوص ایک قالب ہے اور فارسی ادب اس سے بیگانہ ہے (اس قالب کے لیے قب کوپرولو زدہ محمد فؤاد : تورکیات مجموعہ سی، ۲ : ۲۱۹ تا ۲۳۳).

چودھویں صدی میں بھی رومانوں اور افسانوں کے موضوعات فارسی ادب سے اخذ کیے جاتے تھے، مثلاً کلیلہ و دمنہ [رک بآں] کا منثور ترجمہ از مسعود، جس میں جگہ جگہ اشعار بھی دیے گئے ہیں اور اسی کتاب کا منظوم ترجمہ، جو مراد اول کے لیے کیا گیا ۔ تاہم قصۂ سہیل و نوبہار، جسے مسعود بن احمد اور اس کے بھتیجے عزالدین نے نظم میں لکھا، زیادہ ادبی قدر و قیمت رکھتا ہے ۔ یہ مثنوی کسی ایسے فارسی متن سے ترجمہ ہوئی جس کا فارسی ادب میں کہیں سراغ نہیں ملتا، مگر ہمارے نزدیک یہ محض ترجمہ ہی نہیں بلکہ اصل موضوع میں تصرف کر کے توسیع و تطبیق بھی کی گئی ہے ۔ بجاے [بحرِ رمل] فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلن کے، جو اس عہد کی مثنویوں میں تقریباً ہمیشہ استعمال ہوتی تھی، یہ مثنوی [بحرِ متقارب] فعولن، فعولن، فعولن، فعل میں ہے اور اس میں سر بسر مختلف بحروں کی غزلیں بھی دی گئی ہیں ۔ بوستان کے منتخبات کے ترجمے کی، جو خواجہ مسعود بن احمد نے کیا، ادبی قیمت مقابلۃً بہت کم ہے.

خواجہ مسعود کے بعد شیخ اوغلی مصطفی (مولود ۷۴۱ھ) نے، بحیثیت ایک رومانی شاعر کے، سب سے زیادہ شہرت حاصل کر لی ۔ وہ خواجہ مسعود کے شاگردوں میں سے تھا اور خورشیدنامہ اس نے ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء میں مکمل کیا ۔ یہ شاعر، جو گرمیان کے ایک بااقتدار خاندان سے تھا، پہلے گرمیان کے بک (امیر) سلیمان شاہ کی ملازمت میں 'نشانجی' اور 'دفتر دار' تھا؛ بعد میں وہ سلطان یلدرم کے حاشیہ‌نشینوں میں شامل ہو گیا اور اس کی خدمت میں اس نے اپنے خورشیدنامہ کی ایک ترمیم شدہ صورت پیش کی (اس کے اور اس کے خورشیدنامہ کے بارے میں قب مادۂ شیخ زادہ) ۔ ہمارے پاس شیخ اوغلی کا پورا دیوان موجود نہیں، لیکن اس کی بہت سی نظمیں قدیم مجموعوں میں درج ہیں ۔ اس نے نثر میں بھی ایک تصنیف بعنوان کنزالکبراء چھوڑی ہے ۔ اس نے اسے ۸۰۳ھ میں مکمل کر کے اس کا انتساب پاشا آغا بن خواجہ پاشا کے نام پر کیا، جو اس زمانے کا ایک ذی وجاہت شخص تھا (کنز کا مخطوطۂ وحید کوپرولو زادہ محمد فؤاد کے کتب‌خانے میں ہے) ۔ اس تصنیف کو جگہ جگہ اشعار سے مرصع کیا گیا ہے اور اس میں یوسف مدّاح، خاص، دہّانی، گلشہری، خواجہ مسعود اور الوان چلبی کے قطعات بھی درج ہیں (قب بیان بالا، ان میں خاص ہی ایک ایسا شاعر ہے جس کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں) ۔ یہ ایک قسم کا سیاست‌نامہ ہے اور اس لحاظ سے اس دور کی معاشرتی زندگی کے بارے میں مفید معلومات مہیا کرتا ہے ۔

احمدی [رک بآن] کو، بانتشاے نسیمی، اس دور کا سب سے بڑا شاعر تصور کرنا چاہیے ۔ وہ اسکندر نامہ کا مصنف ہے ۔ یہ تصنیف جو ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء میں مکمل ہوئی، ہمیشہ مشہور رہی ہے اور اس کے کئی قلمی نسخے موجود ہیں ۔ Joseph Thury نے اس کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے (*Török Nyelvemlékek a XIV század végéig*، بوڈاپسٹ ۱۹۰۳ء) اور بعد میں لسانی اعتبار سے براکلمان نے بھی اس کا مطالعہ کیا (.Z. D. M. G، ج ۷۳، i / ۲، ۱۹۱۹ء) ۔ اسکندر نامہ کے مخطوطوں میں بہت اختلافات نظر آتے ہیں ۔ احمدی نے اپنی تصنیف کا موضوع، جو مشرقی اور مغربی [ترکی] ادب میں بہت عام ہے، ایرانی ماخذ سے لیا، لیکن اس نے اس میں ایشیاے کوچک اور بالخصوص عثمانی فرمانرواؤں کی تاریخ سے متعلق ایک طویل فصل کا اضافہ کیا، اس لیے ہم اسے پہلی منظوم ترکی تاریخ کا مصنف قرار دے سکتے ہیں ۔ احمدی کا دیوان فنی نقطۂ نظر سے بلا شبہ زیادہ دلچسپ ہے ۔ ان نظموں میں بعض ایسی ہیں جن کا مواد مقامی دلچسپی کی چیز ہے، مثلاً بروسہ کے شہر کا حال اور اس کے باشندوں کی ہجو ۔ پندرھویں اور سولھویں صدی کی تصانیف میں اس امر کے شواہد موجود ہیں کہ شاعر کو بہت شہرت حاصل تھی اور اس عہد کے کئی شاعروں نے اس کی نظموں پر 'نظیرے' [جواب] لکھے ۔ ہمیں معلوم ہے کہ ان دنوں اس کے اسکندر نامہ کو آذربایجان، خراسان اور ماوراء النہر میں بھی لوگ پڑھتے اور پسند کرتے تھے، نیز یہ کہ شیبانی خان شاعر، خاندانِ شیبانی کا بانی، اس کا بڑا مداح تھا.

اس صدی کی عام تصویر کی تکمیل کے لیے قاضی برہان‌الدین کا ذکر بھی ضروری ہے : اگرچہ اس کی تصانیف میں آذری بولی کی خصوصیات نمایاں ہیں ۔ قاضی برہان‌الدین سالور قبیلے سے اور سیواس کا سلطان تھا، اس کی ہیجانی سیاسی زندگی کی کیفیت سب کو بخوبی معلوم ہے (۷۴۵ھ تا

۸۰۱ھ، قب مادۂ برہان‌الدین)۔ عربی میں فقہ کی اہم کتابوں اور کچھ عربی و فارسی نظموں کے علاوہ اس نے مؤرخ عینی کی روایت کے مطابق ترکی کا ایک دیوان بھی چھوڑا تھا، جس میں غزلیات، رباعیات اور "تُیوغ" تھے۔ اگرچہ اس کی زبان میں شستگی اور صحت مفقود ہے، تاہم برہان‌الدین کی نظموں میں ایک مخصوص اخلاص اور جذبہ پایا جاتا ہے۔

جو کچھ ہم کہہ چکے ہیں اس سے یہ بخوبی عیاں ہے کہ ترکی ادب نے چودھویں صدی میں بہت ترقی کی اور یہ کہ ترکی، زبانِ مذہب (عربی) اور زبانِ ادب (فارسی) کے مقابلے میں، کامیابی کے ساتھ آگے بڑھ رہی تھی۔ ادب فارسی کے مثالی نمونے کے تتبع میں کلاسکی ترکی ادب کی بنیادیں مضبوطی سے قائم ہو گئیں؛ مگر اس کی ترقی ابھی اپنی انتہا کو نہیں پہنچی تھی، اس لیے کہ اس وقت تک سرکاری دستاویزیں مختلف اضلاع میں ابھی فارسی ہی میں لکھی جاتی تھیں۔ کتبوں، قانونی دستاویزوں اور وقف ناموں میں عربی استعمال ہوتی تھی۔ شرعی اور دینی کتابیں بھی اب تک عربی میں اور تصوف کی کتابیں عربی اور فارسی دونوں میں تصنیف ہوتی تھیں۔ تاہم سرکاری معاملات میں اب ترکی کی اہمیت بڑھتی نظر آتی ہے، چنانچہ سلطان مراد اول کے بعض فرامین سے بھی ثابت ہوتا ہے (Kraelitz : تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، ۲۸ : ۲۳۲ ببعد)۔ بہت سے مصنف اور شاعر، اگرچہ وہ یہ مانتے تھے کہ ترکی میں ابھی کافی آب و تاب پیدا نہیں ہوئی، عام رجحان کے زیر اثر ترکی میں لکھنے، یا یہ کہیے کہ ترکی میں ترجمہ کرنے، کی ضرورت محسوس کرنے لگے تھے۔ وہ ایرانی شعراء، مثلاً فردوسی، نظامی، عطار، سعدی، مولانا رومی، سلمان ساوجی اور کمال خجندی کی تقلید اور ان کی تصانیف کا ترجمہ کرنے لگے۔ آہستہ آہستہ ترکی زبان فارسی اور عربی عناصر سے پُر ہو گئی، ان زبانوں کی صرف و نحو سے ترکی زبان میں بعض ایسے قواعد داخل ہو گئے جن کی وجہ سے اس زبان کی آزادی اور فطری حسن متأثر ہوئے بغیر نہ رہا۔ عروض اور اوزانِ شعر بھی فارسی سے مستعار لیے گئے، لیکن ترکی الفاظ اس وقت بھی بڑی حد تک کام میں لائے جاتے تھے اور عربی فارسی کا وہ غلبہ، جو بعد کی صدیوں میں پایا جاتا ہے، اس زمانے تک محسوس نہیں ہوتا۔

پندرھویں صدی۔

اس صدی کے ابتدائی سالوں میں امیر تیمور کے حملے کی وجہ سے کچھ عرصے کے لیے ایشیاے کوچک میں عثمانی سلطنت کی نشو و نما رک گئی، برخلاف اس کے روم ایلی (رومیلیا) میں اس کی وجہ سے ترکی تہذیب و تمدن کو تقویت پہنچی، جہاں اس زمانے میں بہت سے تعلیم یافتہ مسلمان ترکِ وطن کر کے چلے گئے۔

اسلام اور ترکی ثقافت کی ترقی اس پوری صدی میں روز افزوں قوت سے جاری رہی، خصوصاً اس لیے کہ "دیوشرمہ" [رک بآن] کا نفاذ ہوا۔ یہ ترقی روم ایلی میں سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ جنوبی اناطولیا کے ترکیت اختیار کر لینے کے بارے میں ہمارے پاس برتراندون د لا بروکیر Bertrandon de la Broquière (*Le voyage d'Outremer*، نشر Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۰، ۱۰۱) کی شہادت موجود ہے۔ سب سے پہلی تصنیف، جو روم ایلی میں لکھی گئی، [حضرت] فاطمہؓ کا مرثیہ ہے، جو ۸۰۳ھ / ۱۴۰۰ء میں خلیل، ادرنہ (ایڈریانوپل) کی مسجد قرہ بولوت کے امام نے لکھا۔ یہ مرثیہ چودھویں صدی کی اسی نوع کی عوام پسند تصانیف سے کسی طرح بھی مختلف

نہیں ہے (صرف ایک قلمی نسخہ معلوم ہے اور وہ میرے ذاتی کتب خانے میں ہے)۔

اس کے ساتھ ہی ادبی اور سرکاری زبان کی حیثیت سے ترکی کی اہمیت بڑھ گئی۔ گرمیان اوغلی یعقوب ثانی کے وقف کا کتبہ، مؤرخہ ۸۱۴ھ/ ۱۴۱۱ء، اس قسم کا پہلا ترکی کتبہ ہے (خلیل ادہم: تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، ۱ : ۱۹۱)۔ ایک لوحِ مزار کا منظوم ترکی کتبہ، مؤرخہ ۸۴۳ھ/ ۱۴۳۹ء، انقرہ میں موجود ہے، ایک دوسرا مسجّع کتبہ بروسہ میں ہے، جسے شاعر جمالی نے ۸۷۰ھ / ۱۴۶۵، ۱۴۶۶ء میں نظم کیا تھا۔ سلطان محمد ثانی کے عہد کے دورِ اول کی تمام سرکاری دستاویزیں ترکی میں ہیں (احمد رفیق: تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، اشاریہ)، اور یہی حال اسی صدی کے چند فرامین کا بھی ہے، جن میں سے قدیم ترین فرمان کی تاریخِ تحریر ۸۶۰ھ / ۱۴۵۵ء ہے (F. Von Kraelitz: *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache*، ویانا ۱۹۰۲ء)۔ اسی طرح ہمیں ایک تصنیف سے، جسے ۸۲۸ھ / ۱۴۲۵ء میں دولت اوغلی یوسف بالیکسروی نے لکھا تھا، یہ پتا چلتا ہے کہ ترکیہ کے مدارس میں بھی ترکی زبان مستعمل تھی اور ظنِّ غالب ہے کہ چودھویں صدی میں بھی یہی کیفیت تھی۔ دوسری مسلم اور عیسائی سلطنتوں سے سرکاری مراسلت میں اور ان علاقوں میں جہاں غیر ترک قومیں آباد تھیں، دیگر زبانوں کا استعمال جاری رہا۔ مؤرخ کریتوبولس Critoboulos نے سلطان محمد ثانی کے ایک یونانی کاتبِ سِرّ کا ذکر کیا ہے۔

پندرھویں صدی کے نصفِ اول میں تین بڑے شاہی خاندان ایسے تھے جو علماء اور شعراء کی سرپرستی کرتے تھے، یعنی قرمان اوغلی قونیہ میں، جندر اوغلی قسطمونی میں اور عثمانی حکمران ادرنہ اور بروسہ میں۔ اس صدی میں قفّار خوجہ فقیہ قرماتی، حلیمی اور نظامی دربار قرمان اوغلی کے متوسّل تھے۔ نظامی کو احمد پاشا بروسوی کا مدِّ مقابل تصور کیا جا سکتا ہے۔ جندر اوغلی کے دربار میں مؤمن بن مقبل بن سنان سینوبی، طبّی تصنیف بمفتاح النور و خزائن السرور (Bibl. Nat. Anc. Fonds Turc.، شمارہ ۲۰۷) کا مصنف تھا اور ایک نامعلوم الاسم مصنف، جس نے قرآن مجید کی ایک تفسیر بنام جواہر الاصداف لکھی (Cl. Huart: *Un commentaire du Qoran en dialecte turc de Qastamounie*، J. A.، ۱۹۲۱ء، ص ۱۶۱ تا ۲۱۶)، جس کے کئی نسخے موجود ہیں۔ اس تفسیر کی زبان کو قسطمونی بولی تصور کرنا غلط ہے۔ اس خاندان کے ایک بادشاہ اسماعیل بیگ نے، جس کا عہدِ حکومت ۱۴۴۳ سے ۱۴۶۱ء تک رہا، ایک مذہبی کتاب ترکی میں بعنوان حلویاتِ سلطانی لکھی (قبّ ریو Rieu: *Cat. of Turk. MSS.*، ص ۱۱)۔ اسی اسماعیل نے (جس کے بارے میں قبّ ترجمۂ شقائق، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۹) ایک مصنف عمر بن احمد سے اپنے لیے تجوید پر ترکی میں کتاب لکھوائی (مخطوطہ در ملت کتب خانہ سی، استانبول)۔ اس نے کیمیائے سعادت کا ایک ترجمہ بھی تیار کرایا تھا (میرے نجی کتب خانے میں ہے)۔ جندر اوغلی کے درباری حلقے کے شعراء یہ لوگ تھے: محمد سینوبی، درویش ترابی قسطمونی؛ حمدی، خاکی، ثنائی اور داعی اسمعیل بک کے دربار میں تھے (ثنائی اور داعی بعد میں عثمانیوں کے دربار میں رہے)۔ ایک اور کتاب خلاصۃ الطب ترکی میں ہے، جو اسی خاندان کے قاسم بک بن اسفندیار کے نام پر لکھی گئی۔ رستم بیگ بن اسفندیار نے ایک دیوان مرتب کیا تھا۔ سولھویں صدی کے شاعر

شمسی پاشا اور امیری اسی خاندان سے متعلق تھے [جندر اوغلی کے نسب نامے کے لیے دیکھیے زامباور، ص ۱۴۹ ـ ادارہ].

لیکن سب سے زیادہ ادبی ترقی عثمانیوں کی سرپرستی میں ہوئی۔ شعراء، مثلاً احمدی اور احمد داعی نے امیر سلیمان کی مدح میں قصیدے لکھے، اسی امیر کو ایک شخص محمد شیخ مصطفی نے ایک قوس نامہ بھی پیش کیا تھا (Bibl. Nat.، Anc. Fonds Turc.، شمارہ ۱۶۳) اور محمد شاعر کی مثنوی تحفہ نامہ یا عشق نامہ بھی، جو اس شاعر نے ۸۰۰ھ / ۱۳۹۷ء میں شروع کی تھی، امیر سلیمان ہی کے نام پر لکھی گئی، یہ نظم بعض تصرفات کے ساتھ مشرق ترکی زبان کی ایک مثنوی ہما و فرخ سے مقتبس اور چند جالب نظر خصوصیات کی مظہر ہے (Bibl. Nat.، Suppl. Turc.، شمارہ ۶۰۳)۔ اسی طرح ایک اور کتاب جواہرالمعانی علم دین کے متعلق ۸۰۹ھ / ۱۴۰۶ء کی لکھی ہوئی بھی ہمارے پاس موجود ہے، جس کا مصنف خضر بن یعقوب تھا (Bibl. Nat.، Suppl. Turc.، شمارہ ۳۹۹)۔ مندرجۂ ذیل کتابیں بھی اسی عہد کی ہیں: بازیجی صلاح الدین کی مثنوی بنام شمسیہ، جو ۸۱۱ھ / ۱۴۰۸ء میں مکمل ہوئی (قب Fleischer: Cod. Lips.، cclxii)؛ مقالات حاجی بکتاشی ولی کا ایک منظوم ترجمہ، جسے خطیب اوغلی نے ۸۱۲ھ / ۱۴۰۹ء میں مرتب کیا (تورکیات مجموعہ سی، ۲ : ۳۹۳)؛ اور مقدمہ از قطب الدین ازنیقی (م ۸۲۱ھ [۱۴۱۸ء]، قب عثمانلی مؤلفلری، ۱ : ۱۳۳).

ترکی زبان اور ادب کی ترقی میں سب سے زیادہ کام سلطان مراد ثانی نے انجام دیا۔ اس کا دربار علماء اور شعراء نیز ماہرین موسیقی کا مرجع و مقصد تھا؛ مثلاً اسی نے ایک شخص خضر بن عبداللہ سے موسیقی پر ایک رسالہ لکھوایا (اس کا ایک مخطوطہ Bibl. Nat., Anc. Fonds Turc. میں شمارہ ۱۵۰ پر ہے، ایک نسخہ برلین میں بھی ہے)؛ اسی دور کا ایک اور مصنف، جس نے موسیقی پر دو کتابیں لکھیں، احمد اوغلی شکراللہ ہے (قب Albert Lavignac: *Encyclopédie de la musique*، ص ۲۹۷۸)۔ شیخی کے علاوہ اس عہد کے شعراء حسب ذیل ہیں: رومی، حسامی، شمسی، حسان، صفی، ازہری، نجومی، ندیمی، علوی اور ضعیفی۔ یہ نام قدیم‌ترین تذکروں میں موجود ہیں۔ ان کے علاوہ بہت سے ایسے مصنفین اور مترجمین کے نام بھی ملتے ہیں جن کی تصانیف ناپید ہو گئیں، مثلاً شیخ زادہ احمد مصری کی قرق وزیر حکایہ سی [قب مادۂ شیخ زادہ]؛ محمد بن عمرالحلبی کا ترجمۃ الفرج بعد الشدۃ (ریو Rieu: *Cat.*، ص ۲۲۴، وامبیری [illegible]*hosmanische Sprachstud.*، لائیڈن ۱۹۰۱ء)؛ اسی مصنف کا ترجمۂ مناقب امام اعظم (کتب خانہ کوپرولو زادہ محمد فؤاد میں ہے)؛ قابوس نامہ کا ترجمہ، از مرجمک احمد، جو ۸۳۵ھ / ۱۴۳۱ء میں تمام ہوا (Bibl. Nat.، Suppl. Turc.، شمارہ ۵۳۰؛ ریو، ص ۱۱۶؛ Pertsch: *Kat. der türk. Hss. zu Berlin*، ص ۲۷۶)؛ ترجمۂ مرصادالعباد از قاسم بن محمود قرہ حصاری؛ ترجمۂ حیاۃالحیوان از محمد بن سلیمان (نور عثمانیہ، شمارہ ۲۹۹۸-۲۹۹۹)؛ ہدایہ اور وقایہ کے ترجمے، جو ۸۲۸ھ / ۱۴۲۵ء میں دولت اوغلی یوسف نے تیار کیے (متعدد مخطوطات)؛ ترجمۂ گلشن راز از شیخ الوان شیرازی مؤرخۂ ۸۲۹ھ / ۱۴۲۶ء؛ ایک نامعلوم مترجم کا ترجمۂ مثنوی جلال الدین رومی بعنوان مثنوی مرادی، جو ۸۳۰ھ / ۱۴۲۷ء میں مکمل ہوا (مخطوطہ کیمبرج میں ہے)؛ ابن بیطار کی مفردات کا ترجمہ، مترجم کا نام معلوم

تھی (مخطوطہ اُپسالا Upsala میں ہے)؛ قرآن مجید کی ایک ترکی تفسیر، جو متحفِ قونیہ کے کتب خانے میں ہے اور بین السطور ترکی ترجمے کی بھی حامل ہے؛ ایک فرج نامہ، جسے ۸۲۹ھ / ۱۴۲۶ء میں خطیب اوغلی نے پیش کیا (قپو توز ذیات مجموعہ سی، ۲: ۴۸۹ تا ۴۹۶)؛ ایک باماسپ نامہ، جسے موسیٰ عبدی نے ۸۳۳ھ / ۱۴۳۰ء میں فارسی سے ترجمہ کیا؛ رسالہ باہ نامہ، جو موسی بن مسعود نے فارسی سے ترجمہ کیا (کتب خانۂ شہید علی پاشا، شمارہ ۲۸۳)؛ سعدی سبزوزی کا سلیمان نامہ، جو ۳٫۵۰۰ ابیات پر مشتمل ہے، تاریخ ابن کثیر کا ترجمہ (کتب خانۂ داماد ابراہیم پاشا)؛ ایک سلجوق نامہ، ازیازیجی زادہ علی (*Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، طبع ہوتسما Houtsma کی تیسری جلد اس کا ایک حصہ ہے)؛ مناھج الانشاء، از یحیی بن محمد کاتب، جس میں کئی اہم تاریخی دستاویزیں ہیں (Bibl. Nat.، *Suppl. Turc.*، شمارہ ۶۶۰)؛ ترجمۂ تفسیر انفس الجواہر، از ابوالفضل موسی بن حاجی حسین بن عیسی الازنیقی، جو ۸۳۸ھ میں تمام ہوا (*O. L. Z.*، ۱۹۲۷ء، ص ۹)۔ حاجی خلیفہ، ابواللیث کی تفسیر اور عوفی کی جامع الحکایات کے ترجموں کا بھی ذکر کرتا ہے، جو ابن عرب شاہ نے کیے تھے۔ منثور تصنیف اعجب العجاب [کذا] ہے، جسے میاس اوغلی محمود اسکوبی نے ۸۳۱ھ / ۱۴۲۷ء میں سلطان مراد ثانی کے نام سے منتسب کیا تھا (ایک مخطوطہ Bibl. Nat., Anc. Fonds Turc. میں ہے، شمارہ ۱۳)؛ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ترکی ثقافت روم ایلی میں بھی ترقی کرنے لگی تھی۔ لیکن اس عہد کی شاعری کی تاریخ کے بارے میں سب سے اہم تصنیف مجموعۃ النظائر ہے، جو عمر بن مزید نے ۸۴۰ھ / ۱۴۳۶، ۱۴۳۷ء میں لکھا تھا اور جس میں تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں صدی کے تراسی شعراء کا کلام درج ہے۔

تیمور تاش پاشا کے بیٹے اومور بیگ نے بھی، جو مراد ثانی کے اعاظم امراء میں سے تھا، ترکی ادب کی نشو و نما میں بہت سرگرمی اور انہماک کا اظہار کیا۔ بہت سی تصانیف اس کے نام پر لکھی گئیں، مثلاً جوہر نامہ، جسے ۸۳۱ھ / ۱۴۲۸ء میں محمد بن محمود شیروانی نے لکھا (مخطوطہ ڈریسڈن میں ہے) اور اکسیر السعادات کا ترجمہ (مخطوطہ ڈریسڈن میں ہے)۔ اس آخری تصنیف کا مترجم خاص طور پر کہتا ہے کہ اس نے اومور بیگ کی خواہش کے مطابق اس میں تا حدِ امکان زیادہ سے زیادہ ترکی الفاظ استعمال کیے ہیں۔ انفس الجواہر کے ایک قلمی نسخے کے شروع میں، جو بروسہ کی اولو جامع میں ہے، ان کتابوں کی فہرست دی ہے جو اومور بیگ نے بطور وقف دی تھیں اور ان میں بہت سی ترکی تصانیف بھی شامل ہیں۔ ان تمام باتوں سے ظاہر ہے کہ پندرھویں صدی کے نصف اول ہی میں ترکی زبان ثقافت اور علم کی زبان بن چکی تھی اور ایک ایسے ادب کی تخلیق کر چکی تھی جس میں علم و ادب کی وہ تمام شاخیں شامل تھیں جن کے نشو و نما کی طرف اس دور میں توجہ دی جا رہی تھی،

گذشتہ صدیوں کی طرح یہ علمی تحریک و سرگرمی محض کلاسیکی اسلامی تصانیف کے ترجموں تک ہی محدود نہ تھی؛ عوامی ادب میں شامل ہونے کی حیثیت سے اس نظم (مولد) کا ذکر کر سکتے ہیں جو سلیمان چلبی [رک بآں] نے ۸۱۲ھ / ۱۴۰۹ء میں بروسہ میں لکھی اور جو سیرت کی بہترین تصنیف ہے: اس مولد کو صدیوں تک لوگ پڑھتے رہے ہیں اور اس نظم کے، جس میں ترکی ادب کے ایک شاہکار کی تمام صفات

موجود ہیں، ہر صدی میں متعدد 'نظیرے' (جواب) لکھے گئے ہیں۔ نئے صوفی 'طریقوں' کے وجود میں آنے سے صوفیانہ ادب کی اہمیت بڑھتی گئی۔ تصوف کی امہات کتب (گلشنِ راز، مرصاد العباد، فصل الخطاب، تذکرۃ اولیاء) کے ترجموں کے پہلو بہ پہلو صوفیوں کے طرقِ ریاضت اور قواعدِ طریقت پر بھی کئی منثور اور منظوم کتابیں ملتی ہیں، مثلاً کتبِ ذیل: مثنوی ہائے مناجات نامہ، فتوت نامہ، عبرت نامہ، معذرت نامہ انسیت نامہ اور شیخ اشرف بن احمد کی مثنوی حیرت نامہ، یہ نسبۃً سادہ اور بسیط نوعیت کی تصانیف ہیں، جن کی تصنیف میرے نزدیک اس (پندرھویں) صدی کے آغاز سے متعلق ہے (وہ مخطوطے جن کا علم ہے سب میرے نجی کتب خانے میں ہیں) اور یہی حال حاجی بکتاش کے ولایت نامہ کے منظوم ترجمے کا ہے، جو خطیب اوغلی نے کیا۔ اس عہد کے کئی صوفیوں نے یونس امرہ کی طرز میں نظمیں لکھیں۔ ان شعراء میں شاعر مشہور امیر سلطان شامل ہے، جس نے ''امیر سید'' کے مخلص (تخلص) کے ساتھ ''ھجہ وزنی'' میں ''الٰہیان'' لکھیں۔ اس نے حلقۂ ملامیۂ بیرمیہ کے بانی انقرہ کے حاجی بیرم ولی کے ساتھ اس نوع کے شعراء کے ایک سلسلے کی بنیاد رکھی۔ ان میں سے ایک یازیجی صلاح الدین کا بیٹا محمد تھا، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ وہ اپنے مخلص یازیجی اوغلی سے مشہور ہو گیا۔ اس کی شہرت خصوصاً اس کی نظم محمدیہ کی وجہ سے ہے، جو ۸۵۳ھ میں مکمل ہوئی؛ بعد کی صدیوں میں قریم (Crimea) میں اور قازان کے ترکوں اور باشقردوں کے درمیان اس شاعر کے تقدس کا بہت شہرہ ہو گیا (قب اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۸۱۲)۔ اس عظیم الشان نظم کی زبان ذرا ثقیل ہے اور وہ کئی بحروں میں لکھی گئی ہے؛ اس کا موضوع سیر کی کتابوں سے ماخوذ ہے؛ اس میں صوفیانہ اثرات کا بھی کچھ شائبہ ہے، مگر خیالات تمام و کمال اہلِ سنت کی آراء کے مطابق ہیں۔ اس نظم کا ادبی اثر بہت ہی دور رس تھا۔ استانبول اور قازان میں اس کے کئی اڈیشن طبع ہوے اور موجود ہیں نیز (قب ع۔ عزیز اور علی رحیم: تاتار ادبیاتی تاریخی، ج ۱، حصہ ۲: ص ۱۶۶ تا ۱۷۷)۔

اس عہد کے سب سے زیادہ قابلِ ذکر صوفی شعراء میں سے ایک کمال اُمّی ہے۔ وہ خلوتیہ درویشوں میں سے تھا اور اس کی تصانیف اس کے ایک حقیقی شاعر ہونے کی آئینہ دار ہیں؛ اس کے کلام کے حلقۂ اثر کی وسعت میں قازان کے ترک، باشقرد اور اوزبک بھی شامل تھے۔ عبداللہ بن اشرف بن محمد (م ۸۷۴ھ / ۱۴۷۰ء) صوفیہ کے طریقۂ بیرمیہ کی شاخ اشرفیہ کا بانی الملقب بہ اشرف اوغلی بھی ایسا ہی مشہور ہے۔ وہ ایک کتاب مزکی النفوس اور ایک دیوان کا مصنف ہے۔ بڑے بڑے صوفیہ بزرگوں کے ظہور اور نئے نئے صوفی طریقوں کی تاسیس سے ایک باقاعدہ ترکی علم قصصِ اولیاء کی تخلیق ہوئی، جس میں امیر سلطان، اشرف اوغلی اور بعد میں حاجی بکتاش ولی، قیغوسز اور عثمان بابا جیسے بزرگوں کے متعلق روایتوں اور قصوں کے مجموعے شامل تھے۔ علم اجتماعیات کے اعتبار سے یہ ادب بہت بیش قیمت ہے؛ سولھویں صدی سے خصوصاً اس کی فراوانی ہوئی۔

حروفی ادب، نسیمی سے شروع ہوا۔ آگے جن مصنفوں نے جاری رکھا ان میں اس کا شاگرد رفیعی شامل تھا، جس نے ۸۱۲ھ / ۱۴۰۹ء میں اپنا بشارت نامہ لکھا اور فرشتہ اوغلی (م ۸۶۳ھ / ۱۴۵۹ء)، جو ایک عشق نامہ کا مصنف ہے، اور ویرانی بابا۔ حروفی عقائد کی تبلیغ سلطان محمد ثانی کے دربار تک بھی جا پہنچی اور سلطان

بایزید ثانی کے دورِ حکومت میں ان مارق منکرین کو سخت ایذاء اور عقوبت دی گئی۔ باوجود اس کے پندرھویں اور سولھویں صدی میں حروفی شعراء بکثرت موجود تھے: قیصریہ کا تمنّائی، قرہ فریہ کا حسن رومی، حسینی، ینیجۂ واردار کا اصولی، نباتی، طرزی بغدادی، وحدتی بوسنوی، پناہی تبریزی اور محیطی۔ اس خطے میں، جہاں کی بولی آذری تھی، ہمیں حروفیوں میں شاہ اسماعیل صفوی [قب مادۂ خطائی]، لشکری، طفلی اور حبیبی کے نام ملتے ہیں۔ حبیبی بعد میں قسطنطنیہ آ گیا۔

غیرمذہبی ادب کی جانب رخ کریں تو اس کا قدیم ترین نمایندہ احمد داعی ہے۔ یہ شاعر گرمیان اوغلی اور آل عثمان کے درباروں میں رہا۔ بعض ترجموں کے علاوہ ہمارے پاس اس کی تصنیف کردہ ایک عربی، فارسی، ترکی لغات عقود الجواہر بھی موجود ہے۔ شاعر کی حیثیت سے وہ سلمان ساوجی اور کمال خجندی کی طرح کے ایرانی شعراء کا تتبع بہت کامیابی کے ساتھ کرتا ہے، مگر اس نے اپنے زمانے کی شاعری پر کوئی قابل ذکر اثر نہیں ڈالا۔

احمدی اور نسیمی کے بعد اس دور کا سب سے اہم شاعر شیخی تھا۔ وہ قصیدہ گو شاعر تھا اور سلطان محمد اول اور سلطان مراد ثانی اس کے مربی تھے۔ اس کا اصلی نام سنان گرمیانی تھا، لیکن اس کی زندگی کے حالات سے متعلق جو اطلاعات منقول ہیں وہ ایک حد تک متضاد ہیں [قب مادۂ شیخی]۔ اس کی وفات کی تاریخ معلوم نہیں، مگر یہ ضرور ۸۳۲ھ/۱۴۲۹ء کے بعد واقع ہوئی ہوگی۔ وہ دومنلو پنار میں، جو کوتاہیہ کے قریب ہے، دفن ہوا (اولیا چلبی، ج ۹)۔ شیخی کو ایک بڑا شاعر ماننا چاہیے۔ اس نے نظامی کی مثنوی شیرین و خسرو کا جو ترجمہ کیا اس میں ورائے ترجمہ "چیزی دگر" بھی ہے۔ خرنامہ، جو اس نے سلطان مراد ثانی کے نام پر لکھا، ہجو کا ایک شاہکار ہے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد در ینگی مجموعہ، ۱۹۱۷ء، شمارہ ۱۳)۔ اس شاعر کو سولھویں صدی تک اثرِ عظیم حاصل رہا، چنانچہ نجاتی اور خیالی ایسے شاعر اس کا ادب سے ذکر کرتے ہیں، اور وہ بجا طور پر 'شیخ الشعراء' کے لقب کا مستحق ہے۔ مذہبی حلقوں میں بھی اس کی عزت کی جاتی تھی، یہاں تک کہ مصر کے ترکوں میں بھی اس کی تجلیل ہوتی تھی (ابن تغری بردی، طبع پوپر Popper، ۷: ۳۲۳، س ۲۰)۔

شیخی کے بعد ہم بروسہ کے عطائی کا ذکر کر سکتے ہیں، جس کا دیوان ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کا اصلی نام اخی چلبی تھا اور بروسہ میں اس کی لوحِ مزار پر ۸۳۱ھ/۱۴۲۷ء-۱۴۲۸ء تاریخ دی ہے۔ یہ شاعر یقیناً شیخی سے متاثر تھا، لیکن اس کی نظموں میں آہنگ قنوطیت پایا جاتا ہے۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے غزلوں میں امثال کو استعمال کیا۔ صفی مصور اسی عہد کی ایک اور نمایاں شخصیت ہے؛ اس کے دیوان میں سلطان مراد ثانی، وزیر خلیل پاشا اور دیگر امراء و کبراء کی مدح میں قصائد موجود ہیں۔ تراجم نگار سہی نے اس کی زندگی کے کچھ حالات بیان کیے ہیں۔

اسی عہد کے دیگر شعراء یہ ہیں: علوی بروسوی؛ ہمامی ازنیقی، مصنف مثنوی سی نامہ (Bibl. Nat., Anc. Fonds turc.، شمارہ ۳۰۳)، جو خلیل پاشا کے نام پر لکھی گئی ہے؛ گیلی بولی کا احمد رومی؛ بکتاشیوں کا شاعر بابا ندیمی اور گیلی بولی کا ضعیفی، جس نے نظم میں سلطان مراد ثانی کی جنگوں کا حال بیان کیا ہے۔ ہم جمالی کا بھی ذکر کرنا چاہتے ہیں، جس نے اپنی کتابیں سلطان محمد ثانی اور مراد ثانی کے نام پر لکھیں؛ تمام ماخذ میں اس جمالی کو

چودھویں صدی کے شاعر شیخ اوغلی مصطفٰی سے منسوب کر دیا گیا ہے [قب نیز مادۂ شیخ زادہ]۔ جمالی نے ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ء میں مراد ثانی کے لیے ایک مثنوی بنام گلشنِ عشاق، ایک اور بعنوان ہما و ہمایون محمد ثانی کے لیے اور ایک تیسری بنام مفتاح الفرج (*Kat. d. türk.* : Pertsch) *Hss. zu Berlin*، ص ۷۳) نظم کی۔ اس کا ایک منظوم رسالہ بھی بنام الرسالۃ العجیبۃ فی الصنائع و البدائع موجود ہے [جس میں مختلف بحور میں سلطان محمد ثانی کی مدح درج ہے اور ہر قسم کے صنائع و بدائع بکثرت استعمال ہوئے ہیں] (*Cat. of Mss.* : Browne) *in Cambridge*، ۱۹۰۰ء، ص ۸۷)۔ لطیفی اس شاعر کی تعریف کرتا ہے۔ اس نے بروسہ کی کئی عمارتوں کے لیے منظوم کتبے بھی لکھے (تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، شمارہ ۱۰).

سلطان محمد ثانی فاتح اور بایزید ثانی کے عہد کا، جو دونوں خود بھی شاعر تھے، طرۂ امتیاز یہ ہے کہ اس زمانے میں عثمانیوں کی زبان اور ادب کو عظیم الشان ارتقاء حاصل ہوا۔ ایشیاے کوچک میں ترکمانی حکمران خاندانوں کے غائب ہو جانے کے بعد صرف عثمانیوں اور ان کے امراء کے دربار ہی علماء اور شعراء کا ملجا و ماوی رہ گئے تھے۔ ان کی عظیم الشان فتوحات نے عثمانی اثر کو قریم (Crimea) اور جزائرِ بحرِ ایجہ (Aegean) تک پہنچا دیا۔ ان فتوحات کے ساتھ ساتھ ترکی اور اسلامی ثقافت کی اشاعت کے لیے پہلے سے قوی تر تحریک معرضِ عمل تھی۔ عین اس زمانے میں سلطنت کی اقتصادی خوشحالی بہت اونچی سطح پر پہنچ گئی اور سلطان محمد ثانی کی قانون سازی بھی اس زمانے کی ضروریات کے مطابق تھی۔ مدرسوں اور تکیوں نے اور بالخصوص صوفیوں کے فاسد العقیدہ فرقوں، مثلاً بکتاشیوں، نے اسلام کی اشاعت میں بہت مدد پہنچائی اور حکومت کی جانب سے رعایا کی جماعتوں کو اِدھر سے اُدھر منتقل کرتے رہنے سے سلطنت کی سیاسی وحدت کو تقویت پہنچی۔

سلطان محمد ثانی اور اس کے صدرِ اعظم محمود پاشا نے شاعروں اور اربابِ علم کو بیش قرار مرسوم دیے۔ شاعروں اور موسیقی دانوں، مثلاً نجمی، فنائی نوری، عشقی، خفی، داعی، دعائی، قدسی، کاتبی، نعمتی، وجدی وغیرہ کو ان کی کوششوں کے بڑے بڑے صلے ملتے رہے۔ بہشتی، مسیحی، بروسہ لی [Bursali] احمد پاشا وغیرہ ہمیشہ محمد ثانی کے ہمراہ رہتے تھے۔ حمدی، صاریجہ کمال اور انوری کو محمود پاشا کی خاص سرپرستی حاصل تھی۔ شہزادہ جم کے حاشیہ نشینوں میں شاہدی، سخائی، لعلی، حیدر، قندی، سعدی اور اس شہزادے کا اتالیق ثنائی شامل تھے۔ بایزید ثانی اور اس کے بیٹوں نے بھی اس روایت کو برقرار رکھا۔ بایزید ثانی کے عہد میں تیس سے زائد شعراء کو سرکاری خزانے سے وظائف مل رہے تھے۔ چونکہ پندرھویں صدی کے نصفِ آخر کی ادبی اور علمی سرگرمیوں کا حال مختلف مآخذ میں تفصیل سے بیان اور شائع ہو چکا ہے، اس لیے ہم یہاں ان سرگرمیوں کی مختلف صورتوں اور ان کے زیادہ قابلِ ذکر نمائندوں کے بارے میں ایک عام تبصرہ کرنے ہی پر اکتفاء کریں گے۔

سلطان محمد ثانی کے عہد کا سب سے بڑا شاعر احمد پاشا بروسوی تھا [رک بآن]؛ اگرچہ اس نے نیازی، شیخی، عطائی اور اس کے استاد ملیحی کا اثر قبول کیا (قب یکی مجموعہ، ۱۹۱۸ء، شمارہ ۳۱)، تاہم وہ اپنے ہم عصروں سے غزل میں اور بالخصوص قصیدے میں بازی لے گیا۔ شیخی کے بعد اسے ترکی شاعری کی سب سے بڑی شخصیت سمجھا جا سکتا

ہے ۔ اسی کا اثر اس کے ہم عصر شعراء رسمی، حریری، قندی، وصالی، نظامی نونیوی، صافی (جزری قاسم پاشا وزیر) اور سلطان جم کے کلام میں صاف طور پر نمایاں ہے، بلکہ نجاتی اور باقی کے کلام میں بھی اور سولھویں صدی تک کے شعراء بھی اس سے متاثر ہیں ۔ اپنے زمانے کے دوسرے شعراء کی طرح احمد پاشا بھی ایرانی شاعری سے متاثر تھا جس کی بنا پر بعض تذکرہ نویسوں، مثلاً جعفر چلبی اور لطیفی، نے اس کی بے جا طور پر مذمت کی ہے ۔ بر خلاف اس کے یہ عام روایت (جو ہمیں سب سے پہلے حسن چلبی کے تذکرے میں نظر آتی ہے) کہ احمد پاشا نے اپنی مشق سخن کا آغاز نوائی کی بعض نظموں کے 'نظیرے' (جواب) لکھ کر کیا، بالکل غلط ہے (قب تورک یوردو، ۱۹۲۷ء، شمارہ ۲) ۔ احمد پاشا نے اپنا دیوان سلطان بایزید ثانی کے حکم سے جمع اور مرتب کیا ۔ اس میں ہجویات، قطعات اور خصوصاً بہت عمدہ ''مربعات'' ہیں ۔

اس سے دوسرے درجے پر پندرھویں صدی کا سب سے بڑا شاعر نجاتی ہے، جو بالخصوص اپنے مرثیوں اور غزلوں کی وجہ سے مشہور ہے ۔ اس کی شہرت خاص طور سے اس بنا پر ہے کہ وہ اپنی نظموں میں امثال اکثر استعمال کرتا ہے ۔ ادریس بدلیسی اسے خسرو روم کہتا ہے اور سب مصنفین اسے احمد پاشا کے بعد عظیم ترین عثمانی شاعر تصور کرتے ہیں (قب نیز Pertsch : *Kat. d. türk. Hss. zu Gotha*، شمارہ ۱۶۸) ۔ اس کی شہرت سلطنت کی حدود سے باہر تک جا پہنچی ۔ نجاتی کا اثر صُنعی، طالعی، شوقی، رضائی، زاری اسکوبی، ساقی قلبی، سہی، قربی ازنیقی، وصفی، وردی اور شاور کے، جو پندرھویں اور سولھویں صدی کے شاعر تھے، نیز خود اس کے ہم عصر شعراء، مثلاً مِہری، کے کلام میں نمایاں ہے ۔ بہت سے شاعروں نے اس کی نظموں کے 'نظیرے' لکھے اور ان میں سے بعض، مثلاً واہبی توقاتی، تو گویا اسے پیر و مرشد سمجھتے ہیں ۔

نجاتی کے ساتھ اس کے معاصر مسیحی [رک بآن] کا ذکر بھی ضروری ہے، جو اپنے دیوان اور شہر انگیز کی بنا پر مشہور ہے : اس کی نظموں میں کم و بیش اس کے ماحول کی زندگی کا عکس موجود ہے ۔ مسیحی نے باقی پر بھی کچھ اثر ڈالا ۔

مثنوی، جس کا رواج چودھویں صدی میں شروع ہوا تھا، اس عہد میں بہت مقبول ہو گئی ۔ صوفیانہ مثنویوں میں ہم مفصلۂ ذیل کا ذکر کر سکتے ہیں : آق شمس الدین کے 'خلیفہ' ابراہیم تنوری (م ۸۸۷ھ / ۱۴۸۲ء) کی گلزار معنوی؛ وحدت نامہ از عبدالرحیم قرہ حصاری (مصنفۂ ۸۶۵ھ [۱۴۶۰ء]، قب Pertsch : *Die türk. Hss. zu Berlin*، شمارہ ۳۷۵ تا ۳۷۹)؛ مثنوی از روشنی آیدینی، جو فرقۂ خلوتیہ کا ایک مشہور درویش تھا (م در تبریز ۸۹۲ھ / ۱۴۸۷ء)؛ فرقت نامہ، جسے ۸۷۶ھ / ۱۴۷۱ء میں خلیلی دیار بکری نے ازنیق میں لکھا [قب مادۂ خلیلی] ان نظموں کے رومانی موضوع ایرانی ادب سے اخذ کیے گئے تھے؛ سب سے زیادہ معروف یہ ہیں : آق شمس الدین زادہ حمدی [قب مادۂ حمدی] کی یوسف و زلیخا؛ آہی (اس کے بارے میں قب یکی مجموعہ، ۱۹۱۸ء، شمارہ ۴۵) کی خسرو شیرین؛ روانی کا عشرت نامہ اور خصوصاً ہوس نامہ، مؤرخۂ ۸۹۹ھ / ۱۴۹۳ء، از جعفر چلبی [رک بآن] ۔ یہ آخرالذکر تصنیف بالکل ابتکاری ہے ۔ اس ممتاز شاعر کا تخیل اس کے جذبات پر غالب آ جاتا ہے ۔ اس صدی کے آخر میں خمسۂ نظامی کے موضوعات بھی بہت مقبول ہو گئے، چنانچہ اس خمسہ کا کئی

بار ترجمہ کیا گیا۔

چند منظوم تاریخی تصانیف بھی اسی عہد سے متعلق ہیں۔ گیارہ ہزار بت کی ایک مثنوی کمال رئیس کے کارناموں کے بارے میں ہے، جو صفائی سینوپی نے لکھی تھی۔ یہ شاعر بحری امور میں ماہر تھا اور غلطہ میں اپنے تکیے میں رہتا تھا۔ اسی طرح پندرہ ہزار بیت کی ایک مثنوی صبابی ادرنوی نے لکھی، جس کا موضوع وہ فتوحات ہیں جو خوجہ داؤد پاشا کو بوسنہ میں حاصل ہوئیں؛ سلاطین نامہ ایک منظوم تاریخ ہے، جو صاری کمال نے سلطان بایزید ثانی کے نام پر لکھی؛ دستور نامہ ۸٦۹ھ / ۱۴٦۴ - ۱۴٦۵ء میں انوری نے محمود پاشا کے لیے لکھا۔ اس کی اہمیت زیادہ تر اس لیے ہے کہ آیدین اوغلی کی تاریخ کے متعلق معلومات بہم پہنچاتی ہے (تورک تاریخی انجمنی کلیاتی، شمارہ ۱۵): اور آخر میں پندرہ ہزار بت کی ایک تاریخ سوزی پرزرینی نے میخال اوغلی علی بیگ کی فتوحات کے بارے میں لکھی۔ ہم اس ضمن میں قطب نامہ کا ذکر بھی کر سکتے ہیں، جس کا انتساب بایزید ثانی سے ہے اور جس میں شاعر آوزون فردوسی نے جزیرۂ مدیللی کی فتح کا حال بیان کیا ہے، جو ایک بیش قیمت تاریخی مأخذ ہے۔ اسی شاعر نے بعض اور تصانیف، مثلاً سلاحشور نامہ اور سلیمان نامہ کی بنا پر شہرت حاصل کی۔

اس زمانے میں منثور ادب نے معتدبہ ترقی کی۔ زیادہ تر فنی نثر (نثرِ مرصع) کا رواج تھا۔ اس کا قابل ترین نمایندہ سنان پاشا [رک بآن] تھا، جو تضرع نامہ ایک رسالۃ اخلاق اور ایک تذکرۂ اولیاء کا مصنف ہے۔ مقدم الذکر اشعار سے مرصع ہے۔ وہ مذہبی رنگ کی غزلیں قادرانہ طور پر لکھ سکتا تھا۔ اس کا اسلوبِ تحریر وہی ہے جو عبداللہ انصاری کے مشہور رسالے میں پایا جاتا ہے، یعنی فنی اعتبار سے اس کے ظاہر پر صنعت کی نمود ہے، لیکن اس کا باطن فطری خیالات اور اخلاص سے پُر ہے۔ رنگین و مرصع نثر کے بڑے بڑے نمایندے اس دور میں یہ ہیں: صاری کمال، جس نے تاریخ معجم کا ترجمہ کیا؛ آہی، جس نے نیشاپور کے فتاحی کی مثنوی حُسن و دل کو ترکی زبان کا روپ دیا؛ مسیحی، مصنف گُلِ صد برگ اور جعفر چلبی۔ ان کے علاوہ اور بڑے انشاء پرداز یہ تھے: صدر اعظم محمود پاشا متخلص بہ عدنی، نشانجی محمد پاشا (متخلص: نشانی) اور طورسون بیگ معروف بہ بازیجی۔

نثر میں تاریخ نگاری کی ترقی بھی شروع ہو گئی اور ترکی نے عربی اور فارسی کی جگہ لے لی۔ بایزید ثانی کے عہد میں کئی مصنفوں نے تواریخِ آلِ عثمان لکھیں، جن کے نام معلوم نہیں۔ ان منثور تاریخوں میں، جن میں موقع موقع پر احمدی کے اسکندر نامہ کے اشعار درج کیے گئے ہیں، ان سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ پندرھویں صدی میں عوام اور بالخصوص عسکریوں کے درمیان ایسی تاریخیں موجود تھیں جو تقریباً رزم ناموں کی طرح کی تھیں۔ درویش احمد عاشقی، معروف بہ عاشق پاشا زادہ اور اوروج بک کی تاریخی تصانیف ان مجہول الاسم تاریخوں سے اسلوب بیان میں زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ کاتب شُکری، بہشتی اور نشری کی تواریخ اسی عہد کی ہیں۔ برخلاف اس کے طورسون بک [رک بآن] کی* تاریخ ابوالفتح اور بیاتی کی جام جم آئین معاشرے کے اوپر کے طبقوں کے لیے لکھی گئی تھیں اور ان دوسری تاریخوں سے بہت مختلف ہیں۔ یازیجی علی کی تصنیف، جس نے مراد ثانی کے عہد میں ایک سلجوق نامہ لکھا، جس میں علاوہ اور چیزوں کے راوندی کا خلاصہ اور ابن بی بی کا

ترجمه بھی شامل ھیں ، ایک طرح سے اس دوسری قسم کی تاریخ نگاری کا مثالی نمونہ بن گئی ھے ۔ ان میں سے کئی تاریخی تصانیف ، مثلاً طورسون بیگ کی تاریخ اور جعفر چلپی کی استانبول فتح نامہ سی، زیادہ تر ایک مخصوص اسلوب بیان اور وسیع مہارت ادبی کی نمایش کی غرض سے لکھی گئیں ، جس کا بعض منثور تاریخی کتابوں پر افسوس ناک اثر پڑا ۔

اس دور کی سلیس اور سادہ نثر کا ایک عمدہ نمونہ دلی لطفی کا رسالہ ھے ، جو ترکی زبان کی قدیم ترین مزاحیہ تصانیف میں سے ھے (طبع O. Rescher : *Orientalistische Miszellen* ، ج ۲ ، ۱۹۲۶ء : ص ۳۰ تا ۴۴، مصنف کی زندگی کے بارے میں قب حیات، ۱۹۲۸ء، شمارہ ۱۰۰)۔

اس دور کی متعدد کتابیں اناطولی ترکی میں لکھی ھوئی بھی ملتی ھیں ، جو مصر اور شام میں تالیف ھوئیں ۔ مصر میں چرکسی ممالیک، زبان اور ثقافت کے اعتبار سے، ترک تھے اور ان کے دور حکومت میں کتابیں مشرقی اور اناطولی ترکی میں تحریر ھوئیں ۔ مؤرخ عینی [رک بآن] کا ترجمۂ قدوری اس دوسری قسم سے متعلق ھے ۔ دیگر تصانیف یہ ھیں : حکمت نامہ، منظوم، جسے ابراھیم بن بالی نے ۸۹۳ھ / ۱۴۸۸ء میں قائت بک کے نام پر لکھا ؛ قانصوہ غوری کی ترکی نظمیں ؛ شاھنامہ کا ترجمہ، جو ایک شاعر شریف نامی نے ۹۰۲ھ / ۱۴۹۷ء میں قانصوہ غوری کے نام پر لکھا (قلمی نسخے برٹش میوزیم، اپسالا، لین گراڈ، ابراھیم پاشا کے کتب خانۂ نوشہر اور قسطنطنیہ کے ملت کتب خانہ سی میں محفوظ ھیں) ۔ محمد بن بالی نے کتاب گزیدہ کو مشرقی ترکی سے اناطولی ترکی میں ترجمہ کیا ، جو موجود ھے ۔ یہ محمد بن بالی شاید وھی ابراھیم بن بالی ھے جس کا ذکر ھو چکا ھے ۔ ھمارے پاس ترکی زبان میں ایک خط بھی ھے، جو قانصوہ نے سلیم اول کے نام لکھا تھا (طبع خلیل ادھم، تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، ۱۹۲۸ء، شمارہ ۱۹)۔

اس بیان سے ظاھر ھے کہ ترکی نثر و نظم میں ایرانی اثر پندرھویں صدی میں بہت بڑھ گیا تھا، یہاں تک کہ فارسی نثر و نظم کی نقل ایک فیشن بن گیا تھا ۔ سلطان محمد ثانی نے اناطولی شاعر شہدی سے آل عثمان کا ایک شاھنامہ فارسی میں اپنے لیے لکھوایا اور بایزید ثانی نے بھی حکم دیا کہ ادریس بدلیسی کی تاریخ [ھشت بہشت] فارسی میں لکھی جائے ۔ علماء اور شعراء، جو الجزیرہ، آذربیجان، ایران اور خراسان کے رھنے والے تھے، عثمانی دربار میں آنے لگے، جہاں ان کی تعظیم و تکریم ھوتی تھی اور انہیں بڑے بڑے تحائف اور صلے ملتے تھے، جس سے ترکی شاعروں کو شکایت پیدا ھوئی ۔ ان شعراء میں، جو مشرق سے آئے، ایک قابل توجہ شخصیت حامدی (ولادت ۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء) کی ھے، جس کے دیوان میں فارسی اور ترکی اشعار موجود ھیں ۔ وہ خود ترکی الاصل تھا ۔ اسماعیل بیگ قسطمونی کے دربار میں رھنے کے بعد اسے ۸۶۳ھ/۱۴۵۹ء سے سلطان محمد ثانی کا قرب حاصل ھو گیا ۔ اس زمانے کی تاریخ کے لیے اس کا دیوان خاصی دلچسپی کی چیز ھے ۔

سلطان محمد ثانی اور بایزید ثانی کے دربار کے تعلقات ھرات کے دربار اور دوسرے مشرقی درباروں سے بہت ھی دوستانہ تھے اور وہ ثقافتی اور ادبی رشتے، جو عثمانی سلطنت کو مشرق کے اسلامی، خصوصاً ترکی ممالک سے مربوط کرتے تھے، بہت مضبوط رھے ۔ محمد ثانی، بایزید ثانی اور صدر اعظم محمود پاشا کے خواجۂ جہان، جامی اور جلال الدین رومی ایسے شعراء سے مراسم تھے

(قب مثلاً Browne: *A Literary History of Persia*، ۳ : ۴۲۲ تا ۴۳۹) ۔ اسی طرح اس صدی کے آخر میں مشرقی شاعر علی شیر نوائی کی شہرت پوری ترکی مملکت میں تھی ۔ پندرھویں صدی میں قدیم ترکی روایت کے ہنوز جمانے رکھنے کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس وقت تک اویغور رسم الخط بالکل فراموش نہیں ہوا تھا؛ ملت کتب خانہ ہی میں ایک چھوٹی سی کتاب ہے، جو سلطان بایزید ثانی کو اویغور حروف سکھانے کی غرض سے لکھی گئی تھی اور ہبۃ الحقائق کا ایک نسخہ بھی موجود ہے، جو اویغور رسم الخط میں ہے ۔ اس صدی کے خاتمے کے قریب عربی اور فارسی الفاظ کو شعر میں حد مناسب سے زیادہ استعمال کرنے کے خلاف سچ مچ ایک ردّ عمل پیدا ہوا ۔ شعراء نے عروضی وزنوں میں شعر کہنے کی کوشش تو کی، مگر غیر ترکی الفاظ و عبارات سے پرہیز کرنے لگے؛ اس تحریک کا جو ''ترکی بسیط'' کہلاتی تھی، ایک نمایندہ وصالی شاعر ہے ۔

عوامی ادب، جس کا ذریعۂ اشاعت 'اوزان' [عوامی شاعر] تھے، گذشتہ صدیوں کی مانند اس صدی میں بھی موجود رہا اور درباروں میں اس وقت تک بھی اس کی قدر کی جاتی تھی ۔ اگرچہ کلاسیکی فحول شعراء کے مقابلے میں 'اوزان' صرف غریب غربا کر ہی رہ گئے تھے، مگر عوام میں ان کی مقبولیت باقی رہی ۔ ہم جانتے ہیں کہ اس زمانے میں 'قصہ خوان'، جنھیں 'شاہنامہ خوان' اور 'مدّاح' [قب حکایہ، قصّاص اور مدّاح] بھی کہتے تھے، موجود تھے ۔ وہ پرانے اسلامی رزمیہ قصے سنایا کرتے تھے اور انھوں نے اپنے گرد و پیش کی روز مرہ زندگی سے موضوعات اخذ کرنا شروع کر دیے تھے ۔ ان موضوعات کی وجہ سے ایک قسم کی رکاکت پیدا ہو گئی، جس نے انھیں فحول کی جیّد شاعری سے اور بھی دور کر دیا ۔ اس عہد کے عوامی ادب کی کوئی تصنیف اب ہمارے پاس موجود نہیں ہے ۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ قرہ گوز کے تماشوں (theatre) نے بھی اس زمانے میں ترقی کی [قب مادہ قرہ گوز اور خیال ظلّ] ۔

سولھویں صدی ۔

سولھویں صدی عثمانی قوت و شوکت کے اوج کمال کا زمانہ ہے، جس میں سلطنت کو سب سے زیادہ قوت سلطان سلیم اول اور سلیمان قانونی کے عہد حکومت میں حاصل ہوئی ۔ یہ ترقی زبان اور ادب کے میدان میں بھی منعکس ہوئی ۔ بڑے بڑے ثقافتی مرکز، جو مکتبوں، تکیوں اور مدرسوں کی تأسیس سے پیدا ہو گئے تھے، ان میں زبان اور ادب نے ترقی کی ۔ چونکہ روم ایلی پر حکومت کی خاص توجہ مبذول رہی، اس لیے یہیں ہمیں شاعروں کا جلوہ زیادہ تر نظر آتا ہے ۔ اسی زمانے میں ترکی زبان اور یونانی اور صقلبی (Slav) زبانوں کا ایک دوسری پر زیادہ سے زیادہ اثر پڑا ۔ جن خطّوں پر آذری غالب تھی، مشرقی فتوحات کی وجہ سے وہاں کے لوگوں کو بھی عثمانی بولی استعمال کرنے کی ترغیب ہوئی ۔ قریم بھی رفتہ رفتہ ترکی ثقافت کے حلقۂ اثر میں لوٹ آیا ۔ یہاں عثمانی ترکی کے شاعر پیدا ہونا شروع ہو گئے، جن میں خود کئی خوائین بھی شامل تھے (قب ایلک مُتصوّفلری، ص ۱۹۷) ۔ یہی اثر کُردستان کے دِرہ بکوں (= جاگیرداروں) تک جا پہنچا ۔ غیر ترک آبادی کے متموّل لوگوں کو مجبوراً ترکی زبان سیکھنا پڑی، اور دوسری طرف استانبول نے دوسرے ترکی اور اسلامی ممالک سے علماء اور شعراء کو اپنی جانب کھینچنا شروع کیا ۔

آلِ عثمان کے سب سلاطین اور شہزادے علم و فن (آرٹ) کے مربی تھے اور ان کے وزراء

ان کے نقشِ قدم پر چلتے تھے۔ سلیم اول [رَکَ بآں] نے ایک فارسی دیوان کے علاوہ عثمانی اور چغتائی ترکی میں نظمیں لکھیں ۔ سلطان سلیمان [رَکَ بآں] بھی شعر کہتا تھا۔ اس کا تخلص مُحبّی تھا۔ وہ شروع ہی سے باقی شاعر کی غیر معمولی ذہانت و قابلیت کا معترف تھا۔ صدرِ اعظم ابراہیم پاشا، جو خود شاعر تھا، چند شعراء (خیالی، لامعی اور رحمی) کا مربّیِ خاص تھا ۔ سلیم ثانی، مراد ثالث اور محمد ثالث کے عہد میں بھی یہی رجحانات کار فرما رہے، تا آنکہ اس صدی میں اناطولیا کی ترکی علم و فن کے اظہار و اشاعت کا بڑا ذریعہ بن گئی۔

فارسی کے شاعر جامی اور چغتائی کے شاعر نوائی کا اثر سولھویں صدی میں بہت نمایاں طور پر محسوس ہونے لگا۔ ان دونوں کی متعدد نظمیں عثمانی ترکی میں ترجمہ ہوئیں، چنانچہ لامعی شاعر کو بعض اوقات ایسے ہی ترجموں کی بنا پر ''جامیِ روم'' کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف چغتائی میں نظمیں لکھنا بھی فیشن میں داخل ہو گیا۔ مشرق شعراء، مثلاً جمالی، نے نوائی کی عظمت و شان کے اعلان میں بڑا حصہ لیا (جمالی کا دیوان، جس میں محض نوائی کی نظموں کے 'نظیرے' ہیں طوپ قپو کے متحف میں ہے، شمارہ ۵۵۰)۔ بہت سے آذری شعراء نے عثمانی سلاطین کے دربار کے دامن میں پناہ لی۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور یہ تھے: شاہی، جس نے شاہ اسماعیل صفوی کے دربار کو خیرباد کہہ دیا تھا اور حَبیبی، جو آق قویونلو سلطان یعقوب اور شاہ اسماعیل صفوی کے دربار کا رکن رہ چکا تھا۔ حبیبی، فضولی کا پیشرو تھا (حبیبی کے لیے قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد: آذری ادبیاتنہ عائد تدقیقلر، باکو ۱۹۲۶ء)۔ ان کے علاوہ چند آذری شعراء بھی تھے، مثلاً بصیری، جنھوں نے عثمانی ترکی میں شعر لکھنا شروع کر دیا تھا۔ بہت سے شواہد اس کے بھی موجود ہیں کہ عثمانی دربار اور صفوی اور شیبانی، بلکہ ہند کے مغل شاہنشاہوں کے درباروں کے درمیان بھی جو ثقافتی رشتے تھے وہ بہت قریبی اور استوار تھے۔ ان تعلقات کی دلچسپ تفاصیل مشہور سیاح سیّدی رئیس کے سفر نامے میں درج ہیں، جو کاتبی تخلص کرتا تھا [قب مادۂ علی بن حسین]۔

ادبی چرچا نہ صرف استانبول میں تھا بلکہ بغداد، دیاربکر، قونیہ، قسطمونی، بروسہ، ادرنہ، ینیجۂ وردار اور اسکوب میں بھی موجود تھا۔ استانبول میں شعراء، مختلف مقامات میں، جمع ہوا کرتے تھے، مثلاً چھوٹی چھوٹی دکانوں پر، جہاں بعض شاعر اپنا تجارتی کار و بار کرتے تھے، باغوں میں (مثلاً بشیکطاش کے باغِ بغشی میں)، غلطہ کے مشہور مے خانوں میں، تکیوں میں (مثلاً سُدلُوجہ کے تکیۂ جعفر آباد میں) اور منازلِ ('قوناق') اغنیاء میں (جن میں نِگاری اور زِیرکی جیسے شاعر بھی شامل تھے) ۔ قہوہ نوشی کی ترویج کے بعد قہوہ خانے بھی اجتماع کے اہم مقام بن گئے اور یہاں آنے والے سوسائٹی کے ہر طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ ادب کی یہ ترقی معماری، نقاشی، خوش نویسی، موسیقی اور علم کی متعدد شاخوں کے ارتقاء کے دوش بدوش ہوتی رہی۔ رحمی، ذاتی اور خَیالی اور بالخصوص باقی اور فُضُولی جیسے شاعرانِ بزرگ کی فوق العادۃ ذکاوت سے ترکی زبان کا کلاسیکی [بلند پایہ] ادب پیدا ہو گیا۔ یہ اس ایرانی کلاسیکی [رفیع] ادب سے قدر و قیمت میں کچھ کم نہ تھا جو اس کے لیے مثالی نمونہ بنا تھا۔ یہ دعوے کہ ترکی ادب میں جدّت نہیں غلط ہے۔ اس ادب کے گہرے مطالعے سے ہر شخص اس میں اس زمانے کے خیالات، معاشرے

کے حالات اور سلطنت کی عظیم الشان فتوحات کے نتائج اور مقامی حوال و کوائف کا عکس دیکھ سکتا ہے ۔ اس ضمن میں ہم خاص طور پر نثر کی مختلف اصناف اور تاریخی تصانیف کی بلند پایہ اہمیت کی جانب توجہ منعطف کرانا چاہتے ہیں.

سولھویں صدی میں بھی ترکی زبان ادب بدستور عربی اور فارسی سے الفاظ و تراکیب مستعار لیتی رہی ۔ سروری، سودی، ابن کمال اور ریاضی ایسے علماء کی مساعی سے فقہ اللغۃ پر مشتمل شروح، معاجم اور نحوی کتابیں تصنیف ہوئیں ۔ بے شمار کتابیں عربی اور فارسی سے ترکی میں ترجمہ کی گئیں ۔ جو ذخیرہ عربی و فارسی سے مستعار لیا گیا اس کی مدد سے ترکی شعراء اس قابل ہو گئے کہ اپنی نظموں کے عروض اور اسلوب کو مذاق زمانہ کے مطابق کامل و مکمل بنا سکیں؛ تاہم اس تحریک کا ثمرہ ایک ایسی خوبصورت، مگر مصنوعی زبان تھی جس میں ترکی زبان کی بہت سی فطری خصوصیات مفقود ہو گئیں ۔ دوسری طرف ہمیں ایسے شاعر ملتے ہیں جو اپنی نظموں کو — غالباً نجاتی کے اثر کے ماتحت — امثال سے بھر دیتے ہیں (مثلاً جیسا گواہی کے پند نامہ یا کنزالبدیع میں ہے) ۔ بعض اور شعراء، مثلاً دِرْوِنی طِرابزونی، آگہی بیگیجہ وَرداری، عشقی اور یتیم کے قصیدوں اور غزلوں میں جہازرانی کی اصطلاحات کی بھرمار ہے ۔ اس تحریک کے، جو 'ترکی بسیط' کے نام سے موسوم تھی (قب پندرھویں صدی کے عنوان کے نیچے، ص ۲۹۸ ا)، اس صدی میں دو نمایندے نظر آتے ہیں، یعنی طَطْوِلہ کا مَحْرمی (م ۹۳۲ھ / ۱۵۳۵ء) مصنف بسیط نامہ اور اِدرنہ کا نظمی (م بعد ۹۶۲ھ / ۱۵۵۵ء)؛ (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد : ملی ادبیات جریاننگ ایلك مبشرلری دیوانِ توزکی بسیط، ۱۹۲۸ء).

قصیدہ اور غزل میں سولھویں صدی کی عظیم ترین شخصیتیں بہ ترتیب زمانہ یہ ہیں : ذاتی، خیالی، فضولی اور باقی.

ذاتی نے علاوہ قصائد اور غزلیات کے بہت سے آثار نظم و نثر میں چھوڑے، جو قدر و قیمت میں بہت متفاوت ہیں ۔ اس کی پہلی تصانیف میں احمد پاشا اور بالخصوص نجاتی کا اثر صاف طور پر نمایاں ہے ۔ اس کی قوت تخیل اور اچھوتے خیالات نے اسے بہت مقبول بنا دیا ۔ اس کے کئی ایک شاگرد تھے ۔ ترکی شاعری کے ارتقاء میں اس کا مقام نجاتی اور باقی کے درمیان ہے.

خیالی [رک بان] کی شاعری کا آغاز اس وقت ہوا جب ذاتی اپنی شہرت کے اوج پر تھا، لیکن بحیثیت شاعر وہ خیالی اور دوسرے بہت سے شعراء سے گوے سبقت لے گیا ہے ۔ تذکرہ جی عہدی بغدادی اسے "حافظ روم" کا لقب دیتا ہے ۔ اس کا دیوان اس کے جملہ منظومات پر حاوی ہے؛ کہا جاتا ہے کہ یہ دیوان ایک شخص علی چلبی نامی نے مرتب کیا تھا، گو شاعر خود ایک قصیدے میں، جو سلطان سلیمان کی مدح میں ہے، کہتا ہے کہ اس نے خود ایک دیوان مرتب کیا تھا ۔ اپنی جوانی میں خیالی صوفیہ، خصوصاً اصولی، کے زیر اثر رہا تھا، لیکن اس کا صوفیانہ کلام نسبۃً تھوڑا ہی سا ہے ۔ اس کی غزل ابداع کے اعتبار سے اس کے کلام کا بہترین حصہ ہے ۔ وہ فضولی سے بغداد میں ملا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فضولی کی نظموں پر 'نظیرے' لکھے ہیں.

فضولی کو، اگرچہ وہ بغداد کے قریب پیدا ہوا تھا اور اپنے اشعار میں آذری زبان استعمال کرتا تھا، ترکی ادب کا من حیث المجموع سب

سے بڑا شاعر تصور کرنا چاہیے۔ وہ ترکی الاصل اور بیات قبیلے سے تھا۔ اس نے دیوان کے علاوہ مثنوی لیلٰی و مجنون بھی تصنیف کی۔ ان دونوں نے تاریخ ادب میں اس کے لیے مقام پیدا کر دیا۔ اس کے اشعار میں عشق کبھی بھی کلیۃً مجازی نہیں ہوتا اور یہ اس کے تصوف کا فیضان ہے، لیکن جیسے ہی وہ قصیدے کا رخ کرتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بے کار تکلف اور تصنع میں پڑ جاتا ہے۔ اس کی لیلٰی و مجنون کو ابتکاری تصنیف سمجھنا چاہیے، جو کسی دوسری تصنیف سے مقتبس نہیں ہے۔ تمام ترکی دنیا میں سوائے نسیمی اور نوائی کے کسی اور شاعر نے اس جیسی شہرت حاصل نہیں کی۔ اس کا اثر عوامی خنیاگر شاعروں ('اوزان') پر بھی پڑا (قب کوپرولو زادہ محمد فواد : *Introduction aux Külliyāt de Fuzūlī*، قسطنطینیہ ۱۳۳۱ھ، ص ۳ تا ۲۲؛ تورکیات مجموعہ سی، ۲ : ۳۳۳ تا ۳۳۶)۔

خیالی کی وفات کے بعد باقی بلا شبہ استانبول کا سب سے بڑا شاعر تھا۔ اس کی شہرت بہت سرعت سے پوری سلطنت میں بلکہ ہندوستان تک بھی پھیل گئی۔ بعد کے تمام شاعروں نے، انیسویں صدی تک اسے اپنا استاد تسلیم کر کے اس کی تعریف و توصیف کی ہے۔ اس کے قصیدے، مرثیے اور غزلیں حقیقۃً درجۂ کمال تک پہنچی ہوئی ہیں۔ گو اس نے اپنے متعدد پیشروؤں کے کلام سے فیض پایا، وہ اپنی شخصیت برقرار رکھتا ہے۔ عواطف و امیال کے اظہار میں باقی، فضولی سے کم تر درجہ رکھتا ہے، لیکن اس کے شعر کی دل کش موسیقیت اور بے عیب سہولتِ ادا نے اسے کلاسیکی ادب کا بے نظیر استاد منوا لیا ہے۔

سولھویں صدی نے غزل اور قصیدے کے اور بھی متعدد استادانِ بزرگ پیدا کیے۔ ذیل کے شعراء انھیں میں سے تھے: حیرتی، جو نہایت جدت پسند شاعر تھا، روم ایلی کے شہروں کا حال اور اپنے معاشقوں کی کیفیت بیان کرتا ہے؛ اس کا دوست اسحاق چلبی؛ رحمی بروسوی، جو ہلالی کی مثنوی شاہ و درویش کے ترجمے اور اپنی نفیس غزلوں کی وجہ سے مشہور ہے؛ فغانی، جسے ابراہیم پاشا کے حکم سے قتل کیا گیا؛ اس کا جانشین مقالی اور استانبول کا ذری زادہ علوی، جو جالب نظر قصاید کا مصنف ہے۔ اس صدی کے نصف آخر میں امری، عبیدی، سوزنی ھدامی اور نوعی غزل کے استاد تھے۔ نوعی صرف استاد غزل ہی نہ تھا، وہ ایک بڑا عالم اور انشا پرداز (stylist) بھی تھا۔ بغداد کے روحی کا ذکر بھی ضروری ہے، جس کے ترکیب بند نے اس وقت تو نہیں، مگر بعد کے زمانے میں اسے شہرت بخشی۔ ان کے بعد نوری، جنانی بروسی اور سلیقی آتے ہیں، جنھوں نے اپنے مخمسوں اور مسدسوں کی وجہ سے نام پیدا کیا۔ شمعی اور مشہور و معروف قرہ فضلی نے خیام کی طرز میں رباعیات لکھیں۔ سعتی، شہرتی، رباضی اور عطا "ہجو" میں بڑھ چڑھ کر تھے۔ دیگر شاعر، مثلاً ساغری، ثانی اور غزالی، معروف بہ 'دلی برادر'، 'ہزل' و 'مزاح' لکھتے تھے (قب مادۂ غزالی اور کوپرولو زادہ محمد فواد : یکی مجموعہ، ۱۹۱۷ء، ۲ : شمارہ ۱۰)۔ اب رہیں وہ دو اصناف کلام جن کا اس دور کی شاعری میں بہت رواج تھا، یعنی معما اور تاریخ (chronogram)، امری شاعر ان دونوں میں ید طولیٰ رکھتا تھا۔

جہاں تک مثنوی کا تعلق ہے، بے شمار ترجموں اور ایرانی تصانیف کی تقلید کے پہلو بہ پہلو ہمیں مقامی موضوعوں پر بھی بعض نظمیں ملتی ہیں، جیسے 'شہر انگیز'، صوفیانہ نظمیں اور منظوم تاریخ نامے۔ 'یوسف و زلیخا' کا موضوع

بہت مقبول تھا، خصوصاً حمدی کی مثنوی یوسف و زلیخا۔ کئی شاعروں نے 'لیلی و مجنون' کی مثنویاں بھی لکھیں، جن میں فضولی کی مثنوی اوروں سے بدرجہا بہتر تھی۔ دیگر موضوع یہ تھے: مہر و مشتری، جس کا میری نے فارسی سے ترجمہ کیا، ابکار افکار اور بہرام و زہرہ، جن دونوں پر فہری نے طبع آزمائی کی وغیرہ۔ مشہور ترین مثنوی نویس یہ تھے: قرہ فضلی استانبولی، صاحب گل و بلبل؛ یحیی بک طاشلیجی اور ان سے کچھ کم مشہور لامعی [رک بان]۔ یحیی بک کی مشہور ترین نظم ایک مرثیہ ہے، جو شہزادۂ مصطفی کی وفات پر لکھا گیا (۱۵۵۳ء)؛ اس کی مثنویاں شاہ و گدا، گنجینۂ راز، کتاب اصول، گلشن انوار اور یوسف و زلیخا ایک جالب توجہ جدت اسلوب کی بنا پر امتیاز رکھتی ہیں [قب مادہ یحیی بک]۔ ہمیں آذری ابراہیم چلبی ۹۹۳ھ / ۱۵۸۵ء)، صاحب نقش خیال، اور مصطفی جنانی بروسوی (م ۱۰۰۳/۱۵۹۶ء)، صاحب مخزن الاسرار، ریاض الجنان و جلاء القلوب کا ذکر بھی ضرور کرنا چاہیے۔ وصف بلدان میں متعدد مثنویاں لکھی گئیں ان میں سے بروسہ کے حالات چند مثنویوں میں بیان کیے گئے، جن میں سے پہلی مثنوی لامعی کی ہے۔ ایسی تصانیف ادرنہ، دیار بکر اور استانبول وغیرہ کے بارے میں بھی ہیں: فقیری (م ۹۳۱ھ / ۱۵۳۳ء) کا رسالۂ تعریفات بھی اسی صنف کی چیز ہے اور اس لحاظ سے خاصا دلچسپ ہے کہ اس میں سوسائٹی کے مختلف طبقات کا حال بیان کیا گیا ہے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد: حیات، ۱۹۲۱ء، شمارہ ۲)۔ نہالی بروسوی (م ۹۳۹ھ / ۱۵۳۲ء) کی غزلیں بھی اتنی ہی دلچسپ ہیں، جن میں شاعر نے مختلف ارباب حرفہ کے نوخیز حسینوں کا ذکر کیا ہے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد: ینگی مجموعہ، ۱۹۱۸ء، شمارہ ۶۲)۔

صنف مثنوی اس زمانے میں بھی بدستور صوفیانہ تصانیف، سیر اولیاء، صوفیانہ حلقوں کے سنن و معمولات کے مجموعوں اور لغت کی کتابوں وغیرہ کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ ان میں سے زیادہ تر مثنویوں کی ادبی قیمت برائے نام ہے۔ کئی شاعروں نے جامی اور نوائی کے تتبع میں "حدیث اربعین" نظم کی۔ خاقانی [رک بان] کا مشہور حلیہ بھی اسی صنف میں شامل ہے اور یہی حال اس مصنف کے ترجمۂ "حدیث اربعین" کا ہے۔ سلیمان چلبی کے مولد کی شہرت کی وجہ سے آق شمس الدین زادہ حمدی کو اور اس کے بعد اور کئی شاعروں کو اسی موضوع پر طبع آزمائی کا شوق ہوا، لیکن ان میں سے کوئی بھی ویسی مقبولیت حاصل نہ کر سکا۔ آخر میں ہم ایک مثنوی دہ مرغ نامہ کا ذکر کر سکتے ہیں، جو عطار کی منطق الطیر کی تقلید میں لکھا گیا ہے اور جسے شاعر شمسی نے ۹۱۹ھ [۱۵۱۳، ۱۵۱۴ء] میں سلطان سلیم کے نام پر لکھا۔

چونکہ اس صدی میں تصوف کی تحریک زور پکڑ گئی اور ہر جگہ نئے 'تکیے' کھل گئے، اس لیے یہ چیز تعجب خیز نہیں کہ عربی اور فارسی صوفیانہ تصانیف کے ترجموں کے ساتھ ساتھ مختلف حلقوں سے متعلق شعراء نے سبق آموز کتابیں، صوفیانہ نظمیں اور قصص اولیاء مرتب کرنا شروع کر دیے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر 'طریقے' کا اپنا ادب تھا۔ ان ادبوں میں زیادہ اہم وہ ہیں جو مارتانہ فرقوں سے متعلق ہیں، چنانچہ بکتاشیوں کے ادب کے نمایندے، جس کا ندیمی نے پندرھویں صدی میں آغاز کیا تھا، سید غازی کے تکیے کے درویش یتیمی اور عسکری اور دیگر لوگ تھے۔ ان میں سے بہت سی شخصیتیں

تاریخِ مذہب کے اعتبار سے بہت جاذبِ توجہ ہیں، اس لیے کہ یہ لوگ اپنے افکار کا آزادانہ اظہار کرتے تھے جس سے بعض اوقات انھیں اپنی جانیں دینا پڑیں۔ ان کے ملحدانہ عقاید کی اشاعت نہ صرف مارقانہ فرقوں، مثلاً بکتاشیوں اور حروفیوں میں ہوتی تھی، بلکہ تاریخی ماخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح العقیدہ جماعتوں، مثلاً خلوتیوں اور ملامیوں میں بھی یہ عقائد شائع ہو رہے تھے۔ بعض اور صوفیوں، مثلاً بیشکتاش کے یحیی افندی وغیرہ نے، بہت سیدھی سادی نظمیں لکھیں۔

آخر میں ہمیں یہ کہنا ہے کہ مثنوی کے طریق پر کئی تاریخی تصانیف بھی لکھی گئیں۔ حدیدی نے آلِ عثمان کی تاریخ ۹۳۷ھ/۱۵۳۱ء میں لکھی، مگر اس کے سوا باقی تاریخی مثنویوں کا موضوع ہمیشہ صرف ایک ہی تاریخی واقعہ (فتحِ بوڈا Buda، فتحِ جربہ، تسخیرِ یمن وغیرہ) ہوتا ہے یا کسی ایک سلطان (خصوصاً سلطان سلیمان) یا کسی ایک قائد (خیرالدین پاشا بربروسہ، اوزدمیر اوغلی عثمان پاشا وغیرہ) کے فتوحات کا مذکور۔

نثر اس صدی میں ثقیل تر اور مصنوع تر ہو گئی۔ ایرانی سرمشقوں میں اغراق کو داخل کر کے اور سادہ ترین خیالات کو تشبیہ و استعارہ کی پیچیدگیوں میں الجھا کے ایسا گورکھ دھندا بنا دیا گیا کہ مطالب خبط ہو گئے۔ ذوقِ سلیم کا یہ فقدان اس عہد کے بڑے سے بڑے انشاء پردازوں میں پایا جاتا ہے، یعنی لامعی، کمال پاشا زادہ، جلال زادہ، فریدون بیگ، عظمی مترجم ہمایون نامہ، علی چلبی، قینالی زادہ علی چلبی، خواجہ سعدالدین [رک بآن] وغیرہ میں۔ تکلفاتِ منشیانہ کی طرف اس رجحان کا اثر نظم کی بہ نسبت نثر کے لیے زیادہ نقصان رساں ثابت ہوا۔ سلیس اور سادہ زبان میں لکھی ہوئی کتابوں کو تعلیم یافتہ لوگ حقارت سے دیکھتے تھے، مگر سچ یہ ہے کہ زیادہ ضخیم کتابوں میں صرف دیباچہ ہی اس متکلفانہ اور بھونڈے انداز میں لکھا جاتا تھا، ورنہ اس دور میں بہت سی ادبی، تاریخی، مذہبی یا اخلاقی کتابیں خاصی سادہ زبان میں لکھی گئی تھیں۔ یہی حالت سرکاری مراسلات اور حکومت کی دیگر دستاویزات کی تھی۔ مذہبی کتابوں میں، جو عوام کے لیے لکھی جاتی تھیں، پوری کوشش کی جاتی تھی کہ طرزِ بیان حتی الامکان سادہ ہو۔ باقی اور فضولی کی جو نثر ہمارے پاس موجود ہے اس کی زبان شستہ اور نسبۃً سادہ ہے۔

ہم تاریخی تصانیف کو پہلے لیں گے، کیونکہ یہ وہ میدان ہے جس میں اس صدی میں بہت ترقی ہوئی، اس لیے کہ تعلیم یافتہ طبقوں کو سلطنت کی فوجی کامیابیوں میں بہت دلچسپی تھی۔ سلجوقی روایت کے مطابق منظوم تاریخیں لکھی گئیں، مگر سلطان بایزید ثانی اور سلیم اول کے عہد سے ہمیں منثور تاریخیں بھی ملتی ہیں۔ ادریس بدلیسی کے لڑکے نے اس کی سرکاری تاریخ آلِ عثمان کا، جو فارسی میں لکھی گئی تھی، ترکی میں ترجمہ کیا۔ دیگر عمومی تواریخ کے مصنف ابنِ کمال، جلال زادہ مصطفی چلبی (اس کی تاریخ کا عنوان طبقات الممالک تھا)، محی الدین جمالی، لطفی پاشا، خواجہ سعدالدین اور عالی تھے۔ ان کے علاوہ بعض مخصوص تاریخیں بھی ہیں، جو خاص خاص دوروں یا خاص واقعات سے متعلق (''فتح نامہ'' کی شکل میں) لکھی گئیں۔ اسی طرح کچھ سیرتیں بھی ہیں (مثلاً جواہر المناقب متعلق بہ صوقوللی)۔ اس کے ساتھ ہی دربار میں ''شہنامہ جی'' کا منصب بھی برقرار رہا۔ سلطان سلیمان کے عہد میں اس منصب پر فتح علی عارف چلبی مامور تھا اور اس کے جانشینوں میں

افلاطونِ شروانی، سید لقمان اور تعلیقی زادہ (م ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء) شامل تھے ۔ یہ لوگ ترکی زبان کے شاعر بھی تھے، مگر روایت اس کی متقاضی تھی کہ 'شہ نامہ' فارسی میں اور بحر متقارب میں لکھا جائے۔ یہ سلسلہ جاری رہا، تا آنکہ محمد ثالث نے اسے ترکی میں لکھنے کا حکم دیا ۔ تعلیقی زادہ کے وقت سے متنِ 'شہ نامہ' میں نثر بھی متفرق مقامات میں نظر آنے لگی ۔ تاریخی نقطۂ نظر سے یہ سرکاری شہ نامے طبعاً غیر سرکاری تاریخوں کے مقابلے میں کم تر اھمیت رکھتے ھیں ۔ گو سعدالدین کی تاج التواریخ کی سی تصانیف اسلوبِ تحریر کے مثالی نمونے ھی متصور ھوتی تھیں، لطفی پاشا [رک بآن] کی تاریخ، جس کا اندازِ بیان قدیم تاریخوں سے زیادہ مشابہ ھے اور بالخصوص اس کا آصف نامہ، اس زمانے کی معاشری تاریخ کے علم کے لیے ھمارے واسطے بہت زیادہ اھم ھے ۔ سلانیکلی مصطفی افندی کی تاریخ سے یہ اندازہ ھو سکتا ھے کہ اس صدی کے آخر میں نظمِ حکومت کس قدر خراب تھا ۔ عالی [رک بآن] کو ھمیں اس عہد کا سب سے بڑا مؤرخ ماننا چاھیے اور اس کی دوسری تصانیف سے یہ بات صاف ظاھر ھے کہ وہ تقریباً ھمہ گیر علمیت کا آدمی تھا ۔ نہ صرف اس کی کنہ الاخبار بلکہ اس کی نصیحۃ السلاطین، قواعد المجالس اور مناقبِ ھنروران سے بھی یہ پتہ چلتا ھے کہ مصنف ایک بڑا ناقد تھا، جو اپنے زمانے کے احوالِ زندگی سے بخوبی واقف تھا ۔ اس کی تاریخی تصانیف کا اسلوب مقابلۃً سادہ ھے (اس کی زندگی اور تصانیف کے لیے دیکھیے ابن الامین محمود کمال کا مقدمہ، جو اس نے تصدیرِ مناقبِ ھنروران کے لیے لکھا، استانبول ۱۹۲۶ء) ۔ شقائقِ نعمانیہ بھی اسی صدی سے متعلق ھے، جسے طاش کوپرو زادہ [رک بآن] نے عربی میں لکھا اور جیسے ادرنہ کے مجدی اور بلغراد کے خاکی نے زیادات کے ساتھ ترکی میں ترجمہ کیا ۔ اسی صدی میں بہت سی کتب تراجم بھی لکھی گئیں، جن میں ترک صوفی شیوخ کے حالات خاصی تاریخی دلچسپی رکھتے ھیں ۔ ایسی ھی دلچسپی کی چیزیں چند مزاحیہ ھلکی پھلکی تصانیف میں بھی موجود ھیں، مثلاً لامعی اور نیکساری زادہ کے نفس الانس نامی (قب ملّی تتبعلر مجموعہ سی، شمارہ ۳)۔

تاریخی کتابوں میں سے وہ جو تاریخ ادب سے متعلق ھیں انھیں ایک اھم مقام حاصل ھے۔ سب سے پہلا عثمانی تذکرہ ھشت بہشت ھے، جسے سہی نے ۹۴۵ھ / ۱۵۳۸ء میں نوائی کی مجالس النفائس کی طرز پر لکھا ۔ اس کے بعد لطیفی [رک بآن]، عاشق چلبی [رک بآن]، عہدی بغدادی اور حسن چلبی [رک بآن] نے تذکرے لکھے ۔ عالی نے بھی اپنی کنہ الاخبار میں شعراء کے تراجم دیے ھیں، جو اھم ھیں ۔ 'نظیروں' کے مجموعوں کی تالیف کا دستور سولھویں صدی میں بھی دیکھنے میں آتا ھے ('نظیرے' دوسرے شعراء کے کلام پر لکھے جاتے ھیں)، مثلاً جامع النظائر، مصنفۂ حاجی کمال در ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء، جس میں دو سو چھیاسٹھ شعراء وغیرہ کا کلام ھے اور اس سے ترکی شاعروں کے بارے میں ھماری معلومات میں بہت اضافہ ھوا ھے ۔

اسی صدی میں جغرافیے کی کتابیں اور سیاحت نامے وجود میں آنے لگے ۔ پندرھویں صدی میں ھمیں محض ترجمے اور قزوینی اور ابن الوردی سے اقتباسات ملتے ھیں یا بطلیموس (Ptolemy) کا ترجمہ، جو یونانی سے کیا گیا ۔ سولھویں صدی میں ان دونوں کتابوں کا پھر سے ترجمہ ھوا، اسی طرح مصنفینِ ذیل کی جغرافیائی کتابوں کا بھی ترجمہ ھوا:

ابوالفداء (ترجمہ از سپاہی زادہ)؛ اصطخری (ترجمہ از شریف افندی)؛ علی قوشجی، اس کی تصنیف جغرافیۂ ریاضی پر ہے)؛ اسی طرح مصر کے جغرافیائی حالات پر مشتمل کتابوں کا ترجمہ کیا گیا ۔ ایک تاجر علی اکبر خطائی کی فارسی تصنیف کا چین سیاحت نامہ سی کے نام سے سلطان مراد ثالث کے لیے ترکی میں ترجمہ کیا گیا ۔ پیری رئیس [رک بان] کی مشہور تصنیف، بحریہ، تصنیف ۹۳۵ھ/۱۵۲۹ء، ترکی سلطنت کی بحری حکمت عملی کا نتیجہ تھی ۔ کسی حد تک یہ صفائی کی طرح کے قدیم تر نقشہ نویسوں اور اطالوی نقشوں کی رہین منت ہے ۔ سلطان سلیمان کی بڑی مہموں کی وجہ سے مطراقچی نصوح کی کتاب مرتب ہوئی، جس میں بہت سے قابل تعریف چھوٹے چھوٹے قلمی خاکے ہیں ۔ سیدی علی رئیس نے بحر ہند میں اپنی ناکام مہم کے بعد کتاب محیط لکھی، اگرچہ یہ کتاب سراسر قدیم تر عربی تصانیف پر مبنی ہے ۔ اسی مصنف کی مرآۃ الممالک میں نسبۃً بہت زیادہ ابداع ہے ۔ اس کے بعد احمد بن ابراہیم تاجر کا منظوم سیاحت نامہ آتا ہے، جس میں اس نے اپنے بحری سفر ہند کے حالات بیان کیے ہیں ۔ محمد عاشق طرابزونی کی مناظر العوالم بہت اہم کتاب ہے؛ یہ پرانے عرب جغرافیاؤں پر مبنی ہے، لیکن اس میں ممالک عثمانیہ کے بارے میں نئی اور قیمتی اطلاعات موجود ہیں ۔ آخر میں ہم ایک کتاب تاریخ ہند غربی کا ذکر کر سکتے ہیں، جو نئی دنیا کی دریافت سے متعلق ہے اور جسے محمد یوسف الہروی نے ۹۹۰ھ / ۱۵۸۲ء میں کسی یورپی زبان سے ترجمہ کیا (اس ادب کے لیے قب Taeschner، در Z. D. M. G.، ج ۷۷، ۱۹۲۳ء) ۔

ترکی کے ادب رفیع کے پہلو بہ پہلو ہمیں عوامی ادب بھی بڑھتا نظر آتا ہے، جس کی اشاعت 'قصہ خوان'، 'مداح' اور 'قراگوزجی' عام پسند قہوہ خانوں اور ینگی چری کی بارکوں میں کرتے رہتے تھے ۔ کئی کلاسیکی شعراء نے بھی عوام کے لیے تورکو (= türkü، ترکی عوامی گیت) [رک بان] لکھے ۔ یہ تورکو عروضی اوزان اور "مربعوں" کے قالب میں منظوم ہوئے؛ بعد میں انہوں نے "شرقی" [رک بان] نام پایا ۔ نظم کی یہ شکل غزلوں کی قدیم تر قوالب شعر میں سے ہے، لیکن ان بڑے شاعروں، مثلاً انوری، ثنایی، راہی، رمیقی وغیرہ کی تصانیف، جو کلاسیکی شعراء کی تقلید میں لکھی گئی تھیں، عوام کے مذاق کے زیادہ مطابق تھیں ۔ عوام کے مجمعوں میں ایسے قصے، جیسے کہ ابومسلم، حمزہ نامہ، بطال غازی وغیرہ بہت ذوق و انہماک سے سنے جاتے تھے ۔ اس سے استانبول کے ہاشمی کو مثنوی برق و پولاد لکھنے کی ترغیب ہوئی، جو حمزہ نامہ سے ماخوذ تھی اور جس سے کئی دیگر مصنفوں اور شاعروں کو ایسی ہی کتابیں لکھنے کا خیال پیدا ہوا ۔ سلطان سلیمان نے صالح افندی سے قصۂ فیروز شاہ کا ترکی ترجمہ آٹھ جلدوں میں تیار کرایا ۔ یہی صالح جامع الحکایات کا بھی مترجم ہے ۔ قصہ خوان سلاطین کے محلوں میں بھی موجود رہتے تھے ۔ قدیم اسلامی اور ایرانی موضوعات کے ساتھ ساتھ ہمیں روزمرہ کی زندگی سے متعلق کہانیوں کے مجموعے بھی ملتے ہیں، مثلاً شاعر وحدی کی تصنیف کردہ بورسہ لی خواجہ عبدالرؤف افندی، حکایہ سی، جسے انا باجی حکایہ سی بھی کہتے ہیں ۔ روزمرہ کی زندگی سے متعلق سیدھے سادے اسلوب کی کہانیوں سے، جو مصطفی جنانی بروسوی نے لکھیں، ہمیں اس زمانے کے عوام کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں کافی بصیرت حاصل ہوتی ہے ۔ ایسا ہی ایک اور شاعر سہلی

تھا، جس کا اصلی نام درویش حسن اور جو سلطان مراد ثالث کا 'مدّاح' تھا (قب ریو: *Cat. of Turk. Mss.*، ص ۳۲).

سولھویں صدی میں 'اوزان' (عوامی شاعروں) کی سرگرمیوں کے بارے میں ہمارے پاس نسبۃً زیادہ معلومات ہیں، اگرچہ اب وہ عام طور پر 'عاشق' یا 'چوگورجو' کہلانے لگے تھے - یہ جگہ جگہ پھرنے والے شاعر، گویے، جہاں بھی عوام کا اجتماع ہو، وہاں نظر آتے تھے اور اپنی نظمیں، یعنی عشقیہ گیت، رزمیہ افسانے، مراثی اور 'تورکو' جو وزنِ وتدی میں ہوتے تھے، سنایا کرتے تھے - اس صدی کے شروع میں بہشتی نے سلطان سلیم اول کے حملۂ مصر کے متعلق ایک رزمیہ نظم لکھی، جس کا ایک حصہ ہمارے پاس موجود ہے - اس صدی کے آخر میں ہمیں جو نام ملتے ہیں وہ یہ ہیں: قُل محمد (م ۱۰۱۳ھ / ۱۶۰۵ء)، اوکسوز دده، خیال اور کوراوغلی، اور المغرب کی قلعہ نشین توجوں میں چرپانلی، آرمودلو، قُل چولخه، گدا مُسلو (قب نیز کوپرولو زاده محمد فؤاد: تورک ساز شاعرلری، ۱۹۳۰ء) - معاشرے کے مختلف طبقات کے ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ بعض اوقات ثقافت پذیر طبقوں میں وزنِ وتدی استعمال ہونے لگا (لیکن یہ استعمال بالخصوص 'ہزل' میں ہوتا تھا) اور عروضی اوزان عوامی گیتوں میں برتے جانے لگے، عین اس طرح جیسے کبھی پہلے مذہبی نوعیت کی نظموں میں ہوتا تھا، تاہم صوفی شاعر، یونس اِمرہ کی روایت کی پیروی کرتے ہوئے، اپنی 'الہیات' وتدی وزن ہی میں لکھتے رہے - اُمّی سنان (م ۹۰۸ھ / ۱۵۰۱ء)، احمد ساربان (م ۹۵۲ھ / ۱۵۴۵ء)، اِدریس مختفی (م ۱۰۲۴ھ / ۱۶۱۵ء) اور سید سیف اللہ خلوتی (م ۱۰۱۰ھ / ۱۶۰۱ء) کے نام اس سلسلے میں ہم یہاں لکھ سکتے ہیں، لیکن یونس اِمرہ اور قیغوسز کے سب سے بڑے جانشین بکتاشیوں اور قزلباشوں میں پائے جاتے تھے، مثلاً قُل ہِمّت اور اس کا شاگرد پیر سلطان ابدال سیواسی، جسے ۱۶۰۰ء میں خضر پاشا کے حکم سے قتل کیا گیا (قب سعدالدین نزہت: پیر سلطان ابدال، ۱۹۲۹ء) - اس دور کے عوامی ادب کے آثار میں حسن اوغلی تورکولری، قره اوغلان تورکوسو اور کیک دستانی بھی شامل ہیں۔

سترھویں صدی۔

سلطنت کے سیاسی زوال کے باوجود ذہنی اور ادبی زندگی کی معمولی رفتار بدستور جاری رہی - عثمانی ادبی زبان کا علم مسلمانوں کے نیچے کے طبقوں میں اور اسی طرح غیر ترکی آبادیوں یا ایسے اضلاع میں جہاں کوئی غیر عثمانی ترکی بولی رائج تھی (مثلاً مشرقی اناطولیا میں، جہاں کی بولی آذری تھی) اور قریم (Crimea) میں عام طور پر پھیل گیا - قریم میں متعدد عثمانی زبان کے شاعر پیدا ہونے لگے، جن میں خود وہاں کے خان بھی شامل تھے - ترکی ادب و تہذیب کا اثر سولھویں صدی ہی میں اس طرح سے ظاہر ہونے لگا کہ مسلمانانِ ہنگری اور کروایشا (Croatia) نے عربی رسم الخط استعمال کرنا شروع کر دیا (قب *Ungarische Bibliothek*، ۱۹۲۷ء، شمارہ ۱۳) - ایک ترکی سربی لغات بنام پوتور ساہنیہ مصنفۂ ہوایی، بھی موجود ہے (*Bull. de la Soc. scient. de Skoplife*، ۳: ۱۸۹ تا ۲۰۲) اور ایک ایسی ہی ترکی-بوسنوی فرہنگ مصنفۂ اُسکوفی اور کئی منظوم ترکی-یونانی فرہنگیں بھی محفوظ ہیں۔

استانبول کو ہمیشہ مرکزی حیثیت حاصل رہی اور تمام اقطارِ سلطنت بلکہ حدودِ سلطنت کے باہر سے بھی اصحابِ علم و فضل اس میں آ کر

جمع ہوتے رہے۔ سلطان مراد رابع کے سوا کسی سلطان کو ادب میں دلچسپی نہ تھی اور ارباب سیاست میں سے بھی نسبةً کم ہی لوگ ادب کے سرپرست تھے۔ ان سرپرستان ادب کے زمرے میں الیاس پاشا، مصاحب مصطفی پاشا، رامی پاشا اور شیخ الاسلام یحیی اور بہائی شامل تھے۔ اس ناقدری اور مدرسوں کے انحطاط کے باوجود اس صدی میں بھی کچھ قابل علماء دیکھنے میں آتے ہیں، مثلاً صاری عبداللہ [رک بان]، اسمٰعیل انقروی، اسحاق خواجہ سی، احمد افندی وغیرہ۔ تاہم اس صدی میں علوم دینی کی مختلف شاخوں اور فقہ لغۃ عربی کے نامور نمایندے پیدا نہیں ہوے اور مدرسوں اور تکیوں کی باہمی کشمکش سے، جو ”قاضی زادوں کا مسئلہ“ کہلاتی ہے، یہ عیاں ہوتا ہے کہ مدارس میں اب تک بھی کتنی تنگ نظری موجود تھی، لیکن ہرچند صوفی حلقوں کو، جن کے مقاصد بعض اوقات سیاسی بھی ہوتے تھے، نشانۂ ظلم و تعدی بنایا جاتا رہا، پوری مملکت میں ان حلقوں کے بدستور پھولتے پھلتے رہنے میں رکاوٹ پیدا نہ ہو سکی۔

سترھویں صدی کی ”کلاسیکی“ ترکی شاعری اپنے فارسی مثالی نمونوں سے کسی طرح بھی کم تر درجے کی نہ تھی، لیکن بجاے اپنے آپ کو تقلید و ترجمے کے لیے وقف کر دینے کے ترک شاعر اب ابتکاری موضوعوں پر کام کرنے لگے تھے۔ اس کے برخلاف یہ بھی صحیح ہے کہ ہم عصر ایرانی اور ہندی۔ ایرانی شعراء کا اثر ابھی تک برابر محسوس ہوتا تھا۔ نفعی عرفی کا، نابی صائب کا، اور نائلی قدیم شوکت کا مقلد نظر آتا ہے۔

نفعی [رک بان] کو اس کے تخیل کی قوت، زبان کے مادۂ وافر اور موافق اسلوب کی بنا پر ترکی قصیدہ گویوں میں سے بہترین قصیدہ گو تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کی غزلیں اور ہجویں اس حد تک کامیاب نہیں ہیں۔ نفعی کے جانشین ہمیشہ اس سے بہت متاثر رہے، اگرچہ اس کے دور میں کئی بڑے بڑے ’قصیدہ جی‘ (قصیدہ گو)، مثلاً نوعی زادہ عطائی، قاف زادہ فائضی، ریاضی، صبری اور رضی بھی موجود تھے۔ غزل کا سب سے بڑا نمایندہ شیخ الاسلام یحیی [رک بان] تھا، جسے باقی کا جانشین سمجھا جا سکتا ہے، بالخصوص اس لیے کہ اسے احساسات و عواطف کے اظہار پر باقی ہی کی طرح قدرت حاصل تھی۔ اس کی شہرت بھی اسی کی طرح بعد میں آنے والی صدیوں میں قائم رہی۔ باقی اور یحیی کے دبستان کے دیگر نمایندے شیخ الاسلام بہائی اور وجدی ہیں۔ وجدی کے برعکس فہیم [رک بان]، نائلی قدیم [رک بان]، شہری، حتی کہ نابی [رک بان] بھی، یہ سب شاعر معاصر فارسی شاعری سے متاثر تھے۔ نابی، جس پر صائب کے اثرات نمایاں ہیں، اپنی ”خیریہ مثنویوں“ اور غزلوں کی بدولت مشہور ہوا۔ اس کی نظموں کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے شعر پر عقلی نظریے غالب ہیں، لیکن اس سے اس کی مقبولیت پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ اپنی بہت سی نظموں میں وہ اپنے زمانے کی اجتماعی زندگی کا حال بیان کرتا اور اس پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ اس کا نوجوان ہم عصر ثابت [رک بان] اپنی جدت پسندی کے اظہار کی کوشش میں اپنے کلام کو ایسی تعبیرات سے جو امثال کی طرح زبان زد خاص و عام ہیں آراستہ کرتا ہے۔ سترھویں صدی کے غزل گو استادوں میں ہم نشاطی مولوی، جوری اور رامی محمد پاشا کا ذکر بھی کر سکتے ہیں۔

عظمی زادہ حالتی [رک بان] کو سب اصناف سخن میں کمال حاصل تھا، مگر وہ سب سے زیادہ

اپنی رباعیات کی وجہ سے مشہور ہے ۔ لُغز اور معمّا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی اور اسی طرح مادہ ہائے تاریخ (chronogram) نظم کرنے کو بھی ۔ 'ہجو' اور 'مزاح' نے ، جو مختلف شکلوں میں لکھی جاتی تھیں، فحول شعراء کو بھی فحش اور رکیک چیزوں کے لکھنے پر آمادہ کیا ۔ تاہم اس نوع کے بعض آثار کو بہ نظرِ استحسان دیکھا جاسکتا ہے، جیسے گُفتی کا تذکرہ بہ شکل مثنوی، جس میں شاعر نے معاصر شعراء کا خاکہ کھینچا ہے ۔ نِفیم اور جوری کی ہجویں، جو 'مُلمّع' کی شکل میں لکھی گئیں ہیں، اس لیے عجیب و غریب ہیں کہ ان میں غیر ترکی زبانوں کے ٹکڑے بیچ بیچ میں جوڑ دیے گئے ہیں.

اس صدی کے نصفِ اول کی بعض مثنویاں قابلِ ذکر طور پر درجۂ کمال کو پہنچ گئی ہیں ۔ پرانے 'خمسوں' کے موضوعات کی جگہ رفتہ رفتہ مقامی موضوعوں نے لے لی ہے ۔ اس طرز کا سب سے بڑا نمایندہ نوعی زادہ عطائی [رکّ بآن] ہے، جس نے اپنے خمسے کی بدولت، جس کے مضامین اس نے اپنے زمانے کی زندگی سے اخذ کیے ہیں، بہت شہرت حاصل کر لی ۔ اس شاعر کے کلام میں اس کے پیش رووں، مثلاً یحیی تاشلیجی اور جناتی، کے اثرات پائے جاتے ہیں (قبّ "سولھویں صدی") ۔ اس کے بعد ہم مندرجۂ ذیل مثنوی گو شعراء کا نام لے سکتے ہیں : قاف زادہ فائضی، غنی زادہ نادری اور ریاضی ۔ یہ زیادہ تر اسی صدی میں ہوا کہ فارسی شاعر ظُہوری کی تقلید میں 'ساقی نامے' لکھنے کا رواج ہو گیا، اگرچہ یہ صنف اس سے پہلے بھی دیکھنے میں آتی ہے، جیسا کہ روانی کے عشرت نامہ (سولھویں صدی) سے ظاہر ہے ۔ 'ساقی ناموں' میں خاص طور پر قابلِ ذکر عطائی، ریاضی اور حالیتی کے ساقی نامے ہیں ۔ یہ سب تصوف کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں ۔ اس طرح گویا مثنوی روزمرہ کی زندگی کے تمام موضوعات کو ادا کرنے کا کام دینے لگی، یعنی ایسے موضوعات جیسے کہانیاں، اوصاف، نظری تصانیف، حقیقی واقعات کے قصے وغیرہ.

اس صدی میں دینی اور صوفیانہ کتابوں اور مختلف 'طریقوں' سے متعلق اخبارِ اولیاء اور سبق آموز تصانیف بہت بڑی تعداد میں تالیف ہوئیں ۔ اکثر انھیں شعری قالبوں میں ڈھالا جاتا تھا ۔ نادری کی معراجیہ بہت مشہور ہے ۔ پھر رسول اللہ ﷺ کی مدح میں نعتیں، حدیثِ اربعین اور مولدوں وغیرہ کے منظوم ترجمے ہیں ۔ صوفیانہ شاعروں میں سے بعض ایسے تھے جنھوں نے وتدی وزن استعمال کیا ، اس سلسلے میں ہم نیازی مصری کا ذکر کرتے ہیں، جو طریقۂ خلوتیہ کی مصری شاخ کا بانی تھا اور جس کی نظمیں عرصے تک مقبول رہیں ۔ بکتاشیوں کے حلقے میں بھی کئی شاعر شامل تھے ۔ علاوہ ازیں بہت سی منظوم تاریخی تصانیف شاہنامے، غزا نامے وغیرہ بھی ہیں، مثلاً سلطان عثمان ثانی کے عہد کا شاہنامہ از نادری اور ایسی ہی دیگر تصانیف ۔ اس شہنشاہنامہ کا جسے مُلْہَمی نے مراد رابع کے حکم سے لکھا تھا، صرف دیباچہ ترکی میں ہے، باقی حصہ روایتِ قدیم کے مطابق فارسی میں ہے ۔ اسی صدی میں عثمانی تواریخ کے منظوم ملخص لکھنے کا دستور شروع ہوا؛ چنانچہ طالبی کی تاریخ ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء میں لکھی گئی، نشاری (م ۱۰۷۵ھ/۱۶۶۴ء) کی تاریخ سلطان محمد رابع کے لیے لکھی گئی اور صُولاق زادہ ہمدمی کی فہرست شاہانِ محمد رابع کے نام پر لکھی گئی ۔ فہرستِ مذکور کے ذیلوں کا سلسلہ ضیاء پاشا تک، جو انیسویں صدی میں تھا، متعدد شاعروں نے جاری رکھا ۔ اس قسم کی کتابوں کی چنداں قدر و قیمت

نہیں، نہ تاریخی نہ ادبی۔

ادبی نثر انھیں راستوں پر گامزن رہی جن پر گذشتہ صدی میں تھی۔ بڑے بڑے انشاء پردازوں مثلاً وَیسی، نِرگسی، اُوْنجی زادہ وغیرہ، نے زبان کے تکلف اور تصنع کو اور بھی زیادہ غلو کے درجے تک پہنچا دیا۔ اس نثر کا نفیس نمونہ ان سرکاری مراسلات میں ملتا ہے جو دربارِ ایران کو بھیجے گئے اور جو حُکمی جیسے منشیوں نے لکھے! یہی اسلوبِ تحریر، جو ذوقِ سلیم سے عاری تھا، بعض اوقات نجی خط و کتابت میں بھی مستعمل تھا۔ وہ تصانیف جن کی اپنے زمانے میں ادبی قیمت کچھ نہ تھی، اس زمانے میں وہی سب سے زیادہ نظرِ استحسان سے دیکھی جاتی ہیں، مثلاً قوْچی بیگ، کاتب چلبی، اولیا چلبی اور نعیما کے آثار۔ اس صدی میں بھی منثور تصانیف میں تاریخ کی کتابیں سب سے مقدم ہیں۔ ان میں سے کئی ایسی ہیں جن کی نوعیت نیم سرکاری کتبِ وقائع کی سی ہے، مثلاً وہ شہنامہ جو طاش کوپرو زادہ نے نثر میں سلطان عثمان ثانی کے لیے لکھا۔ مراد رابع نے قابلی کو ایروان کی مہم کا وقائع نویس مقرر کیا۔ ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۳ء میں نشانجی عبدالرحمان پاشا کو سلطان محمد رابع نے وقائع نویسی پر مامور کیا اور اسی طرح فُندقلی کے محمد خلیفہ کو سلطان مصطفی ثانی نے مقرر کیا۔ نعیما کو کچھ بعد ہی میں 'وقائع نویس' بنایا گیا۔ اس زمانے کی تاریخی تصانیف چند طرح کی ہیں۔ ان میں اسلام کی عمومی تاریخوں کے تراجم، اسی موضوع پر ابتکاری تصانیف اور عثمانی تاریخ سے متعلق عمومی اور خصوصی مفرد تصانیف (mono-graphs) شامل ہیں۔ تاریخی نقطۂ نظر سے سب سے زیادہ اہم جامع الدول، جو منجّم باشی نے عربی میں لکھی، کاتب چلبی کی فذلکہ اور پچوی کی تاریخ ہیں اور سب سے اچھی تاریخ نعیما کی تصنیف ہے۔ عظیم المرتبہ موسوعہ نویس کاتب چلبی [رک بہ حاجی خلیفہ] بھی اپنی میزان الحق اور دستور العمل میں اپنے آپ کو ایک نافذ البصیرت مؤرخ ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح پچوی [رک بآں]، جس نے عیسائی مآخذ سے کام لیا ہے، اپنی صائب رائے اور بے طرفی کی بنا پر بہت قابلِ قدر ہے۔ نعیما [رک بآں]، جسے وصف نگاری میں اعلی پایے کی قدرت حاصل ہے، تاریخی کرداروں کے زندہ نفسیاتی تجزیے پیش کرتا ہے۔ قوچی بیگ [رک بآں] اپنی مشہور تصنیف رسالہ میں سلطنت کے اسبابِ زوال پر تبصرہ کرتا ہے۔ قرہ چلبی زادہ کو بجائے مؤرخ کے 'منشی' کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ علاوہ ازیں بعض اور وقائع نویسوں، مثلاً وجیہی، حسن بک زادہ، صولاق زادہ اور ذیلِ شقائقِ نعمانیہ کے مصنف نوعی زادہ عطائی اور ذیل کے تتمے کے مصنف عشّاق زادہ کا ذکر بھی ضروری ہے۔

اس صدی میں 'تذکروں' کا معیار سولھویں صدی کے معیار سے بہت نیچا ہے۔ سب سے زیادہ قابلِ ذکر ریاضی کا تذکرہ ہے، جو ۱۰۱۸ھ/ ۱۶۰۹ء میں لکھا گیا۔ قاف زادہ فائضی کے ریاض الشعراء، مؤلفۂ ۱۰۳۰ھ / ۱۶۲۱ء، میں شعراء مترجمین کے کلام کے نمونے بھی دیے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا ذیل، مصنفۂ محمد عاصم (م ۱۰۸۶ھ / ۱۶۷۵ء) اور رضا کا مختصر تذکرہ اور گُفتی کا تذکرہ (جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے) بھی ہیں۔ خِصالی (م ۱۰۶۲ھ / ۱۹۵۲ء) کی تصنیف مطالع النظائر صرف مطلعوں کا ایک مجموعہ ہے۔

جغرافیے کے میدان میں اہم ترین تصنیفیں

کاتب چلبی اور ابوبکر دمشقی ہی ہیں ۔ انھوں نے یورپی اور اسلامی دونوں طرح کے مآخذ سے کام لیا ہے ۔ اولیا چلبی [رک بآں] کا سیاحت نامہ معاشرتی زندگی کے سب پہلوؤں کی تاریخ کے لیے اہمیت رکھتا ہے ۔ باوجود اپنی خامیوں کے یہ تصنیف ایسی ہے کہ ترکی ادب میں اس کی مثال نہیں ۔ اسی صدی میں 'سفارت نامے' بھی پہلی دفعہ منصۂ ظہور پر آئے ۔

'شہ نامہ جی' 'مدّاح' 'قرہ گوزجی' وغیرہ کی عظیم مقبولیت اس صدی میں بھی سوسائٹی کے سب طبقوں میں باقی رہی ۔ بروسہ میں درویش کاملی، قربانی عیسی وغیرہ نظر آتے ہیں اور ارزروم میں نصّاب کرد، قندیللی اوغلی وغیرہ ۔ استانبول میں اسّی 'مدّاح' تھے، جو ایک برادری (اصناف = guild) میں منسلک تھے ۔ ان میں معروف ترین نفلی [رک بآں] ہے، جو سلطان مراد رابع کا 'ندیم' تھا ۔ اس صدی کے آخر کے قریب 'مدّاح' قریبی (م ۱۱۲۰ھ / ۱۷۰۸ء) نے شہرت حاصل کی ۔

گویّے ۔ شاعروں ('ساز شاعرلری') کی تعداد سترھویں صدی میں بہت بڑھ گئی ۔ ہمیں وہ ینگی چری سپاہیوں، لوندوں، جلالیوں اور بکتاشی اور قزلباش قسم کی مذہبی جماعتوں میں نظر آتے ہیں، فوج کے نوکروں چاکروں میں وہ ہمیشہ پائے جاتے تھے ۔ راقم السطور نے اس صدی کے تقریباً تیس گویّے ۔ شاعروں کی تصانیف جمع کرنے اور ان کے ناموں کا پتا لگانے میں کامیابی حاصل کی ہے: ان میں سب سے زیادہ ذکر کے لائق گوہری اور عاشق عمر ہیں: عاشق عمر کو تو گویا گویّے ۔ شاعروں ('ساز شاعرلری') کا پیر پشتی بان ہی سمجھنا چاہیے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد: تورک ساز شاعرلرینہ عائد متنلر و تدقیقلر، ج ۱ تا ۵، استانبول ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ء) ۔ اس عوامی ادب کا اثر اوپر کے ادب میں بھی نظر آتا ہے، مثلاً قریم (Crimea) کے خان محمد گرای متخلص بہ کامل کے کلام میں اور سلطان محمد رابع کی منظور نظر عفیفہ سلطان کے مرثیے میں ۔ کئی 'کلاسیکی' شعراء نے بھی عوام کے لیے 'شرقیاں' لکھیں ۔ گنج عثمان بغلی کے بارے میں فائق جی مصطفی کی نظم بر حقیقۃً ایک عوامی قصہ مبنی ہوا، جو اب تک اناطولیا (اناضول) میں باقی ہے (کوپرولو زادہ محمد فؤاد: قابقجی قل مصطفی و گنج عثمان حکایہ سی، استانبول ۱۹۳۰ء) ۔ یہ بھی اغلب ہے کہ کئی اور عوامی قصے بھی اسی صدی میں پیدا ہوئے، مثلاً وہ جن کے نام عاشق کرم، عاشق غریب اور شاہ اسماعیل ہیں ۔ آخر میں اولیا چلبی کے بیانات سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ 'اورتہ اوینو' بھی اسی صدی میں عوام میں مقبول ہونا شروع ہوا ۔

اٹھارویں صدی ۔

ادب اور ثقافت کی اس صدی میں بھی وہی روش رہی جو گذشتہ صدیوں میں رہ چکی تھی ۔ نظم اور نثر دونوں میں بہت کچھ لکھا گیا اور ایران اور ماوراء النہر سے عقلی تعلقات بدستور قائم رہے ۔ فارسی شعراء، بالخصوص شوکت اور صائب، نے ترکی شاعری پر بہت گہرا اثر ڈالا ۔ تاہم ان سب باتوں کے باوجود ایک زیادہ انفرادی ارتقاء کی جانب میلان قوت پکڑتا گیا اور زبان کو سادہ تر بنانے کی کوششوں میں جلوہ گر ہوا ۔ یہ زیادہ تر اس صدی کے آغاز کے بڑے شاعروں ہی کے طفیل ہوا کہ ترکی زبان کی کلاسیکی شاعری نے ایک ایسی روش اختیار کر لی جو معاصر ایرانی شاعری سے بالکل جداگانہ اور مستقل بالذات تھی ۔

داماد ابراہیم پاشا [رک بآں] کا زمانہ بہت اہم ہے ۔ بہت سی تصانیف اس کی یا سلطان احمد

ثالث کی فرمایش سے لکھی اور ترجمہ کی گئیں ۔ اہم کتابوں کا جلد از جلد ترجمہ کرنے کے لیے مجلسیں قائم کی گئیں ۔ اس زمانے کے شعراء میں ہم شعرامے ذیل کا ذکر کر سکتے ہیں: عثمان زادہ تائب، جو ملک الشعراء کہلاتا تھا، سید وہبی، سامی، راشد، نیلی، سلیم، کامی ادرنوی، دری، ثاقب، عارف، سالم، چلبی زادہ عاصم اور عزت علی پاشا ۔ ندیم [رک بآن] نے بالخصوص اس صدی کے نصف آخر اور بعد کے زمانے میں بہت شہرت حاصل کی ۔ اس کی غزلوں اور 'شرقیوں' سے سعد آباد کے دور کی یاد تازہ ہوتی ہے اور اپنے اچھوتے مضامین، پر مایہ متخیلہ اور ہم آہنگی الفاظ کی بدولت وہ اپنے پیش رووں اور معاصروں سے گوے سبقت لے گیا ہے ۔ 'شرق' میں وہ ایسے مقام پر پہنچ گیا جہاں تک نہ اس سے پہلے ناظم اور نہ اس کے بعد فاضل اندرونی پہنچ پایا ۔ یہ بھی داماد ابراہیم پاشا ہی کی سرپرستی کا نتیجہ تھا کہ ابراہیم متفرقہ [رک بآن] ترکی کو حروف عربی سے چھاپنے کے فن کا آغاز کر سکا، لیکن کئی اسباب کی بنا پر اس صدی میں اول سے آخر تک طباعت ایک بہت ہی محدود دائرے میں محصور رہی اور اس کا کوئی خاص اثر عقلی یا فنی زندگی پر نہیں ہوا.

اس صدی کے بڑے شاعروں میں قوجہ راغب پاشا [رک بہ راغب پاشا] کا ذکر بھی خاص طور پر ضروری ہے ۔ وہ نابی اور کلاسیکی دور شاعری کے آخری بڑے شاعر، شیخ غالب [رک بآن]، کے دبستان کا بزرگ‌ترین نمایندہ تھا ۔ قصیدے میں نفعی کا اثر غالب تھا، ادھر غزل میں ایک طرف ندیم اور سامی کے شاگردوں اور دوسری طرف نابی کے مداحوں میں رقابت اور چشمک رہی، لیکن اس صدی کے آخر کے قریب دونوں دبستانوں میں انحطاط کے آثار نمایاں ہونے لگے؛ اس زمانے کے شاعر، مثلاً فاضل اندرونی [رک بآن] اور شیخل زادہ وہبی [رک بآن] محض نقال ہیں ۔ اس دور کے شعراء نے سبھی اصناف شعر میں طبع آزمائی کی؛ اور ان اصناف سخن کی جانب جو دور انحطاط سے مخصوص ہیں، مثلاً "ہجو"، "ہزل"، معما اور تاریخ گوئی، خاص توجہ کی گئی اور ساتھ ہی فساد اخلاق اور انحطاط ذوق سلیم میں اضافہ ہوا ۔ اس کے برعکس حقیقی مذہبی جذبہ اب بھی باقی رہا، جیسا کہ نظیم کی مناجاتوں اور نعتوں، نابی عثمان دده، نحیفی اور عارف سلیمان بک ایسے شاعروں کی 'معراجیوں' اور مثنوی مولانا رومی کے منظوم ترجمے سے، جو نحیفی نے کیا، عیاں ہوتا ہے ۔ اس دور کی مثنویاں بے شمار ہیں، لیکن ان کی ادبی قدر و قیمت برائے نام ہے ۔ 'خمسے' کے پرانے مضامین اب بالکل متروک ہو گئے، البتہ شیخ غالب کی مثنوی حسن و عشق اس سے مستثنی ہے، جو اس نوع کا آخری شاہکار ہے ۔ آخر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس دور کی مقفی تاریخی تصانیف اور مختلف 'طریقوں' کے مریدوں کی صوفیانہ نظمیں اہمیت سے کلیۃً عاری ہیں.

ادبی نثر کا رجحان رفتہ رفتہ سادگی کی جانب ہوتا گیا، اگرچہ نرگسی اور اوجی زادہ کے اسلوب نگارش کی تقلید اس دور میں بھی نظر آتی ہے ۔ عثمان زادہ تائب ایسے مشہور انشاء پرداز نے نثر میں مبالغہ آمیز تصنع کے خلاف علانیہ طور پر آواز بلند کی ۔ تاریخی کتابیں صف اول میں آتی ہیں ۔ ان مصنفین میں، جو وقائع نویسی [رک بہ 'وقعہ نویس'] پر مامور تھے، ہم راشد، چلبی زادہ عاصم اور واصف کا ذکر کر سکتے ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی اپنے پیش رووں، مثلاً نعیما، کے مقابلے میں لایا نہیں

جا سکتا، اگرچہ سیکڑوں آدمی سیرت اور تاریخ کی کتابیں لکھنے میں مصروف رہے ۔ سلطنت کے سیاسی اور فوجی زوال کی وجہ سے بہت سے "لایحے" ("تذاکر"، تاریخچے) لکھے گئے؛ جن میں اس زوال کے اسباب کی تفتیش مقصود تھی ۔ ان 'لایحوں' میں سب سے زیادہ قابل ذکر قوچہ بیگ باشی کی تصنیف ہے ۔ جغرافیے کے نقطۂ نظر سے ہم متعدد اہم 'سفارت ناموں' کا ذکر کر سکتے ہیں، جن میں یرمی سکز چلبی محمد افندی کا فرانسہ سفارتنامہ سی ایک مثالی نمونہ ہے ۔ یہ تصانیف کبھی کبھی نظم میں لکھی جاتی تھیں، گو بطور شاذ ۔ 'سور نامے'، جو سلاطین کے پر شوکت جشنوں کی یادگار کے طور پر لکھے گئے، اجتماعی معاملات کی تحقیق و تفحص کے اہم مآخذ ہیں ۔ سب سے زیادہ معروف سید وہبی اور عشرت کے 'سور نامے' ہیں ۔ شاعروں کے تذکرے گذشتہ صدی سے بھی زیادہ تعداد میں لکھے گئے: ان میں ہم صفائی، سالم اور بلیغ کے تذکروں کا ذکر کر سکتے ہیں، اسرار دده کا تذکرہ شعرائے مولویہ سے مخصوص ہے؛ شیخی کی تصنیف وقائع الفضلاء بھی اسی صدی میں لکھی گئی ۔ یہ شقائق کا آخری ذیل ہے ۔ آخر میں ہم تحفۂ خطاطین کا ذکر کرنا چاہتے ہیں، جو اسلامی اور ترکی خطاطوں کے حالات کا سب سے اہم مآخذ ہے ۔ اس کا مصنف مستقیم زادہ ہے، جسے ہم اس صدی کا سب سے بڑا موسوعی (encyclopaedist) تصور کر سکتے ہیں ۔ جغرافیے کے میدان میں ہمیں صرف یورپی تصانیف کے ترجمے اور خلاصے یا اقتباسات ملتے ہیں ۔

'مداح'، 'قرہ گوزجی' اور 'اورتہ اویونجو' کو سوسائٹی کے سب طبقوں میں وہی مقبولیت برابر حاصل رہی جو پہلے تھی ۔ "کوپے-شاعروں" کی تصانیف بھی ہر جگہ معروف و مشہور تھیں ۔ ان میں ہم قیستی، نوری، یوں، قباسقال محمد اور فصیحی کے نام لے سکتے ہیں، لیکن گوہری اور عاشق عمر [illegible] مقبول رہے ۔ ان میں سے بعض شاعر ارمنی کے تھے، مثلاً مجنون اور ورطان، جو اس صدی کے شروع میں گذرے ہیں ۔ ترکی "کوپے-شاعروں" کا ارمنی "اشوغ" ashugh پر یہ اثر شاید سولھویں صدی ہی سے شروع ہو جاتا ہے (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد در ادبیات فاکولتہ سی مجموعہ سی، ۱۹۲۲ء، شمارہ ۱، ص ۱ تا ۳۲) ۔ عوام کا ادبی ذوق اونچے طبقوں میں بھی سرایت کر گیا ۔ اس کی بہترین مثال یہ ہے کہ شاعر فحل ندیم نے بھی عام پسند بحر میں ایک 'تورکو' نظم لکھی ۔ جیسے جیسے ہم اس صدی میں آگے بڑھتے جاتے ہیں یہ میلان اور نمایاں ہوتا جاتا ہے ۔

انیسویں صدی

اس صدی کے شروع میں عثمانی ادب کا معیار بہت پست ہو چکا تھا اور یہ صورت حال دورِ "تنظیمات" تک باقی رہی ۔ صرف واصف اندرونی [رکّ بآن] اور عزت ملا [رکّ بآن] کسی قدر جدت دکھاتے ہیں ۔ واصف کا کلام عوام کے مذاق کے مطابق ہے اور اس میں ندیم اور اسی طرح فاضل اندرونی کا اثر نمایاں ہے، مگر عزت ملا، باوجود ندیم اور شیخ غالب سے بہت متأثر ہونے کے، واصف سے زیادہ بڑے پایے کا شاعر ہے، خصوصاً اس اعتبار سے کہ اس کی زبان خالص اور آمیزش سے خالی ہے اور فنی مہارت میں بھی وہ واصف سے بہتر ہے ۔ علاوہ قصائد اور غزلیات کے اس نے خاصی اچھی مثنویاں بھی لکھی ہیں ۔ "تنظیمات" سے پہلے کے ادب رفیع کا وہ آخری بڑا "استاد" ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ "تنظیمات" کے بعد بھی بہت سے شاعروں نے قدیم اسلوب

میں قصیدے اور غزلیں لکھیں اور ان میں نامق کمال اور ضیاء پاشا ایسے ادبی جدت پسندی کے بڑے بڑے حامی اور داعی بھی شامل ہیں ۔ اسی دور کے اور شاعر غالب بک لیسکوفچی، عونی بک اور عارف حکمت بک ہیں۔ یہ سب کے سب نائلی اور فہیمِ قدیم کے مقلد ہیں، لیکن ادبی ترقی کی روش پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑا ۔ طبعاً پرانی ادبی روایت ایک دم سے غائب نہیں ہو سکتی تھی؛ چنانچہ شناسی اور اس کے ہم نوا شاعروں کو دبستانِ قدیم کے مقابلے میں طویل اور سخت جد و جہد کرنا پڑی ۔

"تنظیمات" سے پہلے کے دور کی نثر کیفیت کے لحاظ سے کچھ زیادہ قابلِ قدر نہیں ہے، گو کمیت میں وہ گذشتہ صدیوں کی نسبت کم نہ تھی ۔ تاریخ میں مُترجِمُ عاصم کی تاریخ اپنے اندازِ بیان اور ناقدانہ اہلیت کی وجہ سے قابلِ ذکر ہے۔ یہ مصنف برہانِ قاطع اور قاموس کے ترجموں میں اور بھی زیادہ سادہ زبان استعمال کرتا ہے۔ وقائع نویس اِسعد افندی المستطرف کا مترجم ہے اور اُسِّ ظفر کا مصنف بھی وہی ہے جو ینگی چری فوج کے قلع قمع سے متعلق ہے۔ یہ مصنف اپنی روکھی پھیکی زبان اور الجھے ہوئے اسلوبِ بیان کی وجہ سے عاصم سے مرتبے میں بہت کم ہے ۔ اسی مصنف نے تقویمِ وقائع کو بھی طبع و نشر کیا تھا ۔ ایک موقع پر اس نے سلطان محمود ثانی کے ایک سفر کے حالات وقائع نویس کی حیثیت سے مرتب کیے تو سلطان نے اسے پیچیدہ اور مغلق زبان لکھنے پر ملامت بھی کی تھی: اس کے برخلاف المستطرف کے ترجمے میں وہ عربی اور فارسی الفاظ کے بجائے ترکی لفظوں کے استعمال اور ادبی اسلوب کو سادہ تر بنانے کی سفارش کرتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زبان کو سادہ اور سلیس بنانے کی تحریک کس حد تک آگے بڑھ چکی تھی ۔ آخر میں ہمیں مشہور شاعر اور انشاء پرداز عاکف پاشا [زلِکَ بان] کو ہرگز نظرانداز نہیں کرنا چاہیے، لیکن اسے عوامی وزن میں چند نظمیں لکھنے اور سادہ نثر میں بعض کتابیں تصنیف کرنے کے باوجود ادب میں نئی نئی باتوں کا اولین شائع کرنے والا نہیں تصور کرنا چاہیے ۔ واقعہ یہ ہے کہ عاکف پاشا یورپی ثقافت سے بکلی غیر متأثر رہا اور قدیم ادب ہی کے آخری نمایندوں میں سے ہے ۔

عوامی ادب کے نمایندوں میں ہمارے پاس بیچ اِمین، قبز احمد، حاجی مُؤذن، کور حافظ وغیرہ کے بارے میں، جو سب 'مدّاح' تھے، معلومات موجود ہیں اور اسی طرح بعض 'خیال الظل' کے ناٹک (shadow-plays) مرتب کرنے والوں ('خیالجی') کے متعلق بھی ہم بعض باتیں جانتے ہیں۔ ان میں، مثلاً شربت جی اِمین، قاسم پاشا کے حافظ اور مصاحب سعید آفندی شامل ہیں۔ کہیں اس صدی کے آخر کے قریب جا کر کاتب صالح نے روایتِ قدیم سے علٰحدہ ہو کر جدید تمثیل نگاری کی تقلید شروع کی ۔

اس صدی کے معروف ترین "گویے - شاعر" دِرذلی، ذہنی بای بورتی اور اِمراح ارزرومی تھے، جنھوں نے ایشیاے کوچک اور قسطنطنیہ کے سب طبقوں میں بہت بجا طور پر بڑی مقبولیت حاصل کی (قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد: ارزروملو اِمراہ، استانبول ۱۹۲۹ء) ۔ سلطان عبدالعزیز کے عہد کے خاتمے تک یہ "عاشق" طاؤوق بازاری کے ایک قہوہ خانے میں جمع ہوا کرتے تھے ۔ ان کی ایک اپنی منظّم جماعت تھی، جس کا ایک صدر ('رئیس') ہوتا تھا، جسے حکومت بھی تسلیم کرتی تھی ۔ یہ تنظیم بعد میں توڑ دی گئی، لیکن

بیسویں صدی میں بھی ''گویے۔شاعر'' ھمیں ایشیاے کوچک میں نظر آتے ھیں.

اس کلاسیکی ترکی ادب اور بالخصوص شاعری میں ''تنظیمات'' کے شروع ھونے تک قوت اور ابتکار تقریباً مفقود ھو چکی تھی - اپنی تنگ حدود کے اندر کلاسیکی شاعری میں کسی نئی چیز کے پیدا کرنے کی قوت زائل ھو گئی تھی اور شاعر زمانۂ قدیم کے بڑے شاعروں کے صرف 'نظیرے' ھی پیدا کر سکتے تھے یا اگر کسی قدر جدّت کے اظہار کی کوشش کرتے تھے تو تصنّع اور ابتذال میں گرفتار ھو جاتے تھے - مسلسل انھی تصوّرات کو انھی محدود تعبیرات کے ساتھ دھرانے ترکی شاعری کی ساری قوّت حیات سلب ھو گئی تھی - ندیم اور شیخ غالب ایسے بڑے فنکار بھی پرانے مثالی نمونوں کے کڑے قواعد و ضوابط کی زنجیروں سے اپنے آپ کو آزاد نہ کر سکے - دوسری طرف اوروں کے علاوہ فاضل اندرونی اور واصف نے عوامی زبان اور ادب سے مدد لینے اور عام لوگوں کے ذوق کو مخاطب و ملتفت کرنے کی کوشش کی، مگر نتیجہ صرف ابتذال و رکاکت کی شکل میں رونما ھوا - یورپ سے اس سیاسی اور اقتصادی تعلق کے باوجود، جو صدیوں سے چلا آتا تھا، عثمانی عوام کی معاشرتی ساخت اسلامی تہذیب کے قالب سے کبھی باھر نہیں نکلی تھی- اور حالات نے اسے قرونِ وسطٰی کے خیالات و تصورات کے ایک نظام میں جکڑ رکھا تھا - یہ سچ ھے کہ مسلسل فوجی شکستوں اور تدریجی اقتصادی انحطاط کی وجہ سے ارباب فکر کے دلوں میں یورپ کی مادی اور فنی فوقیت کا احساس پیدا ھو گیا تھا اور اٹھارھویں صدی ھی سے انھوں نے فوج اور بحری بیڑے کی تنظیمِ نو کے لیے ماھرینِ یورپ سے استفادہ شروع کر دیا تھا، لیکن یورپ کی ثقافتی فوقیت کو تسلیم کر لینا بہت زیادہ مشکل تھا - مدارس، جو گذشتہ صدیوں کے مقابلے میں بہت زیادہ پس ماندگی کی حالت میں تھے، اب تک مضبوطی سے قرونِ وسطٰی کی ذھنیت و ذوق اور عقلیت و مشرب کا دامن تھامے ھوئے تھے- جدید سائنس صرف ان درسگاھوں میں داخل ھونا شروع ھوئی تھی جو فوجی تربیت کے لیے قائم کی گئی تھیں، مثلاً انجنیرنگ سکول ('مہندس خانہ') اور میڈیکل سکول ('طب خانہ') میں - یہ نئے اقدامات بہت حد تک چند افراد، مثلاً خوجہ اسحاق افندی، گلنبری اور شانی زادہ، کے رھینِ منت تھے، جنھوں نے مغربی زبانوں اور زمانۂ حاضرہ کے جدید علوم (sciences) کا مطالعہ کیا تھا - سلیم ثالث اور خصوصاً محمود ثانی مدارس کی مخالفت کے باوجود ریاضیات اور علومِ طبیعیہ کی تعلیم کی اصلاح پر آمادہ ھوے، اس لیے کہ انھوں نے محسوس کیا کہ سلطنت کو باج گزار رئیسوں میں بٹ جانے سے بچانے کے لیے فوج اور بحری بیڑے کی از سرِ نو تنظیم کی ضرورت ھے اور اس سے بھی چارہ نہیں کہ ایک مرکزی نظامِ اداری قایم کیا جائے.

اٹھارھویں صدی کے آخر سے ترکیہ میں کچھ لوگ ایسے تھے جو فرانسیسی زبان سے واقف اور یورپ کی ثقافتی فوقیت کے قائل تھے - فرانس سے معلّموں کو منگوانے اور طالب علموں کو یورپ بھیجنے سے ترکیہ میں یورپی طور طریقے اختیار کرنے کی تحریک کو فروغ ھوا - اس طرح قدرتی طور پر ان تمام ضروریات کے نتیجے میں یورپی اثر رفتہ رفتہ ظاھر ھونے لگا اور جس طرح وہ زندگی کے ھر شعبے میں نمودار ھوا اسی طرح فکر اور فن کے میدان میں بھی نظر آنے لگا.

ب — ’’یورپی‘‘ ترکی ادب.

دورِ ’’تنظیمات‘‘ و ادبِ جدید.

یورپ کی عظیم الشان صنعتی اور سرمایہ دارانہ ترقی اور اس کے دوش بدوش یورپ کی استعمار پسند دولِ عظمٰی کی جوع الارض اور باہمی رقابت، ترکیہ جیسے وسیع اور سیر حاصل میدانِ نفع اندوزی کو زیادہ عرصے تک نظر انداز نہیں کر سکتی تھیں ۔ ادھر سلطنتِ ترکیہ کے ادارے، جو قرونِ وسطٰی سے اسی طرح چلے آئے تھے، اپنی قوتِ مقابلہ کھو چکے تھے اور فرانس کی انقلابی تحریکات نے غیر مسلم عناصر میں قومیت کے اصول کی اشاعت کر دی تھی ۔ ان تمام حالات کی بنا پر فوری ضرورت محسوس کی گئی کہ سلطنت کے سب اجتماعی اور اداری معاہد میں اصلاحات نافذ کی جائیں ۔ ان اصلاحات کو خاصی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا، نہ صرف نیچے کے طبقوں کی طرف سے بلکہ تعلیم یافتہ طبقوں کے ان افراد کی جانب سے بھی جنھوں نے مدرسوں میں تعلیم پائی تھی ۔ یہ رشید پاشا اور اس کے متبعین کی مختصر جماعت ہی کی وجہ سے ہوا کہ رفتہ رفتہ ملک میں اصلاحات نافذ ہو سکیں ۔ ترکی تاریخ میں ان اصلاحات کو ’’تنظیمات‘‘ [رَکّ بآں] کہا جاتا ہے.

’’تنظیمات‘‘ صرف نظم و نسقِ حکومت، عدالتوں اور مالیات کے میدانوں تک ہی محدود نہ تھیں: مسلمان ترکوں میں تعلیمی ترقی کی راہ پیدا کرنے کی غرض سے ابتدائی اور ثانوی مدارس کھولے گئے اور ایک جامعہ (یونیورسٹی) قائم کرنے کی تجاویز سوچی گئیں ۔ درسی کتابوں کی تیاری کے لیے ایک ’’انجمنِ دانش‘‘ بنائی گئی (۱۲۶۹ھ / ۱۸۵۳ء) اور طالب علموں کو یورپ بھیجا گیا ۔ ’انجمنِ دانش‘ کی جگہ جلد ہی ’جمعیتِ علمیۂ عثمانیہ‘ نے لے لی (۱۲۷۷ھ / ۱۸۶۰ء)، جس نے اپنا ایک رسالہ ’مجموعۂ فنون‘ شائع کرنا شروع کیا ۔ اگلے سال لڑکیوں کا سکول کھولا گیا اور ۱۲۷۹ھ / ۱۸۶۲ء میں یونیورسٹی کے نصاب کی تعلیم شروع ہو گئی ۔ ۱۲۸۲ھ / ۱۸۶۵ء میں ایک ’ترجمہ جمعیتی‘ (جمعیتِ ترجمہ) قائم کی گئی، ۱۲۸۳ھ / ۱۸۶۷ء میں طب کے سول سکول (طبیۂ ملکیۂ مکتبی) میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا اور اس کے بعد کے سال میں غلطہ سرای کا لیسے (Lycée = معہد) کھل گیا، جس کا نصابِ تعلیم مغربی ثانوی سکولوں کے نصاب سے ضروری ترمیمات کے ساتھ لیا گیا تھا ۔ اس معہد میں ترکی کے ساتھ فرانسیسی بھی ذریعۂ تعلیم تھی ۔ یونیورسٹی (’’دارالفنون‘‘) کا ۱۲۸۶ھ / ۱۸۶۹ء میں افتتاح ہوا، لیکن قدامت پسند عناصر کی سازشوں کی وجہ سے دو سال بعد ہی مجبوراً اسے بند کر دیا گیا ۔ ۱۲۸۷ھ / ۱۸۷۰ء میں قانون کا سکول (’حقوق مکتبی‘) اور ۱۲۹۴ھ / ۱۸۷۷ء میں علوم سیاسیہ (پولیٹیکل سائنسز) کا سکول (مکتبۂ ملکیہ) بھی کھول دیا گیا ۔ اس کے ساتھ ہی کئی عجائب گھر اور کتب خانے قائم کیے گئے اور اسی طرح فنی مدارس کھولے گئے، مثلاً ہندسہ (انجینیرنگ)، زراعت اور تجارت کے مدارس ۔ اسی طرح قدیم طرز کے مدارس سے بے نیاز ایک نیا تعلیم یافتہ طبقہ رفتہ رفتہ وجود میں آتا گیا ۔ اس گونا گوں نشاطِ کار کے پہلو بہ پہلو روزانہ اخباروں کا تدریجی ارتقاء بھی صورت پذیر ہو رہا تھا ۔ ۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۱ء میں سرکاری اخبار تقویمِ وقائع نکلنا شروع ہوا، جس کے بعد ۱۲۵۶ھ / ۱۸۴۰ء میں جریدۂ حوادث، ۱۲۷۶ھ / ۱۸۵۹ء میں ترجمانِ احوال اور ۱۲۷۸ھ / ۱۸۶۱ء میں تصویرِ افکار شائع ہوا [رَکّ بہ مادۂ جریدہ] ۔ یہ دو

اخبار (ترجمان و تصویر) تقدم جدید کی تاریخ میں ایک اہم مرحلے کی نشان دہی کرتے ہیں، اس لیے کہ انہیں کے ذریعے سے نئے ادبی دبستان کا بانی شناسی اور اس کا شاگرد نامق کمال عوام کو مخاطب کیا کرتے تھے۔ اس دور تک کہ جب سلطان عبدالحمید کی استبدادیت نے ہر قسم کے مطبوعات کی نشر و اشاعت کو روک دیا، ترکی پریس نے بہت تیزی سے ترقی کی۔ یورپی زبانوں، بالخصوص فرانسیسی، سے بے شمار ادب اور سائنس کی کتابوں کا ترجمہ ہوا اور ترکی زبان میں سادگی اور سلاست پیدا ہونا شروع ہو گئی اور ساتھ ہی سائنس کی بہت سی تعبیرات سے اس کا دامن مالا مال ہونے لگا۔

جدید ادب کی تین بڑی شخصیتیں شناسی [رکّ بان]، جس نے فرانس میں تعلیم پائی تھی، اس کے شاگرد نامق کمال [قبّ سادۂ کمال محمد نامق] اور ضیاء پاشا [رکّ بہ ضیاء گوک آلپ] تھیں۔ ان میں سے نامق اور ضیاء دونوں فرانس میں بحالت جلاوطنی رہ چکے تھے۔ ان حالات کے سبب سے نیا دبستان اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے فرانسیسی ادب اور ان اصولوں کے رنگ میں سمو گیا جن کا اعلان فرانس کے انقلابات کے دوران میں کیا گیا تھا۔ جدت پسند ادیب قدیم جاگیردارانہ ادب کا خاتمہ کر کے وطن، آزادی ('حُرّیت')، جمہوریت (''خلقجیلق'') اور آئینی حکومت (''مشروطیت'') کے خیالات کی اشاعت کرنا چاہتے تھے۔ اُن کا مقصد ''طبقۂ متوسط'' (''bourgeois'') کا ادب تخلیق کرنا تھا۔ اس طرح یہ ہوا کہ اخبار نویسی، سیاسی اور ادبی تنقید، ناٹک (تھیٹر)، مغربی ادبی تصانیف کے ترجموں، ناول اور فلسفیانہ اور اجتماعی مقالوں کا آغاز ہوا۔ شناسی نہ تو برّاق طبیعت کا انشاء پرداز تھا، نہ کوئی بڑا شاعر، لیکن اس کا نظامِ عمل (پروگرام) اچھی طرح معین تھا۔ وہ اپنے آپ [illegible] قدیم غیر مفہوم زبان کے پھندے سے رہا کرنا چاہتا تھا۔ اگرچہ اس کی زندگی میں اس کا یہ پروگرام تمام کا تمام پورا نہ ہو سکا، تاہم اس کے تفکر [illegible] کا اس کے گرد و پیش کے لوگوں پر بہت اثر پڑا۔ ضیاء پاشا نے، روسو Rousseau اور مولییر Molière کے ترجموں اور اپنی ادبی اور سیاسی تنقید سے اس تحریک کو بہت تقویت بخشی۔ وہ کلاسیکی ادب میں اچھی مہارت رکھتا تھا، پھر بھی اس نے یہ تک کہہ دیا کہ اس ادب کا ترکوں کے طبائع سے کوئی تعلق ہی نہ تھا؛ وہ اس نقطۂ نظر کا حامی تھا کہ انسان کو نیچر (فطرت) کی پیروی کرنا چاہیے، یعنی عوام کی زبان اور ادب سے استمداد کی جائے، مگر اس نظریے کے باوجود ضیاء پاشا میں نہ تو یہ طاقت تھی اور نہ جرأت کہ ان نظریوں کو عملی جامہ پہنا سکے۔

یہ بلاشبہ نامق کمال تھا جس نے نئے دبستان کی کامیابی کو یقینی بنا دیا۔ وہ بڑا فنکار، مستعد مجاہد، کثیرالتصنیف مصنف اور عظیم المرتبہ محبِّ وطن تھا۔ فن اس کے نزدیک ملک میں نہضت پیدا کرنے کا ذریعہ تھا اور اس نے اپنے سیاسی مقالوں، اپنے تمثیلی قصوں (ڈراموں)، اپنے ناولوں، اپنی وطن پرست شاعری، اپنی تاریخی تصانیف، اپنے ناقدانہ مضامین، بلکہ اپنے نجی خطوط کے ذریعے بھی ترکیہ کے ثقافتی اور سیاسی انقلاب کو وجود میں لانے کے لیے بہت زور مارا۔ اس کا اثر بہت گہرا تھا۔ (اس کے تمثیلی قصے) وطن کا پیش کیا جانا ملک کا ایک بڑا سیاسی واقعہ تھا۔ اس نے ضیاء پاشا سے بھی زیادہ تلخی سے پرانے ادب پر حملہ کیا۔ اس کا یہ خیال تھا

کہ عروضی اوزان میں ترکی شعر لکھنا ناممکن ہے۔ تاہم کمال بھی قدیم روایتوں کو بالکل خیر باد نہ کہہ سکا اور نہ اس کے دوست ہی یہ کر سکے۔ اسی سبب سے سعداللہ پاشا ۱۲۹۷ھ / ۱۸۸۰ء میں ایک مقالے میں، جس پر اس کا نام درج نہ تھا اور اخبار وقت میں شائع ہوا، یہ لکھ سکا کہ تلامذہ کو صرف مغربی کتابوں کے لفظی ترجمے پڑھنے کو دیے جائیں، اس لیے نہ ”جدید“ مصنفین درحقیقت کوئی بھی واقعی جدید چیز پیدا نہیں کر سکے۔

نامق کمال کے شاگرد عبدالحق حامد [رک بآن] نے شعر کے میدان میں، جو ابھی تک پرانے قالبوں سے اپنا پیچھا نہ چھڑا سکا تھا، بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔ اس حد سے زیادہ پرگو شاعر نے ترکی زبان میں گیت (lyric) اور تمثیل (drama) کو داخل کیا، جس میں اس کے مثالی نمونے دانتے Dante، راسین Racine، کورنائی Corneille اور شیکسپیر Shakespeare تھے۔ خود نامق کمال نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ نئی ترکی شاعری حامد سے شروع ہوتی ہے۔ دوسری نمایاں ہستیاں رجائی زادہ اکرم [قب مادۂ اکرم بک] اور سامی پاشا زادہ سزائی [رک بآن] تھے، مگر جوں جوں استبداد کا دباؤ بڑھتا گیا ”تنظیمات“ کے دور کی دوسری نسل نے زیادہ سے زیادہ خالص فنی مقاصد کو اپنا مطمح نظر بنا لیا۔

بہت سے اور مفکرین یا مصنفین نے ملک کی ثقافتی نشو و نما میں حصہ لیا۔ ان میں سے ہم مشہور مؤرخ احمد جودت پاشا [رک بآن]، احمد وفیق پاشا [رک بآن]، سلیمان پاشا اور مصنف کبیر اور موسوعی احمد مدحت افندی [رک بآن] اور اسی طرح معجم نویس شمس الدین سامی بک [رک بہ سامی] کا ذکر کر سکتے ہیں۔ جودت پاشا نے، جو علوم مشرقیہ میں اچھی مہارت رکھتا تھا اور جس نے فؤاد پاشا کی مشارکت سے ترکی نحو پر ایک کتاب مرتب کی، ترکی زبان میں خوبصورت نثر لکھی ہے۔ احمد وفیق پر مغربی خیالات چھائے ہوئے تھے اور وہ قومی تہذیب کا احیاء چاہتا تھا۔ اس نے اس بات پر زور دیا کہ اناطولیا کے ترک عظیم الشان ترک قوم ہی کی ایک شاخ ہیں۔ اس نے اناطولی ترکی کی پہلی لغت تیار کی، امثال جمع کیں اور ابوالغازی کے شجرۂ اتراک کا ترجمہ کیا۔ مولییر Molière کے تمثیلی قصوں کی ترمیم اپنے ڈھب پر کر کے اس نے ترکی ناٹک (تھیٹر) کی ترقی میں بہت بڑا حصہ لیا۔ سلیمان پاشا، جس نے فوجی مکاتب کی تنظیم از سر نو کی، بڑا محب وطن تھا۔ اس کا دعوے تھا کہ ان کی زبان اور ادب کا نام ”عثمانلی“ کے بجاے ”ترکی“ زبان و ادب ہونا چاہیے۔ اپنی تاریخ عالم میں اس نے ایک خاص باب قدیم ترکوں کے لیے وقف کیا اور اپنا مواد زیادہ تر دگین Deguignes اور دوسرے مصنفین سے اخذ کیا۔

آخر میں، احمد مدحت آیا۔ اس نے ابجد کی کتابوں سے شروع کر کے سیکڑوں عام پسند نوعیت کی کتابیں تصنیف اور ترجمہ کیں۔ اس طرح اس نے لوگوں کو پڑھنا سکھایا اور تعلیم کا معیار بلند کرنے میں مدد پہنچائی اور یہی اس کا مقصد وحید تھا، اس لیے کہ اس کی کتابوں کی کوئی علمی یا ادبی قیمت نہیں ہے۔ سامی بک نے اپنی قاموس الاعلام اور قاموس ترکی لکھ کر اپنے آپ کو وفیق پاشا کا قابل جانشین ثابت کیا۔

انیسویں صدی کے آخر میں معلم ناجی [آرٹ بان] کا ظہور ہوا، جس نے احمد مدحت کی حمایت و سرپرستی میں عظیم‌الشان شہرت حاصل کی۔ ناجی مشرقی تہذیب سے بخوبی واقف تھا اور نئی طرز کی اچھی نظموں کے ساتھ ساتھ کلاسیکی اسلوب میں اس نے غزلیں لکھیں۔ دبستانِ قدیم کے مقلدین کو اس سے یہ توقع ہو چلی تھی کہ وہ طرزِ قدیم کو پھر زندہ کر دیگا، حالانکہ ناجی کسی ایسی رجعت پسندی کا حامی نہ تھا، جیسا کہ اس کی خوبصورت سادہ نثر سے عیاں ہے (جیسی مثلاً عمر‌ک چوجوقلوغی ["عمر کا بچپن"] میں ہے)۔ اکرم بک سے اس کے مناقشات کے اسباب زیادہ تر ذاتی قسم کے تھے۔ اسی زمانے میں نابی زادہ ناظم شہرت کی صفِ اول میں آ گیا۔ وہ شروعِ جوانی ہی میں انتقال کر گیا۔ اس کے ناول زہرا نے اسے تاریخِ ادب میں اول درجے کی اہم شخصیت بنا دیا۔

انیسویں صدی کے آخر میں سب سے اہم واقعہ وہ ادبی تحریک تھی جو چند نوجوان ادیبوں نے شروع کی۔ یہ وہ لوگ تھے جو رجائی زادہ اکرم کی تحریص و ترغیب سے مجلۂ ثروتِ فنون سے وابستہ ہو گئے تھے۔ یہ تحریک ترکی ادب کو یورپی رنگ دینے کے دوسرے اور آخری مرحلے کی نشان دہی کرتی ہے۔ اس میں سب سے نمایاں شخصیتیں توفیق فکرت [آرٹ بان] اور خالد ضیاء کی ہیں اور اس پر فرانس کی انیسویں صدی کے آخر کی ادبی تحریکات کا اثر بہت غالب ہے۔ یہ تحریک، جو ایک استبدادِ مطلق کے زمانے میں شروع کی گئی اور جس نے محض پانچ یا چھے برس کی مختصر عمر پائی، عصبانی اور قنوطیت آمیز احساساتی تصانیف کے معرضِ وجود میں لانے کا باعث ہوئی۔ اس کا شعار "فن برائے فن" تھا۔ وہ تمام شاعر جو ثروتِ فنون میں لکھتے تھے توفیق فکرت کے نقال تھے، البتہ ذیل کے چند افراد مستثنیٰ کیے جا سکتے ہیں: جناب شہاب‌الدین، جس نے انقلاب کے بعد ایک بزرگ مرتبہ نثر نگار کی حیثیت سے شہرت حاصل کی؛ سلیمان نظیف، جسے نامق کمال کا شاگرد سمجھا جا سکتا ہے، مگر جس میں مخصوص جدت بھی ہے؛ فائق علی، جو عبدالحق حامد کا مقلد تھا اور اسماعیل صفا، جس کی شخصیت مستقل تھی اور جو اپنے مضامین روزمرہ کی زندگی میں تلاش کرتا تھا۔ خالد ضیاء، جو بہت پسندیدہ اسلوب کا مالک ہے، ترکی زبان میں ادبی ناول کا اصلی بانی ہے۔ وہ اپنے موضوعات زیادہ تر درمیانی طبقے کے اوپر کے حصے سے لیتا ہے، لیکن اس کے بعض مختصر افسانوں میں عوام کی زندگی کی بھی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ مختصر افسانوں کو احمد حکمت اور حسین جاہد نے سادہ زبان میں زیادہ کامیابی کے ساتھ نباھا ہے۔ محمد رؤف ایک ایسا ناول نگار ہے جو بہت اعلیٰ نفسیاتی تجزیے کرتا ہے، لیکن اس کی زبان صحیح نہیں ہے۔ سائنس، فلسفے اور تنقید کے میدان میں ثروتِ فنون کے ہم کار گروہ نے صرف ترجمہ کرنے پر قناعت کی، مگر کڑی نگرانی اور اس گروہ کی مختصر زندگی نے انھیں بیشتر قوتِ عمل دکھانے کی اجازت ہی نہ دی۔

بحالیکہ توفیق فکرت اور خالد ضیاء کا دبستان صرف اوپر کے طبقات کی زندگی کی عکاسی کرتا تھا، حسین رحمی [آرٹ بان] نے اپنے ناولوں میں عوام کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی تصویرکشی کی ہے۔ اسی زمانے میں قابلِ ذکر جرائد نگار احمد راسم [آرٹ بان] اپنی کئی تصانیف میں اسی موضوع پر طبع آزمائی کرتا ہے۔

اس زمانے کے شاعروں میں ہم ذیل کے اشخاص کا بھی ذکر کر سکتے ہیں: رِضا توفیق [رِلْقَ بان] جس نے "عاشقوں" اور "بکتاشیوں" کی طرز میں، لیکن وندی وزن میں، بہترین گیت (lyrics) لکھے ہیں؛ شاعرہ نِگار خانم اور آخر میں محمد امین بک [ارْدَ بان]، جو یونانی۔ترکی جنگ کے دوران میں اپنے دیوان تورکچہ شعرلر کی بنا پر اچانک مشہور ہو گیا۔ محمد امین وتدی وزن میں بہت ھی سیدھی سادی زبان استعمال کرتا تھا اور عوام تک براہ راست پہنچنا چاہتا تھا ("خَلْقَہ دُوغرو")، اگرچہ وہ اس زمانے کے عوامی ادب اور اس ادب کی ذھنیت، ذوق اور روایتی قالبوں سے بالکل ناواقف تھا۔ ادیب کی حیثیت سے وہ فکرت کے دبستان کا مُتَبّع تھا، تاھم اپنے معاصرین کی طرح وہ انفرادیت پسند نہ تھا بلکہ روح جمہوریت ("خَلْقْجِیْلق") اس پر غالب تھی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ ایک ترک شاعر عوام کی سطح تک اتر آیا تھا۔ شاید اس پر ایک حد تک شعور وجدانی (lyrical feeling) کے فقدان کا الزام عائد کیا جا سکتا ھے، لیکن اسے تاریخ ادب میں ایک دلچسپ شخصیت تسلیم کرنے میں یہ امر مانع نہیں ھے۔ اس کے ساتھ ساتھ زبان کو سادہ تر بنانے کی تحریک جاری رھی، بلکہ اس سے ایک مبالغہ آمیز "طُہریّت" (purism) پیدا ھو گئی۔ یورپی فضلاء کی تصانیف کے تراجم سے ترکوں کی قدیم تاریخ اور تہذیب سے لوگ واقف ھو گئے، درحالیکہ غیر ممالک میں نوجوان ترکوں کی صحافتی سرگرمیاں ترک قومیت کو سیاسی زاویۂ نگاہ سے دیکھنے لگیں۔ یہی وہ بڑے بڑے عناصر تھے جو ۱۹۰۸ء کے انقلاب سے پہلے ترکیہ کی ثقافتی اور ادبی زندگی میں کارفرما تھے۔

بیسویں صدی۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب نے بازرسی مطبوعات (censorship) کا خاتمہ کر دیا، جس سے تالیف و تصنیف کے میدان میں بہت وسعت پیدا ھوئی۔ نامق کمال اور حامد کے قوم پرستانہ ناٹک پھر اسٹیج پر دکھائی دینے لگے اور بہت سی اجتماعی، فلسفیانہ اور تاریخی نوعیت کی تصانیف کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ اس کے ساتھ ھی تعلیم میں بڑی اصلاحات ھوئیں اور یورپ کے ساتھ تعلقات نے عام ثقافتی معیار اتنا بلند کر دیا جتنا وہ پہلے کبھی نہ ھوا تھا۔

انقلاب کے بعد اہم ترین ادبی تنظیم "فجرآتی" تھی، گرچہ یہ ایک ایسا حلقۂ ادب تھا جو صرف تھوڑے ھی عرصے تک قائم رھا۔ اس کے اراکین نے فکرت اور خالد ضیاء کے دبستان کی پیروی سے ابتداء کی، لیکن بالآخر ان لوگوں میں سے بیشتر قومی ادبی تحریک کے ارکان بن گئے۔ صرف احمد ھاشم اسی راستے پر گامزن رھا جسے اس نے شروع میں اختیار کیا تھا اور اسی میں ترقی کرتا چلا گیا۔ اس نے کبھی عروضی اوزان کو یا "فن برائے فن" کے نظریے کو (اس کے دقیق ترین معنی میں) ترک نہ کیا۔ علاوہ ازیں شاعری اور موسیقی کے باھمی تعلقات کے بارے میں اس کے کچھ اپنے خیالات تھے (قب H. Duda : *Ahmed Häschim*، در W.I.، ج ۲، ۱۹۲۸ء، شمارہ ۳ تا ۴: ص ۲۰۰ تا ۲۴۴)۔ شاعر یحیٰی کمال کو ۱۹۰۲ء کے بعد بہت زیادہ اثر و رسوخ حاصل رھا۔ اس کے ادبی نظریے احمد ھاشم سے بالکل مختلف تھے، اس لیے کہ وہ موسیقی کو زیادہ تر اپنی نظموں کے بیرونی عناصر میں تلاش کرتا تھا، گو اس نے "فن برائے فن" کے شعار کو بدستور قائم رکھا۔ ایک اور شاعر، جو قومی ادب کے حلقے سے باھر رھا، جامعۂ

اسلامیہ (پان اسلامزم) کا حامی اور عروضی اوزان کا بے نظیر استاد محمد عاکف ہے ۔ سادہ اور سلیس زبان میں اس نے عام لوگوں کی زندگی کے بغایت حقیقی پہلوؤں کو بیان کیا ہے ۔ عاکف، جس کے گیت (lyrics) بعض اوقات بہت بلند مقام تک پہنچ جاتے ہیں، مغربی شاعری سے بالکل غیر متاثر رہا ہے؛ وہ ایک عوامی شاعر ہے جو عام لوگوں ہی میں سے پیدا ہوا ۔ ان تین شاعروں کی تصانیف میں، جو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ ترکی شاعری توفیق فکرت اور اس کے دبستان کی بغایت تنگ فضا سے باہر نکلنے کی کوشش میں مصروف ہے، لیکن قومی تحریک کی اس عظیم‌الشان ترقی کے زیرِ اثر، جو تمام اقلیمِ فن میں رونما ہوئی، شاعری بھی آخر کار نئے راستوں پر گامزن ہو گئی ہے۔

۴ ۔ قومی ادب۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد حاکم طبقات کے دلوں کو جس مثالی تصور ('آئڈیل') نے گرما رکھا تھا وہ عثمانیت ('عثمانلیلق') کا تصور تھا، لیکن اُن سیاسی واقعات نے جو اس کے بعد بہت جلد رونما ہوئے یہ ثابت کر دیا کہ یہ مثالی تصور سراب تھا اور یہ امر نہ صرف عیسائیوں بلکہ خود مسلم عناصر کے طرزِ عمل سے بھی ثابت ہوا ۔ اس طرح ترکی عنصر کو، جسے سلطنت میں غلبہ حاصل تھا، ایک نئے مثالی تصور کی ضرورت محسوس ہوئی؛ یہ قومی مثالی تصور تھا، جو پہلے ہی "تنظیمات" کے دَور میں ظاہر ہو چکا تھا اور جو تمام عہد حمیدی میں ایک ثقافی شکل میں موجود رہا تھا ۔ انقلاب کے بعد بھی اس تحریک کا آغاز ثقافتی صورت میں ہوا ۔ ۲۸ دسمبر ۱۹۰۸ء کو وہ جماعت جو "تورک درنیبی" (Türk Derneyi) کے نام سے موسوم تھی قائم ہوئی ۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ترک اقوام کے ماضی اور حال کا مطالعہ کیا جائے، ترکی زبان کو سادہ تر اور اسے سائنس کی زبان بنایا جائے۔ اس جماعت کو کچھ زیادہ اقتدار حاصل نہ تھا، لیکن نومبر ۱۹۱۱ء میں اخبار تورك يوردو نکلنا شروع ہوا اور ۱۲ مارچ ۱۹۱۲ء کو تورك اوجاغی کی بناء ڈالی گئی ۔ یہ تحریک محض چند ترک قوم پرستوں تک محدود نہ تھی ۔ اس سے کئی دوسرے ممالک کے روشن خیال ترکوں کا بھی تعلق تھا، جو زاریت (Tsarism) کے مظالم سے بھاگ نکلے تھے، مثلاً آغا اوغلی احمد، حسین زادہ علی اور آق چورہ اوغلی یوسف ۔ اس تحریک کی ایک طرف تو ان مغرب زدوں ("غربجیلق") کی طرف سے سخت مخالفت ہوئی، جو در اصل غربی حضارت کا صحیح مفہوم ہی نہ جانتے تھے اور دوسری طرف جامعۂ اسلامیہ ("اتحادِ اسلام") کے حامیوں کی جانب سے ہوئی۔ اس کے ساتھ ہی مجلّۂ گنج قلملر نے، جو سلانیک سے شائع ہوتا تھا، ایک ایسے نام سے جس میں بہت ادعا مضمر تھا، ترکی زبان کو سادہ بنانے کی مہم پھر سے شروع کر دی اور انجمن اتحاد و ترقی کے ایک رکن ضیاء گوك آلپ نے اپنی سرگرمیوں کا آغاز کیا ۔ جب اس اخبار کا مرکزی دفتر قسطنطنیہ میں منتقل ہو گیا تو ضیاء گوك آلپ صحیفۂ تورك يوردو کے ادارے میں شامل ہو گیا۔ کچھ عرصے کے بعد جب جنگ بلقان کا انجام مصیبت ناك ہوا تو نئی پود بھی قومی تحریک میں آ شامل ہوئی۔ یہ وقت قومی مثالی تصور کی کامیابی کے لیے بہت مساعد تھا ۔ صرف ایسے آدمی کی ضرورت تھی جو قومی تصور کی رہنمائی صحیح جہت میں کر سکے اور ایک لائحۂ عمل تیار کر کے اسے فلسفیانہ بنیاد پر قائم کر سکے ۔ یہ کام ضیاء گوک آلپ نے انجام دیا ۔

یونیورسٹی کے سلسلۂ خطبات، اپنے محاضرات، مقالوں اور نظموں سے اس نے نوجوانوں پر بہت گہرا اثر ڈالا؛ وہ عمر بھر، یعنی بلقان کی جنگ کے زمانے سے لے کر عارضی صلح[۱] (Armistice) کے انعقاد تک، جب کہ اسے مالٹا میں جلاوطن کر دیا گیا اور بعد ازاں دیار بکر اور انقرہ کے قیام کے دوران میں، مسلسل فعّالیت دکھاتا رہا؛ اس کی تعلیم کا خلاصہ اس کی تصنیف تورکجولوغون اساسلری (انقرہ ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء) میں درج ہے۔ اس کے جلد بعد اس کی موت تمام ملک کے لیے ایک عام سوگواری کا موجب بن گئی۔

زندگی کے سب شعبوں کی طرح قومی تحریک نے ادب میں بھی اپنا اثر محسوس کرایا؛ شاعری میں وتدی وزن کو ممتاز ترین جگہ حاصل ہو گئی؛ زبان سادہ کر دی گئی؛ ‘‘فن برائے فن’’ کے شعار کی جگہ ‘‘فن برائے زندگی’’ نے لے لی؛ مصنفوں نے عوامی ادب سے اور اس کے روایتی قالبوں (forms) کو مستعار لینا شروع کر دیا؛ ادب معاشرے کے سب طبقوں کی زندگی اور خصوصیات کی عکاسی کرنے لگا۔ ‘گویّے شاعروں’ کی تصانیف، عوامی ادب اور عوام کی موسیقی کا لسانی اور تاریخی لحاظ سے مطالعہ کیا گیا۔ مختصر یہ کہ علمِ مطالعاتِ ترکیہ (Turkology) کی بناء قائم ہو گئی [ان اہم مطالعات کا شرف تقریباً تمام تر اس مقالے کے مصنف کوپرولو زادہ محمد فؤاد ہی کا حصہ ہے]۔ ان سب باتوں نے نئی ادبی تحریک کی ایک معین سمت کی طرف رہنمائی کرنے میں بہت مدد دی۔

اس تحریک کے شعراء میں ہم پہلی جگہ فاروق نافذ کو دے سکتے ہیں، جو اپنی آخری نظموں میں اناطولیا کے قدرتی مناظر کی تصویر کھینچتا ہے اور اس کے بعد اورخان سیفی، انیس بہیج، یوسف ضیاء، خالد فخری اور نجیب فاضل کا نام آتا ہے۔ ان سب میں محمد امین کی نسبت ضیاء گوک آلپ اور یحیی کمال کا اثر زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ نثر میں ترقی اور بھی زیادہ نمایاں ہے اور اس کے لکھنے والے اور زیادہ زوردار ہیں۔ اس دور کی سب سے بڑی شخصیت خالدہ ادیب خانم کی ہے۔ عشق و محبت کے افسانوں کے بعد، جو خانم کے ابتدائی دور کے ساتھ خاص ہیں، اس نے آتشدن گوملک (= آتشیں قمیص) قسم کی کتابیں لکھی ہیں، جن میں وہ اناطولیا کے جہادِ آزادی کی کیفیت بیان کرتی ہے۔ عمر سیف الدین نے، جو نوجوانی ہی میں انتقال کر گیا، کئی بہت عمدہ مختصر کہانیاں چھوڑی ہیں، جن میں سے بعض، مثلاً بومبا، قومی ادب کے شاہکار ہیں۔ رفیق خالد، جو شاید سادہ ترکی زبان کا بہترین لکھنے والا ہے، اپنی ممْلکت حکایہ لری میں اناطولیا کی زندگی کے مناظر کی عکّاسی حقیقت کے مطابق کرتا ہے، جس سے اب تک ادب نا آشنا تھا، لیکن اس کی واقعیت اور حقیقت پسندی (realism) ایک بے دردانہ طنز کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے، جو ہمدردی اور احساس سے بالکل معرّا ہے۔ یعقوب قدری اپنے ناولوں میں بھی ایک انشا پرداز اور صوفی شاعر زیادہ ہے اور قصہ گو کم۔ نئی نثر میں دوسری معروف شخصیتیں فالح رفقی، جو آتش و گونش (= آگ اور سورج) میں جنگ فلسطین کے واقعات بیان کرتا ہے اور روشن اشرف کی ہیں۔ ناول نگاروں میں رشاد نوری نے اپنی کہانی چالی قوشو [= سکسکۂ = wren] کے قسم کے ناٹکوں کی وجہ سے شہرت حاصل کی۔ ترکی تھیٹر کے ارتقاء میں بالفعل ناکارہ فرانسیسی چوں چوں

---

[۱] مراد اس عارضی صلح سے ہے جو پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہوئی۔

کے صنے (vaudeville = رقص و سرود ارتجالی و مضحک) کی بے شمار بدلی ہوئی صورتوں سے رکاوٹ پڑ رہی ہے، لیکن مستقبل کے بارے میں اچھی توقعات ہیں، اس لیے کہ ترکی عورت بھی اسٹیج پر آ گئی ہے، بہت سے اچھے اداکار پیدا ہو گئے ہیں اور اب موسیقی کے اہم مغربی نغمے بجائے جا رہے ہیں۔

قوم پرست جمہوریۂ ترکیہ کے قیام سے قوم پرستانہ اصول روزمرہ کی زندگی کی چیزوں میں بھی سرایت کر گئے ہیں۔ زبان کی تسہیل اور ترکی زبان میں سائنس کی اصطلاحوں کی تخلیق کی طرف حکومت بہت توجہ کر رہی ہے۔ لاطینی رسم الخط کا اختیار کر لینا زبان کی تسہیل میں بہت ممد و معاون ثابت ہوگا۔ لیکن یہ سلسلہ ختم نہیں ہوا، ابھی جاری ہے۔ گو قومی ادب ابھی اپنے ابتدائی مراحل ہی میں ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بین الاقوامی ادب کا بھی اعلان کیا جا رہا ہے۔ نوجوان اور پرجوش شاعر ناظم حکمت، جو مارکس Marx کے مذہب کا پیرو ہے اور روس میں طویل قیام کے بعد ترکیہ میں واپس آیا ہے، ایک مزدور اور کسان طبقے (proletariat) کے ادب کی تخلیق ایسی نظموں سے کرنے میں ساعی ہے جن میں نہ کوئی بحر ہے اور نہ قافیہ۔ اس کے ساتھ ہی وہ سرمایہ داروں اور ان ادیبوں کے خلاف، جو سرمایہ داروں کی حمایت کرتے ہیں، بجلیاں گرانے میں مصروف ہے۔ کئی نوعمر شاعر اور ناول نویس ناظم حکمت کے گرد و پیش جمع ہو گئے ہیں، بعض اور ”مستقبلیہ“ (futurist) کے خیالات کی اشاعت میں کوشاں ہیں [یہ وہ لوگ ہیں جو پرانی روایات کو ترک کر کے جذبات کی ترجمانی نئے معانی رموز و علامات سے کرتے ہیں]۔ اس میں شبہ ہو سکتا ہے کہ آیا اس نئے بیج کو، جسے تیز و تند ہوائیں بحیرۂ اسود کے پار سے اڑا کر لائی ہیں، اس ملک میں حاصل خیز زمین ملے گی یا نہیں، جہاں صنعت و حرفت اور سرمایہ داری کا نشو و نما ابھی شروع ہی ہوا ہے۔ یہ کہنا ناممکن ہے کہ آیا نوعمر قومی ادب ان غیر ملکی اثرات کی مزاحمت کر سکے گا یا نہیں۔ بہر حال آئندہ جو بھی ارتقائی صورتیں پیدا ہونگی وہ ملک کے مقدّر کی راہ کے متوازی ہی کوئی راستہ اختیار کریں گی۔

مآخذ: (ا) منہاجِ اصولِ بحث (Methodology):

کوپرولو زادہ محمد فؤاد: تورک ادبیاتی تاریخندہ اصول (در مجلۂ بلگی، ج ۱، ۱۳۲۹ھ، ص ۱ تا ۵۰؛ وہی مصنف: در ملی تتبعلر مجموعہ سی، ج ۱، ۱۳۳۱ھ، ص ۳۰ تا ۴۶)۔

(ب) متون: قدیم ادب کے زیادہ تر متون ابھی مخطوطوں ہی کی شکل میں ہیں۔ بعض قاہرہ یا قسطنطنیہ میں طبع ہو چکے ہیں، لیکن تنقیدی تصحیح کے بغیر۔ قلمی نسخوں کے لیے مشرق اور مغرب کے کتب خانوں کی فہرستیں دیکھنا چاہییں۔ بہت کم متون کا یورپی زبانوں میں ترجمہ ہوا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے یہ مادہ اور اسی موضوع سے متعلق دوسرے مادے۔

(ج) منتخبات: مقالے میں اہم ترین انتخابات کے قلمی نسخوں کا ذکر آ چکا ہے۔ یورپ میں حسب ذیل شائع ہوئے ہیں: (۱) E. J. W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ج ۵ و ۶؛ (۲) W. D. Smirnoff: منتخباتِ آثارِ عثمانیہ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء؛ (۳) M. Wickerhauser: *Wegweiser zum Verständniss der türkischen Sprache*، ویانا ۱۸۵۳ء؛ (۴) Muhieddin و A. Fischer: *Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur*، ج ۱، لائپزگ۔ برلین ۱۹۱۹ء؛ (۵) Servan de Sugny: *La Muse ottomane*، مطبوعہ ۱۸۵۰ء، اس میں منظوم ترجمے ہیں۔

کلاسیکی شاعری کے لیے ہمارے پاس ہیں: (۶) ضیاء پاشا: خرابات (۳ جلد، ۱۲۹۱ھ) اور (۷) منتخبات میر نظیف (بولاق، ۱۲۶۲ھ)؛ اور نثر کے لیے: (۸) ابو الضیاء توفیق: نمونۂ ادبیات عثمانیہ (طبع سادس، قسطنطنیہ ۱۳۳۰ھ)۔ ترکی مدارس کے لیے بھی کئی انتخابات ہیں۔ ان میں جدید ترین یہ ہے: تورک ادبیات نمونہ‌لری، از حفظی توفیق، عثمانی زادہ احسان و حسن علی (ج ۱، قسطنطنیہ ۱۹۲۷ء)۔

(د) شعراء کے تذکرے: شعراء کے اہم ترین تذکروں کا ذکر مقالے میں آ چکا ہے۔ بہت سے تذکرے ابھی طبع نہیں ہوے۔ اس باب کے خصوصی مآخذ کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے: مقدمہ صوک عصر تورک شاعرلری، از ابن الامین محمود کمال (مطبوعہ T. T. E.، ج ۱، قسطنطنیہ ۱۹۳۰ء)۔ اس میں تاریخ ادب پر قدیم اور جدید مآخذ کے متعلق معلومات مل جائیں گی۔ اس کے علاوہ شعراء کے بارے میں سب تاریخی مصادر، سیاحت ناموں اور روایتی قصوں (''مناقب ناموں'') میں اہم معلومات موجود ہیں۔

(ہ) عام تصانیف: صحیح علمی طریقے پر لکھی ہوئی تاریخ ادب اب تک نہ تو ترکیہ میں مرتب ہوئی ہے نہ یورپ میں۔ (۱) فان ہامر J. von Hammer کی کتاب *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (چار جلد، ۱۸۳۶ء) میں شعراء کے جو تذکرے مصنف کو معلوم تھے ان سے تراجم لیے گئے ہیں؛ (۲) و (۳) Smirnow اور Krymski وغیرہ کی تصانیف معلومات اور راؤں کے اعتبار سے ناقص ہیں: ان تصانیف کے مآخذ کی فہرست کے لیے دیکھیے: (۴) Th. Menzel: *Die türkische Litteratur* (در *Kultur der Gegenwart*)، مگر اس نے Krymski: *Istoriya Turciyi i yeya literaturi* (دو جلد، ماسکو ۱۹۱۶ء) کا ذکر نہیں کیا ہے؛ (۵) ترکیہ کی قدیم شاعری پر اہم ترین کتاب E. J. W. Gibb کی *A History of Ottoman Poetry* ہے (چھے جلد، لنڈن ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۹ء)؛ یہ تصنیف اب تک بھی بہت پر قیمت ہے، اگرچہ تیرھویں سے پندرھویں صدی تک کا حال بہت ناکافی ہے؛ اسے شعراء کے سوانح حیات کا ایک ایسا مجموعہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا جو محض دور تنظیمات تک مکمل ہے۔ علاوہ ازیں: (۶) P. Horn: *Geschichte der türkischen Moderne*، لائپزگ؛ (۷) M. Hartmann: *Aus der neueren osmanischen Dichtung*، *M. S. O. S.*، ج ۱۹ تا ۲۰؛ (۸) O. Hachtmann: *Die türkische Litteratur des zwanzigsten Jahrhunderts*، لائپزگ۔ رہا ان کتابوں کی قدر و قیمت کا سوال جو ترکیہ میں تاریخ ادب پر شائع ہوئی ہیں (قب نیز Menzel کا مقالہ جس کا ذکر ابھی ہوا) اس سلسلے میں ہم کتب ذیل کا ذکر کر سکتے ہیں: (۹) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطنیہ ۱۹۱۲ء؛ (۱۰) فائق رشاد: تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطنیہ ۱۹۰۳ء؛ (۱۱) ابراہیم نجمی: تاریخ ادبیات درسلری، ۲ جلد، قسطنطنیہ ۱۳۳۸ تا ۱۳۴۱ھ؛ (۱۲) اسماعیل حبیب: تورک تجدد ادبیاتی تاریخی، قسطنطنیہ ۱۳۴۰ھ؛ (۱۳) اسماعیل حکمت: تورک ادبیاتی تاریخی، ۴ جلد، باکو ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۶ء، لیکن یہ سب تصانیف اصول بحث اور فراہم کردہ معلومات کے اعتبار سے سطحی ہیں۔ کوپرولو زادہ محمد فؤاد نے تورک ادبیاتی تاریخی میں ایک منظم طریقے پر مختلف ترک اقوام کے آداب کو مجتمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب تک صرف پہلی جلد شائع ہوئی ہے (قسطنطنیہ، دولت مطبعہ سی، ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۸ء)۔ ترکی ادب کی تاریخ میں مختلف شخصیتوں اور موضوعوں پر اہم ترین مفرد کتابوں (monographs) کا ذکر اس مادے میں اور دوسرے مخصوص مادوں میں ہو چکا ہے۔

(کوپرولو زادہ محمد فؤاد)

[(د) (۱) Otto Spies: *Die Türkische Pro-*

saliteratur de Gegenwart، لائپزگ ۱۹۴۳ء (اس میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۳ء تک کے ترکی ادب کا جائزہ مع مفصل و جامع فہرستِ مآخذ و تراجم دیا گیا ہے)؛ (۲) O. Spies: Das Blutgeld (ترجمہ)، لائپزگ ۱۹۴۳ء؛ (۳) O. Spies: Das Geisterhaus، Krefeld ۱۹۴۶ء؛ (۴) O. Spies: Die europaisch-türkische Literatur، در Handbuch der Orientalistik، مرتبۂ Spuler، آیندہ سال مطبع برل E. J. Brill، لائیڈن سے شائع ہو رہی ہے؛ (۵) Mahmut Makal: A Village in Anatolia، مترجمۂ Sir W. Deedes و نشر P. Stiling، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۶) خالدہ ادیب: The Daughter of Smyrna مترجمۂ ن۔ ی۔ خالد، لاہور ۱۹۳۶ء۔

[(O. Spies شپیز)]

IV ـ تاریخ۔

۱ ـ عام صورتِ حالات۔

سلطنتِ عثمانیہ سب سے زیادہ پایدار اور بڑی سلطنت ہے جو اسلامی زمانے میں ایک ترکی زبان بولنے والی قوم نے قائم کی۔ اس کے علاوہ یہ وسیع ترین سلطنت ہے جو اسلامی تاریخ کی متاخر صدیوں میں صورت پذیر ہوئی۔ اس کا اصلی مرکز ایشیائے کوچک تھا، جو اسلامی دنیا کے انتہائی شمال مغربی گوشے میں واقع ہے اور جس نے قدیم خلافت عباسیہ کے مشتملہ ممالک کی بہ نسبت اسلامی غلبہ و اقتدار کی چار صدیاں کم دیکھی تھیں۔ یہ سلطنت ۱۳۰۰ء کے قریب قائم ہوئی، جب اسلامی دنیا میں ہر جگہ قدیم تر سیاسی روایات کا تار پود بکھر رہا تھا اور اس وقت جو حکومتیں موجود تھیں ان میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جس کی پایداری پر کچھ اعتماد کیا جا سکے، پھر خود اسلامی تہذیب و تمدن بھی انحطاط کے ایک بحرانی دور سے گزر رہا تھا۔

یہ حالات بجائے خود کافی نہیں کہ انہیں ایک نئی اسلامی سلطنت کے قیام کا سبب قرار دیا جا سکے، اس لیے مناسب بھی ہے کہ سلطنت عثمانیہ کی تخلیق اور اس کے کارناموں کی توجیہ کے لیے تاریخِ عالم کے عام سیاسی واقعات کا مطالعہ کیا جائے جو قرونِ وسطی کی متاخر صدیوں میں رونما ہوے۔ ملاحظہ کیا گیا ہے کہ بحیرۂ روم کے ملحقہ ملکوں میں ایک جدید زبردست سلطنت کا معرضِ وجود میں آنا صرف اس صورت میں ممکن ہو سکا جب ۱۲۵۸ء میں عباسی خلافت اور اس کی سیاسی روایات کا نام و نشان مٹ چکا اور ۱۲۰۴ء میں لاطینی قبضے کی وجہ سے بوزنطی سلطنت بھی بے حد کمزور ہو گئی (قب R. Tschudi: Vom alten Osmanischen Reich، Tübingen ۱۹۳۰ء)۔ ان وجوہات سے ایک نئی سلطنت معرض وجود میں آ گئی، جس نے اسلامی روایات کو تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ جاری رکھا اور اس کے ساتھ ساتھ بوزنطی تہذیب کو بھی بہت حد تک برقرار رکھا، جس میں پہلے ہی مشرقی عناصر کی بہت سی آمیزش ہو چکی تھی۔

اس سے پیشتر کہ سلاجقۂ روم کے عہد حکومت میں عثمانی سلطنت کی داغ بیل پڑے، ان دو ثقافتی حلقوں یعنی اسلامی تہذیب اور بوزنطی تمدن کا باہمی اختلاط و امتزاج ایک مدت سے جاری تھا، اس لیے آلِ عثمان نے جو فتوحات بڑی سرعت اور تیزی کے ساتھ چودھویں اور پندرھویں صدی میلادی میں حاصل کیں وہ کسی غیر مہذب قوم یا وحشیوں کی کسی ٹڈی دل فوج کے ابتدائی طرز کے حملے نہ تھے، بلکہ یہ فتوحات ایک خاص منصوبے کے مطابق تھیں، جو ممکن ہے بایزید اوّل، محمد ثانی اور سلیمان اول جیسے عظیم المرتبہ فاتحین اور ان کے بعض رجالِ سیاست کے ذہن میں کسی حد تک موجود ہو۔

ان فتوحات نے اس زمانے میں ایک خاص قسم کی تہذیب کی اشاعت کی، جس نے سولھویں صدی میں جا کر ایک معین شکل اختیار کر لی ۔ جوں جوں تاریخ نے قدم آگے بڑھایا، یہ عثمانی تہذیب بھی اپنے مشرقی اسلامی ہمسایوں کے مقابلے میں روز افزوں تضاد کی کیفیت پیش کرنے لگی اور شیعہ سنی اختلاف نے جدید سیاسی معنے پہنے؛ اس کے ساتھ ساتھ ماوراء النہر کے ترکوں کے ساتھ پرانے تعلقات کا رشتہ آہستہ آہستہ کمزور ہوتا چلا گیا ۔ ادھر عثمانی تہذیب اور مغربی یورپ کے تمدن کے باہمی اختلافات کی خلیج، جو پندرھویں صدی تک ناقابل عبور نہیں دکھائی دیتی تھی، مسلسل وسیع تر ہوتی چلی گئی، کیونکہ ترکی سلطنت قرون وسطٰی سے نکل کر موجودہ زمانے کی طرف منتقل ہونے والی اقوام میں شامل نہ ہوئی، بلکہ اس کے برعکس عثمانی تہذیب کی جڑیں بہت سے ملکوں میں، جو ترکی سلاطین کے زیر نگین تھے، اور زیادہ مضبوط ہو گئیں ۔ یہی عثمانی روایات بغایت واضح طور پر عین اس وقت نظر آنے لگیں جب عثمانی سیاسی طاقت رو بہ انحطاط تھی ۔ اس کی ایک عمدہ مثال مصر ہے (رَکَ بہ خدیو) ۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ جب ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد نوجوان ترکوں نے کچھ تھوڑے سے عرصے کے لیے عثمانی تہذیب و تمدن کو دوبارہ سیاسی حقیقت میں منتقل کرنے کی کوشش کی تو یہ مساعی سراسر ناکام ثابت ہوئیں، کیونکہ مغربی قوم پرستی کا جذبہ طبائع میں سرایت کر چکا تھا اور اس کی بدولت سلطنتِ عثمانی کے جسد میں اختلال و انحلال کا عمل جاری ہو گیا تھا۔

اگرچہ عثمانی سلطنت کی پیدائش ایسے مذہبی ماحول میں ہوئی جو ٹھیٹھ اسلام سے بہت دُور تھا، عثمانی سلطنت نے سرکاری طور پر حنفی مذہب اختیار کر کے راسخ العقیدگی کی طرف قطعی طور پر رخ کر لیا، لیکن اس کے ساتھ قدیم تر روایات بھی کسی حد تک برقرار رہیں ۔ رہی اسلامی خلافت اور اسلامی دنیا کی قیادت کا دعوی، نیز عبدالحمید ثانی کی جامعۂ اسلامیہ کی سیاست (پین - اسلامک پالیسی)، تو یہ باتیں سلطنت عثمانیہ کی اصلی خصوصیات سے کچھ تعلق نہیں رکھتیں، بلکہ زیادہ تر اس کی خارجی سیاست کا جزو تھیں، جس کا تعلق بالخصوص عیسائی حکومتوں سے تھا [رَکَ بہ سادۂ خلیفہ].

مغربی تہذیب کا اثر سلطنتِ عثمانیہ پر اٹھارویں صدی میں پڑنے لگا، یعنی ایسے زمانے میں جب یہ سلطنت اپنی ایک خاص طرز کی ثقافت اختیار کر چکی تھی اور یورپ کے مقابلے میں اسے اپنی سیاسی کمتری اور کمزوری کا احساس ہونے لگا تھا ۔ فرانس قدیمی تعلقات کی بنا پر پہلا یورپی ملک تھا جس نے ترکی کو جدید قسم کی فنی (فوجی) چیزیں بہم پہنچائیں اور یہ طریق کار بیسویں صدی کے آغاز تک برابر جاری رہا ۔ مغربی اصلاحات اور معاہد کا اجراء کبھی بھی انقلابی قسم کا نہ تھا ۔ جدید اصلاحات زیادہ تر حکومت کے اقدامات اور معاملات تک محدود رہیں اور ان کا نفاذ 'تنظیمات' [رَکَ بآں] کے دَور میں کامیابی کے ساتھ ہوتا رہا ۔ البتہ مغربی خیالات کا بلا واسطہ اثر یہ ضرور ہوا کہ ترکوں میں قومیت کا جذبہ پیدا ہو گیا اور ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگ نے ترکوں کو اس قابل بنا دیا کہ وہ قومیت کے اس نئے مطمح کو یکسر غیر متوقع طور پر عملی جامہ پہنا سکیں ۔ قدیم سلطنتِ عثمانیہ کے مقابلے میں موجودہ ترکی حکومت کا رقبہ بہت کم ہے، لیکن اس میں سلطنتِ عثمانیہ کی بہت سی روایات ابھی تک باقی ہیں ۔

۲ - تاریخ پر اجمالی نظر.

پہلا دور : سلطنت کا قیام اور اس کی توسیع، تیمور کے حملے سے پیدا ہونے والے عارضی انحلال تک.

عثمان اول	۱۲۹۹ تا ۱۳۲۶ء
اورخان (عثمان اول کا بیٹا)	۱۳۲۶ تا ۱۳۵۹ء
مراد اول (اورخان کا بیٹا)	۱۳۵۹ تا ۱۳۸۹ء
بایزید اول یلدرم (مراد اول کا بیٹا)	۱۳۸۹ تا ۱۴۰۲ء

عثمان اور اورخان کے عہدِ حکومت کی تاریخیں یقینی طور پر ثبت نہیں کی جا سکتیں۔ بایزید کا عہد ۲۰ جولائی ۱۴۰۲ء کو ختم ہوا، جب وہ انقرہ کی لڑائی میں گرفتار ہو گیا: اس کے بعد گیارہ سال کا عرصہ ایسا گزرا جس میں بایزید کے لڑکے عیسٰی، محمد، سلیمان اور موسٰی تاج و تخت کے لیے آپس میں لڑتے بھڑتے رہے۔ اس دور کا خاتمہ یوں ہوا کہ صوفیہ کے قریب چامورلی کے مقام پر جولائی ۱۴۱۳ء میں محمد نے موسٰی پر فتح پائی.

دوسرا دور : اس دور میں سلطنت بحال ہوئی، بڑی تیزی سے پھیلی اور اپنی انتہائی وسعت کو پہنچ گئی.

محمد اول (بایزید اول کا بیٹا)	۱۴۰۳ تا ۱۴۲۱ء
مراد ثانی (محمد اول کا بیٹا)	۱۴۲۱ تا ۱۴۵۱ء
محمد ثانی فاتح (ابن مراد ثانی)	۱۴۵۱ تا ۱۴۸۱ء
بایزید ثانی (ابن محمد ثانی)	۱۴۸۱ تا ۱۵۱۲ء
سلیم اول (ابن بایزید ثانی)	۱۵۱۲ تا ۱۵۲۰ء
سلیمان اول قانونی (ابن سلیم اول)	۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء

تیسرا دور : جس میں سلطنت اپنے تمام ممالکِ محروسہ پر بدستور قابض رہی تا آنکہ ہنگری کا ملک ہاتھ سے نکل گیا.

سلیم ثانی (ابن سلیمان اول)	۱۵۶۶ تا ۱۵۷۴ء
مراد ثالث (ابن سلیم ثانی)	۱۵۷۴ تا ۱۵۹۵ء
محمد ثالث (ابن مراد ثالث)	۱۵۹۵ تا ۱۶۰۳ء
احمد اول (ابن محمد ثالث)	۱۶۰۳ تا ۱۶۱۷ء
مصطفٰی اول (ابن محمد ثالث)	۱۶۱۷ تا ۱۶۱۸ء
عثمان ثانی (ابن احمد اول)	۱۶۱۸ تا ۱۶۲۲ء
مصطفٰی اول، بار دوم	۱۶۲۲ تا ۱۶۲۳ء
مراد رابع (ابن احمد اول)	۱۶۲۳ تا ۱۶۴۰ء
ابراہیم (ابن احمد اول)	۱۶۴۰ تا ۱۶۴۸ء
محمد رابع (ابن ابراہیم)	۱۶۴۸ تا ۱۶۸۷ء
سلیمان ثانی (ابن ابراہیم)	۱۶۸۷ تا ۱۶۹۱ء
احمد ثانی (ابن ابراہیم)	۱۶۹۱ تا ۱۶۹۵ء
مصطفٰی ثانی (ابن محمد رابع)	۱۶۹۵ تا ۱۷۰۳ء

چوتھا دور : اس دور میں سلطنت بتدریج کمزور ہوتی گئی اور قوی باج گزار امیروں نے اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا.

احمد ثالث (ابن محمد رابع)	۱۷۰۳ تا ۱۷۳۰ء
محمود اول (ابن مصطفٰی ثانی)	۱۷۳۰ تا ۱۷۵۴ء
عثمان ثالث (ابن مصطفٰی ثانی)	۱۷۵۴ تا ۱۷۵۷ء
مصطفٰی ثالث (ابن احمد ثالث)	۱۷۵۷ تا ۱۷۷۴ء
عبدالحمید اول (ابن احمد ثالث)	۱۷۷۴ تا ۱۷۸۹ء
سلیم ثالث (ابن مصطفٰی ثالث)	۱۷۸۹ تا ۱۸۰۷ء
مصطفٰی رابع (ابن عبدالحمید اول)	۱۸۰۷ تا ۱۸۰۸ء
محمود ثانی (ابن عبدالحمید اول)	۱۸۰۸ تا ۱۸۳۹ء

پانچواں دور : مغربی خیالات کے اثر سے تہذیب و تمدن اور نظامِ حکومت میں از سرِ نو جان آئی.

عبدالمجید (ابن محمود ثانی)	۱۸۳۹ تا ۱۸۶۱ء
عبدالعزیز (ابن محمود ثانی)	۱۸۶۱ تا ۱۸۷۶ء
مراد خامس (ابن عبدالمجید)	۱۸۷۶ء
عبدالحمید ثانی (ابن عبدالمجید)	۱۸۷۶ تا ۱۹۰۹ء
محمد خامس (ابن عبدالمجید)	۱۹۰۹ تا ۱۹۱۸ء
محمد سادس (ابن عبدالمجید)	۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ء

قومی ترکی سلطنت : ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء سے غازی مصطفی کمال پاشا کی صدارت میں جمہوری حکومت قائم ہوئی۔

عثمانیہ سلطنت کی تاریخ کا ایک عمدہ خاکہ خلیل ادہم نے دُوَلِ اسلامیہ (استانبول ۱۹۲۷ء، ص ۳۲ ببعد) میں دیا ہے۔

۳۔ تیرھویں صدی کے آخر میں ایشیائے کوچک کے حالات۔

۱۔ نسبۃً قریب تر زمانے کی تحقیقات سے عثمانی سلطنت کے وجود میں آنے کے متعلق بہت سے ایسے امور کی وضاحت ہوئی ہے جو اس سے قبل ہمیں زیادہ تر عثمانی تاریخی روایات ہی کے ذریعے سے معلوم تھے۔ یہ روایات ان مصادر سے منعکس ہوتی تھیں جو سولھویں صدی اور اس کے بعد کے زمانے میں مرتب ہوئے۔ کتبوں اور سکوں کی دریافت، نیز پرانے تاریخی مصادر (مثلاً آلِ عثمان کی تاریخوں کی اختلافی روایتوں) اور نیم افسانوی ماخذ (مناقب ناموں اور اہلِ طریقت کے 'ولایت ناموں') کے تنقیدی مطالعے نے بہت سے ایسے تاریخی علاقات کو روشن کر دیا ہے جن کا ہمیں سان و گمان بھی نہ تھا۔

اس علاقے میں، جہاں کبھی قونیہ کا سلجوقی خاندان حکومت کیا کرتا تھا، آلِ عثمان کی سلطنت کی بنیاد ایک شمال مغربی سرحدی چوکی ('اُوْج') کی صورت میں قائم ہوئی۔ جب ۱۳۰۲ء میں کیخسرو ثانی پر مغولی حملہ آوروں نے فتح پائی، تو علاقۂ مذکور میں رفتہ رفتہ بدنظمی پھیل گئی۔ اس زمانے میں ایشیائے کوچک ترکی رنگ میں بہت حد تک رنگا جا چکا تھا۔ اناطولیا کے اکثر ترک اوغوز قبائل سے تھے، جو سلجوقیوں کے حملے کے دوران میں اور اس کے بعد اس علاقے میں آ کر آباد ہو گئے تھے۔ ان میں عیسائی ترک بھی شامل تھے، جو بوزنطی سلطنت کے یورپی حصوں کے راستے یہاں آئے تھے۔ اس کے علاوہ کچھ ایسے ترک عناصر بھی تھے جو روس سے آئے تھے۔ مشرق میں فتوحاتِ مغول ہوئیں تو پناہ گزین، بالخصوص سابقہ سلطنتِ خوارزم کے باشندے، جوق در جوق یہاں آ کر آباد ہو گئے تھے۔ ان مہاجرین میں سے بہت سے مہاجر ایرانی نسل کے تھے۔ ہمیں صحیح طور پر یہ معلوم نہیں کہ ایشیائے کوچک کی یونانی‌مآب (graecized، مُتَأَغرِق) اصل آبادی کا باقی آبادی سے کیا تناسب تھا۔ یہ لوگ غالباً زیادہ‌تر شہروں میں آباد تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قونیہ کے اصلی باشندے پیشتر ہی سے بہت بڑی حد تک اسلامی تہذیب و تمدن اختیار کر چکے تھے، لیکن مغرب میں بوزنطی حکومت کے علاقوں میں اور شمال مغرب کی طرابزونی سلطنت میں، جہاں کی آبادی کے بہت سے افراد لازوں میں سے تھے، نیز وسطی آرمینیہ کے پہاڑوں اور سائیلشیا Cilicia کی ارمنی مملکت میں (۱۰۸۰ سے ۱۳۷۵ء تک) عیسائی عنصر کی ابھی تک خاصی بہتات تھی۔ یہ تو ظاہر نہیں ہوتا کہ سلجوقی سلطنت کی سابقہ حدود کے اندر مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان کوئی شدید اجتماعی (سوشل) اختلاف موجود تھا، تاہم شہری باشندوں اور ترکی خانہ بدوش قبائل یعنی ترکمانوں (''قرا کمۂ روم'')

کے درمیان تضاد نسبۃً بہت زیادہ نمایاں ھو گیا تھا۔ یہ ترکمان سارے ایشیاے کوچک میں، بلکہ صرف وھیں نہیں، پاس کے علاقوں یعنی ملک شام، الجزیرہ اور ایران میں بھی گردش کرتے رہتے تھے۔ ترکی قبائل نے اسلام جس شکل میں قبول کیا تھا اس کے اندر اپنی بہت سی قدیم مذھبی روایات کو بھی باقی رکھا تھا۔ اس طرز کا اسلام سیلانی درویشوں کی تبلیغ کا نتیجہ تھا، جو قلندریہ اور حیدریہ کے نام سے مشہور تھے اور جو گیارھویں صدی سے تمام شمالی ایران اور ماوراءالنہر میں پھیلے ھوے تھے؛ ان کی تعلیم میں متصوفانہ عقائد کی آمیزش تھی، جس میں بہت سے شیعی عناصر بھی موجود تھے۔ جب ترکمان ایشیاے کوچک میں ھجرت کر آئے، تو ان پر اسی تعلیم کے اثرات غالب رہے؛ ان کے ھاں جن لوگوں کو مذھبی اقتدار حاصل تھا، وہ 'بابا' کہلاتے تھے اور اس وقت تک بھی اسلامی دور سے پہلے کے بقسیوں سے بہت کچھ ملتے جلتے تھے۔ انھیں مذھبی پیشواؤں کے زیر اثر ۱۲۳۹ء میں بابا اسحٰق کی سرکردگی میں بابائیوں کی ایک خوف ناک بغاوت برپا ھوئی تھی۔ اس زمانے کی حکومت بالآخر اس بغاوت کو دبانے میں کامیاب رھی، لیکن نیچے کے طبقات کے ملحدانہ عقائد نے عثمانی تاریخ کی پہلی صدیوں پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ در حقیقت ان ترکمانوں کی تعداد حکمران حلقوں اور شہری لوگوں کی بہ نسبت کہیں زیادہ تھی۔ یہ امر ایشیاے کوچک کے مقامات کے موجودہ اعلام سے ثابت ھے، چنانچہ بے شمار مواضعات، دریاؤں اور پہاڑوں کے نام اب خالص ترکی ھیں اور ان میں قدیم قبائلی نام، مثلاً قای، سالور، بیات اور چپنی بھی ملتے ھیں (قب کوپرولو زادہ فؤاد: اوغوز اتنولوژی سنه تاریخی نوطلر، تورکیات مجموعه سی، ۱ : ۵ ببعد)۔ ترکمان قبائل ابھی ایک حد تک جنگجویانہ اوصاف کے مالک تھے، اس لیے مناسب ترین خدمت، جو ان سے لی جا سکتی تھی، یہی تھی کہ انھیں سرحدوں کی حفاظت اور جدید ملکوں کی تسخیر کے کام میں لگایا جائے۔ بداوت چھوڑ کر جب انھوں نے حضارت اختیار کر لی، تو وہ بہت حد تک اصلی دیہاتی آبادی سے مخلوط ھو گئے ھونگے۔ یہ اس اختلاط کا نتیجہ ھوگا کہ عجیب و غریب قسم کے، نیم عیسائی، مذھبی عقائد و رسوم بعد کے زمانے میں اناطولیا کے نیچے طبقے کے لوگوں میں موجود پائے گئے ھیں اور ایسے عقائد کا رواج عثمانی سلطنت کے عہد حکومت میں بکتاشی طریقے کے لوگوں میں بالخصوص پایا جاتا تھا۔ بکتاشیوں کا نام ان کے بانی حاجی بکتاش ولی کے نام سے ماخوذ ھے، جس کی بابت کہتے ھیں کہ وہ بابا اسحٰق کا مرید تھا، جس کا ذکر اوپر آ چکا ھے (کوپرولو زادہ فؤاد: *Les origines du Bektachisme*، در *Actes du Congrès International de l' Histoire des Religions, tenu à Paris* 1923)۔

سلجوقیوں کے زمانے میں حاکمان وقت اور معاشرے کا اعلیٰ طبقہ سُنّی المذھب تھا۔ یہی حال دوسرے سلجوقی خاندانوں کا تھا۔ بلکہ حقیقت یہ ھے کہ ان میں مذھب اھل سنت کے اتّباع کی یہ روایت خراسان اور ماوراءالنہر کی سامانی سلطنت کے زمانے سے چلی آ رھی تھی۔ یہ وہ ممالک تھے جن سے ایشیاے کوچک کے ترکی عنصر کے تعلقات اس ملک کے توطّن کے بعد بھی مسلسل قائم رہے۔ سلجوقیوں کے زمانے میں ایشیاے کوچک کی اعلیٰ تہذیب زیادہ تر ایرانی نمونے کی تھی۔ انھیں تعلقات سے یہ بات

واضح ہوتی ہے کہ اناطولیا میں حنفی مذہب کو سرکاری طور پر کیوں غلبہ و اقتدار حاصل ہوا اور اس کے بعد بھی مذہب عثمانی حکومت کے عہد میں بھی کیوں غالب رہا؛ لیکن اونچے طبقوں کے لوگ بجائے خود ایک اعلٰی قسم کے تصوف کے زبردست اثر سے بھی آزاد نہ تھے۔ اس اثر کا اصلی منبع بھی خراسان ہی کا ملک تھا، جہاں سے جلال الدین رومی [رک بان] تشریف لائے تھے۔ [مولانا] قونیہ کے سلجوقی خاندان کے زیر حمایت رہتے تھے اور مولویہ سلسلے کے ذریعے سے صدیوں تک عثمانی ترکی تہذیب کو متاثر کرتے رہے۔ غرض اسی طرح شہری لوگ بھی صوفیوں کی طرح رباطات اخوان کی جماعت بندیوں سے بخوبی آشنا تھے، جو فتُوّة [رک بان] کی ذیل میں تھیں۔ اب ہمیں ”رباطات الاخوان“ (یعنی اَخیوں) کے متعلق کافی معلومات حاصل ہیں (F. Taeschner، در Islamica، ج ۴ : ۱۹۲۹ء، کُرّاسہ ۱)۔ اسی طرح ”غازیوں“ نے بھی اسی قسم کی ایک جماعت بنا لی تھی۔

تیرھویں صدی کے خاتمے کے بعد سے واقعات کا جو تطور ہوا، اسے اسی مذہبی اور معاشرتی اختلاف ہی پر مبنی سمجھا جا سکتا ہے۔ بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں، جو وجود میں آئیں (دورِ طوائفِ ملوک)، ہمیں کبھی تو صحیح العقائد عنصر کا غلبہ نظر آتا ہے اور کبھی ملحدانہ خیالات والے ترکمانوں کا۔ آخرالذکر صورت ہمیں خاص طور پر قرمان اوغلی [رک بان] کی ریاست میں نظر آتی ہے؛ کم از کم ان کے ابتدائی زمانے میں تو کیفیت یہی تھی۔

اس بات پر مؤرخین کا بالعموم اتفاق ہے کہ سلطنت عثمانیہ کی بنیاد ۱۲۹۹ء میں بِثنیا Bithynia کے مقام میں رکھی گئی۔ اسی زمانے میں چند اور خود مختار ریاستیں بھی معرضِ وجود میں آئیں، یعنی میسیا Mysia میں قرہ سی اوغلی [رک بان]، لِڈیا میں صاروخان اوغلی [رک بان]، آئیونیا Ionia میں آیدین اوغلی [رک بان]، قاریا Caria میں منتشہ اوغلی [رک بان]، لِسیا Lycia میں تکہ اوغلی [رک بان]۔ یہ تمام خاندان عثمان اوغلی سے صرف اس بات میں مشابہ تھے کہ جزیرہ نما کے مغربی ساحل کے بڑے بڑے علاقے ان کے قبضے میں تھے۔ ان کے علاقے سابقہ سلجوقی سلطنت کی بیرونی حدود پر واقع تھے اور یہ خاندان ان ترکمان سرداروں کی اولاد سے تھے جو سرحدوں کی مفاظت پر متعین تھے (اُوج بیگلری)۔ ایک طرف یہ علاقے اسلامی تمدن کے مرکز یعنی اناطولیا سے بہت دور تھے دوسری طرف ساحل کے یونانی اور جزائر کے اطالوی آبادکاروں کے ساتھ ان کے تعلقات اور مراسم تھے۔ ان میں سے بعض ولایات (صاروخان، آیدین، منتشہ) کے سکوں پر تو مثالی پیکر اور لاطینی حروف بھی منقش تھے، لیکن ساحلی ریاستوں کی سب سے اہم خصوصیت یہ تھی کہ ان کے پاس بحری بیڑے موجود تھے، جن کی مدد سے وہ یونانی جزیروں پر اور براعظم یورپ میں مورہ [موریا] سے لے کر دبروجہ تک بحری حملے کر سکتے تھے۔ آیدین اوغلی اُمور بیگ (م ۱۳۴۸ء) تو خاص طور پر بوزنطی شہنشاہ کانتا کیوزنوس (یا قانتا قوزن Cantacuzenos) کے حلیف کی حیثیت سے اپنی بحری مہمات کے لیے بہت مشہور ہے۔ مغرب کی طرف بڑھنے کا جو موقع عثمان اوغلی کو میسر تھا، اس سے انہیں بہت فائدہ پہنچا اور آخر کار انہیں تمام دیگر ریاستوں پر فوقیت حاصل ہو گئی۔

ان ساحلی ریاستوں کے مشرق میں اسی زمانے میں کئی اور ریاستیں معرضِ وجود میں آئیں، یعنی گرمیان اوغلی [رک بان] کی ریاست فریجیۂ

Phrygia میں، حمید اوغلی [رک بان] کی پیسیڈیا میں اور ان سے کم اہم اشرف اوغلی کی ریاست بکشہر میں (جس کا بعد میں حمید اوغلی کی ریاست سے الحاق ہوا) اور دنگزلی اوغلی کی ریاست لاذقیہ میں (جس کا الحاق بعد میں گرمیان اوغلی کی ریاست سے ہوا)۔ جندر اوغلی کا اہم خاندان —— جو بعد میں اسفندیار اوغلی [رک بان] کے نام سے مشہور ہوا —— بافلغونیہ Paphlagonia میں متمکن اور بحیرۂ اسود اور سینوب پر قابض تھا، لیکن اسے بحری توسیع کا بہت کم موقع ملا، حالانکہ ان علاقوں کے تعلقات بھی یورپ کے براعظم سے اور بالخصوص ڈبروچہ کے ساتھ قائم تھے۔ جنوبی ساحل پر اس طرح کی حیثیت قرمان اوغلی [رک بان] نے پیدا کر رکھی تھی۔ ان کی ابتداء تقریباً ۱۲۵۶ء میں ہوئی، اور چونکہ ملک شام کو جانے والی بڑی سڑک ان کی ریاست میں سے گزرتی تھی، اس لیے انھیں دوسری ریاستوں کے مقابلے میں زیادہ پائداری اور زیادہ اقتدار نصیب ہوا (قب خلیل ادہم: دُوَلِ اسلامیہ، ص ۲۷۰ ببعد)۔

جن علاقوں کا شمار اوپر ہوا ان پر چودھویں صدی میں مغولوں نے کبھی حکومت نہیں کی۔ مغولی گورنر، جنھیں اولجایتو (۱۳۰۴ تا ۱۳۱۶ء) اور ابوسعید (۱۳۱۶ تا ۱۳۲۵ء) نے مقرر کیا تھا، زیادہ تر قیصریہ میں رہا کرتے تھے اور ایشیائے کوچک کے وسطی میدانِ مرتفع پر انقرہ تک ان کی حکومت تھی۔ ان میں سے آخری گورنر تیمور تاش تھا، جو ۱۳۲۷ء میں ارتنا کو اپنا قائم مقام مقرر کر کے مصر کی جانب فرار ہونے پر مجبور ہوا۔ یہ ارتنا ۱۳۲۵ء میں خود مختار ہو گیا تھا اور اس نے ارتنا اوغلی [رک بان] کے خاندان کی بنیاد ڈالی۔ اس زمانے کے قریب یعنی ۱۳۹۱ء میں مرعش اور البستان میں ذوالقدریہ [رک بان] کا خاندان معرضِ وجود میں آیا۔ ایشیائے کوچک کے اس جنوب مشرق حصے میں اس وقت مصر کے مملوک سلاطین کی سلطنت کو ایک اہم سیاسی عامل کی حیثیت حاصل تھی اور قرمان اوغلی اور ذوالقدریہ دونوں امارتوں کو مملکتِ مصر کے ساتھ دوستانہ اور معاندانہ نوعیت کے بہت سے معاملات پیش آتے رہے۔

ان تمام مذکورۂ بالا ریاستوں میں مذہبی اور تمدنی صورتِ حالات قریب قریب یکساں تھی۔ بیگ یا امیر کی فوجی طاقت کا دار و مدار ان قبائل پر تھا جو اس وقت تک بھی کم و بیش خانہ بدوش تھے اور اسی طبقے میں ان نیم مذہبی اور نیم فوجی سرداروں کا شمار ہو سکتا ہے جو ان متعدد علاقوں میں 'پاشا' [رک بان] کے لقب سے موسوم تھے، مثلاً عثمان اوغلی، تکہ اوغلی، آیدین اوغلی، دنگزلی اوغلی اور جندر اوغلی۔ متعدد علاقوں میں ہمیں "غازی" بھی ملتے ہیں۔ یہ لوگ بظاہر سلجوقیوں کے زمانے کے رباطاتِ فتوۃ کے اراکین سے قریب تر تھے، مگر غازی ان سے زیادہ راسخ العقیدہ تھے۔ بیگوں کے دربار میں نسبۃً زیادہ راسخ الاعتقاد عالموں اور فاضل ادیبوں کا اجتماع بھی ہونے لگا، جو اب ترکی زبان میں کتابیں لکھنے لگے (قب بیی مادہ، حصۂ ادب، ب III [ص ۲۳۹])۔ زیادہ بڑے شہروں میں پرانے اجتماعی طور طریقے قائم رہے، بالخصوص انقرہ میں، جو مغولوں کی سلطنت کی آخری سرحد پر واقع تھا۔ اس جگہ حکومت عملی طور پر، رباطات الاخوان (اخی لوگوں) کے ہاتھ میں تھی۔

عثمانیوں سے قبل کی حکومت کی تاریخ کے مطالعے کے لیے کوپرولو زادہ فؤاد کی یہ تصانیف دیکھیے: ایلک متصوفلر، استانبول ۱۹۱۸ء اور

اناڈولو دہ اسلامیت ادبیات فاکولتہ سی، مجموعہ سی، ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء.

۴ - پہلا دور (۱۲۹۹ تا ۱۳۰۲ء).

عثمانیوں کی تاریخی روایات نے اس امر کی یاد محفوظ رکھی ہے کہ سلطنتِ عثمانیہ کے بانی اپنی اصل کے لحاظ سے خانہ بدوش ترکمان تھے - عثمان کے باپ اِرطُغرُل [رَکَ بآن] کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے چھوٹے سے قبیلے کے ساتھ سوگود Söğüd [رَکَ بآن] کے نواح میں 'اوج بیگی' کی حیثیت سے سکونت اختیار کی - ارطغرل اور اس کے باپ سلیمان شاہ کے شجرۂ نسب سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قبیلۂ قای [رَکَ بآن] میں سے تھے، جو اوغوز ترکوں کی ایک شاخ ہے - ارطغرل اور اس کے قبیلے کے متعلق مختلف روایات افسانوی انداز کی موجود ہیں اور اسی طرح خود عثمان کی جوانی اور اس کے ابتدائی غزوات کی تفصیل بھی بجائے خود ایک داستان معلوم ہوتی ہے - ان مختلف ماخذ پر نظر ڈالنے کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخی حیثیت سے واقعات کی صورت تقریباً یوں ہو گی کہ عثمان —— یا عثمان جق، جو اس نام کی قدیم ترین معلوم صورت ہے —— ارطغرل کا حقیقی بیٹا بھی نہ تھا، بلکہ غالباً اس کا تعلق آبادیؔ کے ایک غیر خانہ بدوش عنصر سے تھا، جو ترکمانوں کی بہ نسبت سنّنِ اسلامی کی پابندی زیادہ سختی کے ساتھ کیا کرتے تھے (J. H. Kramers : *Wer war* *Osman* در *A. O.*، ۶ : ۲۳۳)؛ تاہم وہ 'غازیانِ روم' میں سے ضرور تھا اور ارطغرل کی وفات کے بعد (حدود ۱۲۶۵ء میں؟) دوسرے 'غازیوں' (ترکی : 'آلپ') کے ساتھ ساتھ قبیلے کی سرداری اس کے ہاتھ میں آئی - اس کے ارد گرد رباطات الاخوان کے لوگ بھی جمع رہتے تھے اور غالب گمان یہ ہے کہ عثمان کا خسر شیخ اِدہ بالی، خواہ اس کا حسب نسب کچھ بھی تھا، اخی لوگوں ہی میں سے تھا - ان مختلف عناصر کے باہمی تعاسل کی وجہ سے اس قبیلے نے ایک خود مختار ریاست کی شکل اختیار کر لی اور اس کا مرکز قرہجہ حصار قرار پایا - اس ریاست میں رفتہ رفتہ سُنّنِ اسلامی غالب آئے، گو مقبول عام مذہبی پیشواؤں ('بابا'، 'دِدہ'، 'ابدال') کی بھی بڑی قدر و منزلت ہوتی رہی.

عثمان خان، نیز اورخان کے عہدِ حکومت میں ان کی چھوٹی سی ریاست کی تاریخ اناطولیا کی دیگر ہم عصر ریاستوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھی- اپنے قبائلیوں کی امداد نیز اپنی خوش تدبیری اور ذاتی تعلقات کی بدولت وہ اپنی حدودِ سلطنت کی توسیع میں کامیاب رہا، چنانچہ عثمان کی وفات کے وقت اس کی مملکت کی شرقی سرحد دریاے سقاریا تک اور جنوب میں اس کی حکومت غالباً اِینگی شہر تک جا پہنچی تھی، مگر وہ یونانی شہر جو ساحلِ بحر پر یا اس کے قریب واقع تھے، مثلاً اِزنیق، اِزنیق مید (اِزمِد) اور آخر کار بروسہ، اورخان کے عہد کے آغاز میں فتح ہوے اور اسی وقت بروسہ صدر مقام قرار پایا - یہ تمام نئے علاقے بوزنطیوں سے اور زیادہ تر ان کی قلعہ گیر نوجوں کے مقامی سپہ سالاروں کے ہاتھوں سے چھینے گئے تھے - بوزنطی باقاعدہ افواج نے شاذ و نادر ہی (۱۳۰۱ء میں اور ۱۳۲۹ء میں) ترکوں کا مقابلہ کیا - اورخان کے عہد حکومت میں دیگر ترکمانی علاقہ بھی اس کی مملکت میں شامل ہوا، یعنی قرہ سی اوغلی [رَکَ بآن] کی ریاست؛ اس توسیعِ مملکت کی وجہ سے عثمان اوغلی کی ریاست فوراً ہی اناطولیا کی ریاستوں میں سے نمایاں ترین اور زبردست بحری طاقت بن گئی.

عثمان خان اور اورخان کی تاریخ میں

یہ ایک قابلِ ذکر امر ہے کہ آس پاس کے عیسائی سرداروں اور حاکموں سے بظاہر ان کے قریبی تعلقات قائم تھے ۔ کہتے ہیں کہ قلعہ خِرْبِنْجِق کا امیر کوسہ میخال، عثمان کا وفادار دوست تھا اور جب قرہ سی کی ریاست کا الحاق ہوا تو غازی اِوْرِنُوس [رَكْ بآن] بھی، جو عیسائی نسل سے تھا، اورخان کے ساتھ آ ملا ۔ ان دونوں کی اولاد بعد میں عثمانی سلطنت کے قابلِ ذکر جاگیرداروں میں شمار ہوتی رہی ۔ عیسائی رومی عناصر سے اس قسم کا اتحادِ عمل جو ابتداء ہی سے قائم ہوا، اس سے اغلب معلوم ہوتا ہے کہ عثمانی سلطنت میں بوزنطی رسم و رواج اس ابتدائی دَور ہی میں اس طریق سے داخل ہوے جس طرح وہ بعض دوسری معاصر بحری ریاستوں میں داخل ہوے ۔ عیسائی اور خانہ بدوش ترکمانی عناصر دونوں آہستہ آہستہ سُنّی علماء ("ملاؤں") کے روزافزوں اثر سے متاثر ہوے ۔ ان علماء کو پرانے مصادر میں "دانشمند" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ ان میں سے بعض تو رباطات الاخوان سے متعلق تھے، چنانچہ قاضی جَنْدَرلی قرہ خلیل کے متعلق، جو بعد میں خیرالدین پاشا کے لقب سے مراد اول کا وزیر ہوا یہی کہا جاتا ہے ۔ شاید علاءالدین پاشا بھی انھیں لوگوں میں سے تھا جو اورخان کا وزیر اور روایةً اس کا بڑا بھائی تھا۔

الغرض اورخان کے عہد میں، جو بحیثیت مجموعی پُر امن تھا، ان مختلف عناصر کی امداد سے ایک مخصوص نظامِ حکومت اور تمدن کی بنیاد پڑی، جس کی بنا پر ہی سلطنتِ عثمانیہ کے ارتقاے مابعد کی تشریح کی جاسکتی ہے ۔ اس کی جزئیات کا ہمیں بہت کم علم ہے ۔ نظامِ حکومت فوجی قسم کا تھا اور غالباً سلجوقیوں کے نظام کی طرز پر قائم ہوا ۔ جاگیر داروں کے درمیان زمین کی تقسیم غالباً قدیمی بوزنطی دستوروں کے مطابق ہوئی ہوگی (قبّ تیمار) ۔ اورخان کے عہد میں گھوڑ سواروں کے رسالوں کو جاگیریں دی گئیں، جو اسی زمانے میں مرتب کیے گئے تھے اور جنھیں "مُسَلَّم" کہتے تھے ۔ اسی کے عہد میں نئی نظامی پیادہ فوج بھی مرتب ہوئی، جسے "یایا" کہتے تھے کیونکہ آقنجی کی غیر نظامی (بے قاعدہ) فوج، جس میں خانہ بدوش ترکمان بھرتی کیے جاتے تھے، اب کافی نہ تھی ۔ اسی زمانے میں پاشا [رَكْ بآن] کا لقب، جو پہلے مجاہد درویشوں کے لیے مخصوص تھا، رجالِ سیاست (مثلاً اورخان کے عہد میں سنان پاشا کو) اور سپہ سالاروں کو بھی عطا ہونے لگا.

اس خرد سال ریاست کی تدریجی توسیع مغرب کی طرف ہوئی اور یہ توسیع ان بحری حملوں کے تتبع میں تھی جو صاروخان اوغلی اور آیدین اوغلی نے یونان کے ساحل اور جزائر پر کیے تھے ۔ اورخان کے عہد میں درۂ دانیال (Hellespont) کی دوسری طرف کئی بار فوج کشی ہو چکی تھی اور یہ حملے زیادہ تر شہنشاہ کانتا کیوزینوس Cantacuzenos کے ساتھ اتحاد اور اس کی خانہ جنگیوں کے سلسلے میں ہوے ۔ یورپ کی سرزمین کے شہروں پر فوجی قبضے کی ابتداء ۱۳۵۳ء سے ہوئی، جب اورخان کا بیٹا سلیمان پاشا اپنی مشہور سہم لے کر گیا؛ اس کے بعد ۱۳۵۷ء میں گیلی پولی بھی فتح ہو گیا ۔ یہ واقعات گویا مراد اول اور بایزید کی آئندہ فوجی کارروائیوں کا پیش خیمہ ثابت ہوے، جو سب کی سب روم ایلی کے علاقے میں ہوئیں ۔ پہلے تو بوزنطی سلطنت کا وہ تمام علاقہ فتح کر لیا گیا جو قسطنطنیہ کے مغرب کی طرف تھا، پھر ۱۳۶۱ء میں ادرنہ فتح ہوا اور

۱۳۶۵ء میں اسے سلطان مراد نے اپنا یورپی پایۂ تخت بنا لیا ۔ اس کے بعد اہلِ بلغاریہ اور سرویا سے لڑائیاں شروع ہوئیں، جن سے عثمانیوں کو موجودہ سلطنتِ بلغاریہ کا بہت سا حصہ مل گیا ۔ ۱۳۸۹ء میں قوصوہ Kossowo کے میدان میں سرویا کی طاقت کا قلع قمع ہوا ۔ اس لڑائی میں مراد اول مارا گیا اور وولیکیہ Wallachia (افلاق) کی ریاست بھی باج گزار بن گئی ۔ بایزید کی فوجی مہمات اور بھی وسیع پیمانے پر شروع ہوئیں، جن کی لپیٹ میں ہنگری، بوسنہ اور جنوبی یونان کے ملک بھی آ گئے، لیکن ۱۳۹۶ء میں نیقوپولیس کے میدان میں ہنگری، فرانس اور جرمنی کے متحدہ لشکروں کے شکست کھانے کے باوجود بھی ان ملکوں میں عساکرِ عثمانی کی فتوحات پایدار ثابت نہ ہو سکیں ۔ قسطنطنیہ کی حیثیت اب محض ایک باج گزار شہر کی رہ گئی، جہاں عثمانی سلطان جس طرح چاہتا اپنا اثر و رسوخ استعمال کر سکتا تھا؛ ہنوز حقیقی قبضے کی نوبت نہ آئی تھی، مگر بایزید کا رویہ اس شہر کے متعلق ایک ایسے محاصرہ کرنے والے کا سا تھا جو مسلسل محاصرے میں مشغول ہو [قب F. Giese : *Türkische und abendländische Berichte zur Geschichte Sultan Bajezids I*، در *Ephemerides Orientales*، عدد ۳۴ : اپریل ۱۹۲۸ء] ۔ ایشیائے کوچک کے بارے میں عثمانی حکمت عملی کا رنگ دوسرا تھا ۔ ۱۳۵۹ء میں شہر انقرہ صلح و آشتی کے ساتھ ان کے قبضے میں آ گیا ۔ مراد کو گرمیان اوغلی کے علاقے کا ایک بڑا حصہ اپنے بیٹے کی شادی پر جہیز میں ملا اور حمید اوغلی کی ریاست اس نے خرید لی ۔ ۱۳۸۶ء اور ۱۳۹۱ء میں جو حملے قرمان اوغلی پر ہوئے ان میں بھی بہت نرمی برتی گئی اور معلوم ہوتا ہے کہ ۱۳۹۲ء میں قونیہ، سیواس اور قسطمونی کو فتح کر کے ان پر مکمل قبضہ کر لینا بھی محض سیاسی ضرورت کا نتیجہ تھا، جو غالباً تیمور کی فتوحات کی وجہ سے محسوس ہوئی، جس نے بالآخر ۱۴۰۲ء کی جنگِ انقرہ میں بایزید کے تہور اور تندی کو کچل کر رکھ دیا ۔ حق یہ ہے کہ بایزید کی بہت سی فتوحات ایسی ہی ناپایدار ثابت ہوئیں جیسی امیر تیمور کی ۔

سلاطین تو فوجی مہمات کی قیادت کرتے تھے اور انتظامات ان کے سیاست دانوں کے ہاتھ میں تھے، جن میں سے جندرلی قرہ خلیل، جو بعد میں خیرالدین پاشا کے نام سے مشہور ہوا، خاص طور پر اہم ہے (قب F. Taeschner و P. Wittek : *Die Vezierfamilie der Ğandarlyzāde und ihre Denkmäler*، در *Der Islam*، ۱۹۲۹ء، ص ۶۱ ببعد) ۔ ینگی چری کے فوجی نظام کا وضع کرنا اسی کی طرف منسوب ہے ۔ یہ نظام سلطان کو مالِ غنیمت کا خمس دینے کے سلسلے میں وضع ہوا ۔ ینگی چری [رک بان] عیسائی اسیروں میں سے لیے جاتے تھے اور یہ کہیں ظاہر نہیں ہوتا کہ چودھویں صدی میں دیو شرمہ [رک بان] کا دستور رائج تھا ۔ ان کی تنظیم و تربیت ایک برادری کی شکل میں اخی اور غازی جماعتوں کے نمونے پر ہوئی تھی ۔ اس سے اور ان روابط سے بھی، جو ان کے اور بکتاشی سلسلے کے درمیان اس بارے میں تھے، مکرر ظاہر ہوتا ہے کہ دولت عثمانیہ کی مخصوص مذہبی روایات کا اثر کتنا گہرا تھا ۔

آلِ عثمان کے پہلے بیگوں نے، جو قدیم مصادر کے مطابق عام طور پر خنکار (*k͟hunk'ār*) کے لقب سے ملقب تھے، ابتداء میں سلجوقی آداب و مراسم اختیار کر لیے تھے، مثلاً وہ ایسے القاب اختیار کرتے تھے جن میں 'دین' اور 'دنیا' کا لفظ شامل ہو؛ لیکن مراد اول کے عہد سے یہ

دستور متروک ہو گیا۔ مراد ہی پہلا شخص ہے جس نے کتبوں میں سلطان کا لقب اختیار کیا۔ ان ابتدائی بادشاہوں نے اناطولیا کے دیگر حکمرانوں کی تقلید کرتے ہوے اعلٰی خاندانوں کی عیسائی خواتین سے شادیاں کیں: سب سے پہلے اورخان نے ایک بوزنطی شہزادی سے شادی کی۔ اس کے باوجود پہلے سلطانوں میں سے بعض کے ناموں (مثلاً مراد اور بایزید) میں قدیم صوفی - شیعی روایات کی محافظت ملحوظ ہے؛ اسی قدیم زمانے سے یہ رسم بھی چلی آتی ہے کہ سلاطین کی مسند نشینی کے وقت ان کی کمر سے تلوار باندھی جاتی تھی، جس میں شاید یہ رمز پنہاں تھی کہ سلطان غازیوں کے سلسلے میں داخل ہو گیا، (قب قلیج آلایی)۔ عثمانی تاریخ کی پہلی صدی کا ایک اہم واقعہ آبادی کا جبری انتقال ہے۔ یہ ایک قدیم مشرقی دستور تھا، جسے بایزید اول نے خاص طور پر نافذ کیا۔ آبادی کا یہ انتقال زیادہ تر مشرق سے مغرب کی طرف ہوا۔ ممکن ہے کہ مغرب کی طرف یہ عام مہاجرت عثمان اوغلی اور قرمان اوغلی کے درمیان روز افزوں شکر رنجی کا باعث بھی بن گئی ہو اور دوسرے اثرات کے علاوہ اس سے بھی اناطولیا میں مذہبی مخالفت پیدا ہوئی ہو۔

عثمانیوں کے پہلے دور کے متعلق یہ کتابیں بالخصوص دیکھی جائیں: (۱) H. A. Gibbons: *The Foundations of the Ottoman Empire*، آکسفورڈ ۱۹۱۶ء؛ اور (۲) F. Giese: *Das problem der Entstehung des Osmanischen Reiches*، در Z. S.، جلد ۱ (۱۹۲۲ء)؛ ص ۲۴۶ ببعد؛ کوپرولو زادہ فؤاد: *Othmānli Imperatorlughunuñ Kurulushu Mes'elesi* عثمانلی امپراطورلغنک قورولوشو مسئلہ سی، در مجلۂ حفتگی حیات، عدد ۱۱ و ۱۲ (۱۰ و ۱۷ فروری ۱۹۲۷ء)۔

۵۔ دوسرا دور۔

جب تیمور ایشیاے کوچک سے دوبارہ واپس گیا تو اس ملک میں ویسا ہی تفرقہ برپا تھا جیسا ایک سو سال پہلے تھا۔ مغربی ساحل کی ریاستیں اور قسطمونی اور قرمان کے علاقے ان کے سابقہ حکمرانوں کو واپس دے دیے گئے تھے۔ ان میں سے ایک خاندان کے حکمران کی جگہ ۱۴۰۳ء میں ازمیر اوغلی جنید [رک بآن] نے لے لی، جو ایک من چلا اور مہم جو آدمی تھا۔ بایزید کے بیٹوں میں سے عیسٰی بروسہ میں اور محمد اماسیہ میں مقیم تھا۔ اگرچہ یورپ کے ان مقبوضات کو، جہاں سلیمان سکونت پذیر تھا، تاتاریوں نے ہاتھ نہ لگایا تھا، مگر دولت عثمانیہ کی بحالی کا کام دوبارہ اناطولیا ہی سے شروع ہوا، جہاں محمد تھوڑے ہی عرصے میں ایک بڑے وسیع علاقے پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس میں بروسہ کا قدیم پایۂ تخت بھی شامل تھا۔ اس کے بعد اس نے پہلی کوشش یہ کی کہ یورپی مقبوضات کو دوبارہ فتح کرے، جو پہلے سلیمان اور اس کے بعد موسٰی کے قبضے میں تھے، لیکن صرف ۱۴۱۳ء کے بعد ہی محمد اول اس قابل ہوا کہ وہ اناطولیا کی دوسری ریاستوں کو بتدریج اپنی تازہ بحال شدہ سلطنت میں شامل کر سکے۔ مراد ثانی اور محمد ثانی بھی اسی حکمت عملی پر کاربند رہے۔ اس دفعہ بھی اناطولیا کی تسخیر اور تنظیم و ترتیب زیادہ خون ریزی کے بغیر عمل میں آئی، باستثنا قرمانیوں کی ریاست کے، جو آل عثمان کے پرانے رقیب تھے، لیکن یہاں بھی عثمانیوں نے نمایاں صلح جوئی کی حکمت عملی سے کام لیا۔ ان خاندانوں کی اولاد کو یورپ میں عموماً بڑے بڑے فوجی منصب عطا ہوے۔ محمد ثانی نے ۱۴۶۱ء میں طرابزون کی سلطنت کو سر کر کے

اناطولیا کی فتح کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا اور آخر کار جب ۱۴۶۸ء میں قرمان خاندان کا خاتمہ ہو گیا تو سلطنتِ عثمانیہ نے خاندان آق قویونلو کو شمال میں اور مصری حکومت کو جنوب مشرق میں اپنے جوار میں پایا۔ ۱۴۷۲ء میں آق قویونلو اوزون حسن کے خوف ناک حملے کے نتائج ویسے تباہ کن نہ نکلے جیسے تیمور کے حملے کے نکلے تھے، کیونکہ اب سلطنتِ عثمانیہ پہلے سے قوی تر بنیادوں پر قائم ہو چکی تھی۔ بایزید ثانی کے عہد میں اس ہمسایے نے اپنی جگہ خالی کر دی اور ایران کا نو ظہور صفوی خاندان اس کا جانشین ہوا، تاہم اس سلطان کے عہد حکومت کے خاتمے تک ایشیا کے محاذ پر سلطنت میں کسی قسم کی توسیع ممکن نہ ہوئی، گو ملک شام میں مملوک سلاطین کی افواج سے کئی دفعہ تنگ آمیز سرحدی لڑائیاں ہوئیں۔

محمد اول سے لے کر بایزید ثانی کے عہد تک عثمانیوں کی بیشتر توجہ یورپ میں عثمانی طاقت کے قیام و دوام پر مبذول رہی۔ خود سلاطین بھی زیادہ وقت یورپ ہی میں گزارتے رہے، جہاں انھوں نے بہت سی فوجی مہمات کی قیادت بذاتِ خود کی۔ محمد اول کے زمانے میں جب ترکوں نے البانیہ اور موریا میں پیش قدمی کی تو وینس سے ان کا تصادم ہو گیا، اسی طرح جب مراد ثانی کے عہد میں ترکوں نے صربیہ اور وَلیکیہ (افلاق) میں غزوے کیے اور فتوحات حاصل کیں تو ہنگری کی سلطنت ان کے مقابلے میں آ کودی۔ یہ دوسری اہم عیسائی سلطنت تھی جو ان کے مقابل صف آرا ہوئی۔ یہ غزوات اور فتوحات، جو البانیہ اور موریا میں ہوئیں، خود سلاطین کے حکم سے نہیں ہوئی تھیں، بلکہ ان کا اہتمام سرحدوں کے امراء خود ہی کیا کرتے تھے۔ ان کے ابتدائی نتائج تو اکثر اوقات یہی نکلتے کہ چند شہروں پر قبضہ ہو جاتا، جہاں ایک ”صوباشی“ قلعہ گیر فوج کے حاکم کی حیثیت سے متعین کر دیا جاتا تھا، مگر مفتوحہ علاقے کا بیشتر حصہ مقامی حکمرانوں کے زیرِ نگین رہنے دیا جاتا تھا، جو خراج پیش کش کی صورت میں ادا کرنے کے ذمہ دار ہوتے تھے۔ قسطنطنیہ اور باقی بوزنطی مقبوضات نے بھی اس طریق سے مدت دراز تک اپنی نیم خود مختارانہ حیثیت کو قائم رکھا بلکہ کئی بار انھوں نے محاصرین کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ بھی کیا، مگر آہستہ آہستہ عیسائیوں کی سیاسی اور ثقافتی آزادی کے یہ گڑھ مسخر ہوتے گئے۔ ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ بھی فتح ہو گیا، جس کا ترکوں اور اہلِ مغرب دونوں کے دلوں پر بڑا گہرا اثر پڑا، مگر اس سے محمد ثانی کے سیاسی منصوبے کے ایک جزہ ہی کی تکمیل ہوئی، (اس منصوبے سے مقصد یہ تھا کہ بلقان کا سارا جزیرہ نما براہِ راست سلطنتِ عثمانیہ کے زیر نگین آ جائے)؛ البتہ محمد ثانی کی وفات کے وقت یہ منصوبہ تقریباً پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ موریا اور البانیہ میں ابھی تک اہلِ وینس کی چند املاک موجود تھیں اور شمال میں بلغراد کا شہر ابھی تک ہنگری والوں کے قبضے میں تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی بوسنہ تک پر ترکی بک ہی حکمران تھے۔ روڈس کے سوا بحر ایجہ کے مجمع الجزائر کو بھی اسی طریق سے دولتِ عثمانیہ میں شامل کر لیا گیا۔ صرف دریائے ڈینیوب کی ریاستیں وَلیکیہ (افلاق) اور مولڈیویا (بُغدان) اور ۱۴۷۵ء سے خان کریمیا کی ریاست بھی باج گذار رہیں۔

اس تمام مدت میں یورپ کی عیسائی سلطنتیں اسی ادھیڑ بن میں مصروف رہیں کہ صلیبی جنگوں کی منصوبہ بندی کر کے ترکوں کو

یورپ سے نکال دیا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ عثمانیوں کے ایشیائی مخالفین سے رسم و راہ پیدا کرتی رہیں ، لیکن اس سلسلے میں حقیقی معنوں میں کبھی بھی کوئی بڑی مہم تیار نہ ہو سکی، البتہ مجارستان کے هُنیادی Hunyadi، اور وُلد ڈرا کول (Wlad Dracul) افلاقی اور سکندر بیگ [رَكْ بآں] البانوی اور وینس (بنادقہ) کی بعض بحری مہمات نے کچھ عارضی نقصان پہنچایا۔

یورپ میں ترکوں کی یہ تمام حربی کامیابیاں ممکن نہ ہوتیں اگر ترکی اناطولیا میں ایک زبردست فوجی مرکز موجود نہ ہوتا۔ اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ ترک اپنے مقبوضات پر مستقل طور پر جم گئے۔ اس کی بڑی وجہ یہ سمجھنی چاہیے کہ جزیرہ نمائے بلقان ٹکڑے ٹکڑے ہو چکا تھا، اس لیے وہاں کوئی ایسی بڑی عیسائی سلطنت نہ تھی جو ترکوں کے قبضے کے خلاف کوئی کارروائی کر سکے۔

بایزید ثانی کے نسبۃً پُرامن دَورِ حکومت کے بعد ایشیائے کوچک یا جزیرہ نمائے بلقان میں کسی نزاع کا کوئی سوال ہی باقی نہ رہا ۔ البانیہ اور موریا میں کش مکش جاری رہی، لیکن اس کی نوعیت مقامی تھی ۔ اب سلطنت اتنی مضبوط ہو چکی تھی کہ اپنے جدید ایشیائی ہمسایوں کا مقابلہ کر سکے ۔ سلیم اول نے ایران کے خلاف جو جنگ کی وہ ایک لحاظ سے اُس سابقہ اندرونی مناقشت کو بین الاقوامی پیمانے پر جاری رکھنے کی کوشش تھی جو حکومت کے شیعی مخالفوں کے خلاف خود ایشیائے کوچک میں ظہور پذیر ہوئی تھی ۔ اس لڑائی میں ترک عارضی طور پر آذربایجان پر قابض ہو گئے اور کردستان اور الجزیرہ کے شمالی حصے میں ان کی مستقل حکومت قائم ہو گئی ۔ اس کے بعد ہی مصر کی مملوک سلطنت بھی، جس سے بایزید ثانی کے عہد میں عثمانی سلطنت کی لاحاصل جھڑپ ہو چکی تھی، سلطان سلیم نے ایک ہی مہم میں اپنی حکومت میں شامل کر لی ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ [خدمت حرمین بھی ترکوں نے سنبھال لی] پھر یمن بھی عثمانیوں کے قبضے میں آ گیا ۔ آخرکار سلیمان (اول) اعظم کے زمانے میں سلطنت کو سب سے زیادہ وسعت نصیب ہوئی اور ہنگری کی مملکت کا بیشتر علاقہ فتح کر لیا گیا ۔ یہ ملک یورپ وسطی میں یورپ کی سر زمین پر عثمانیوں کے دو بڑے حریفوں میں سے تھا ۔ اسی مہم میں یہاں تک نوبت پہنچی کہ ترکوں نے وینا کا محاصرہ کر لیا، مگر یہ فاتحین اپنے دوسرے بڑے پرانے حریف یعنی وینس کا زور نہ توڑ سکے ۔ محمد ثانی کی وفات کے بعد وینس سے باضابطہ لڑائیاں صرف استثنائی حالات ہی میں ہوا کرتی تھیں ۔ سلطنتِ عثمانیہ کو سمندر پر کامل طور پر کسی زمانے میں فوقیت حاصل نہیں ہوئی، چنانچہ فتوحاتِ عظیم کا زمانہ گذرنے کے فوراً ہی بعد یہ کمزوری لپانتو Lepanto کی جنگ میں ظاہر ہوئی ۔ روڈس تو فتح ہو گیا، لیکن مالٹا پر کبھی بھی ترکوں کا قبضہ نہ ہو سکا ۔ بایزید کے زمانے میں کمال رئیس [رَكْ بآں] کے بحری کارنامے اور خیرالدین باربروسہ اور دوسرے لوگوں کی کارکردگیاں ، جن سے سلیمانی دور میں افریقہ کے شمالی ساحل پر نیز بحر ہند میں، ترکوں کا سیاسی اقتدار قائم ہوا، [مقالہ نگار کی رائے میں] یہ سب بحری غارت گری کے شائبے سے کبھی خالی نہ ہوئیں۔ ایشیائی محاذ پر ایران کے ساتھ کش مکش جاری رہی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بغداد اور عراق کا ملک فتح ہو گیا اور سلطان اب حقیقی طور پر ”سلطان البرّین و البحرین“ بن گیا۔

فتوحات کے اس دوسرے دَور میں مملکت

کا اندرونی مذہبی اور تمدنی ارتقاء اتنا ہی حیرت انگیز تھا جتنی حدود سلطنت کی بے اندازہ وسعت پذیری۔ ابتداءً اعلٰی طبقات کے لوگوں کے عقائد قدرے مشکوک اور مبہم قسم کے تھے، لیکن آہستہ آہستہ ان میں بے عیب راسخ الاعتقادی کا دور دورہ ہو گیا؛ بہت سے مسلمان فقہاء مشرقی ممالک سے سلطنت عثمانیہ کے جدید تمدنی مرکزوں میں آ بسے تھے اور مسیحی الاصل فقیہ (مثلاً ملا خسرو) بھی تسنن، یعنی حکومت کے سرکاری مذہب کے مقتداؤں میں بے تامل آ ملے تھے۔ لیکن اسلام کے اس پردے کے اندر لوگوں کی ہمدردی صوفیاء کے طریقوں اور عقیدوں کے ساتھ برابر قائم رہی، صوفیانہ سلسلوں کے درویشوں کو عام مقبولیت حاصل رہی اور بہت سی باتوں میں پرانی متصوفانہ روایات کا پرتو نمایاں رہا، مثلاً لوگوں کے ناموں میں بھی روایات منعکس ہوتی رہیں۔ غالباً ہمیں شیخ الاسلام [رک بآن] کے شاندار منصب کے قیام کو حکومت کے نظام میں صوفی پیشواؤں کے پرانے اثرات کی یادگار سمجھنا چاہیے؛ اس منصب نے مراد ثانی کے زمانے میں پہلی بار نمایاں حیثیت حاصل کی اور بعد ازاں قوانین ملکی نے بھی اس کی باقاعدہ توثیق و تصدیق کر دی۔ دوسری طرف انتہا پسند تشیع کے خفیہ متصوفانہ میلانات کے خلاف، جو قدیم ہی سے ایشیاے کوچک میں پھیلے ہوے تھے، مجادلہ جاری تھا۔ اس مجادلے نے کئی بار حکومت کے خلاف کھلی بغاوتوں کی صورت اختیار کی، مثلاً ۱۴۱۶ء میں وہ بغاوت ہوئی جو بدرالدین اوغلی قاضی سماونہ سے منسوب کی جاتی ہے (قب ابن قاضی سماونہ اور بابنگر Babinger در *Isl.*، ج ۱۱) اور بایزید ثانی کے عہد میں شاہ قلی یا شیطان قلی اور اس کے قزلباشوں نے بغاوت کی۔ آخرالذکر بغاوت کا اسی عہد کی اس سیاسی، مذہبی تحریک سے گہرا تعلق تھا جس کی وجہ سے ایران میں صفوی خاندان کی بنیاد پڑی۔ اس لحاظ سے قزلباشوں کی بغاوت خود سلطنت عثمانیہ کے وجود کے لیے بھی ایک بہت بڑے خطرے کا موجب تھی اور یہی وجہ ہے کہ سلیم اول کے عہد میں شیعی مذہب کے پیروؤں کو انتہائی شدت کے ساتھ دبایا گیا۔ عیسائی اور یہودی آبادی سے مسلمانوں کا رویہ رواداری کی روایت پر مبنی تھا۔ بجز ان عیسائی بچوں کے، جو 'دیوشیرمہ' کے دستور کے مطابق لیے جاتے تھے، کسی شخص کو مذہب اسلام قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جاتا تھا۔ یہ سچ ہے کہ کئی گرجاؤں (مثلاً ایا صوفیا) کو مسجدوں میں تبدیل کر دیا گیا، مگر قسطنطنیہ کی فتح کے فوراً بعد اورتھوڈوکس یونانی کلیسا اور 'ملت' یہود کو خود مختارانہ حیثیت دے دی گئی۔ یہ اس حکمت عملی کی نہایت مشہور مثال ہے جس پر سلطنت عثمانیہ میں ہمیشہ عمل ہوتا رہا۔ مذہبی تعصب کہیں سولھویں صدی کے آخر میں جا کر رونما ہوا۔

سلطنت کی سلامتی کے لیے سلطان کی ذات زبردست اہمیت رکھتی تھی۔ اس دور میں یہ اہمیت اور بھی بڑھ گئی۔ یہ بات امور ذیل سے ظاہر ہوتی ہے: تقریباً ہر سلطان کی وفات کے بعد فوجی بغاوتوں کا کھٹکا موجود ہوتا تھا اور سلطان کی وفات کو اس کے جانشین کی آمد تک مختلف حیلوں سے مخفی رکھا جاتا تھا؛ اس کے علاوہ تخت و تاج کے دعوے دار خطرناک شورشیں برپا کر دیا کرتے تھے (قب جم)۔ برادر کشی کی رسم جو بایزید اول نے جاری کی وہ بھی اسی کا لازمی نتیجہ تھی۔ سلطنت کے خلاف اس کے عیسائی دشمنوں کے ہاتھ میں جو کارگر حربے تھے ان میں سے

ایک بڑا کارگر حربہ یہ تھا کہ وہ عثمانی تخت کے جھوٹے دعوے داروں کی حمایت کریں۔ عیسائی رعایا پر عثمانی فتوحات کا کوئی اثر نہ پڑتا تھا؛ کیونکہ جب سلطان محمد نے بوزنطی پایۂ تخت کو فتح کر لیا، تو اس نے ان کے جائز بادشاہ ("busileus") کے تمام حقوق و فرائض بھی اختیار کر لیے۔

تیمور کی جنگوں کی وجہ سے ایشیاے کوچک میں پھر وسیع پیمانے پر مختلف نسل کے لوگوں کا انتقالِ مکانی ہوا اور اس کے بعد کے زمانے میں بھی؛ عثمانی سلاطین کی حکمت عملی یہی رہی کہ وہ سلطنت کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں آبادیوں کے اجزاء کو منتقل کرتے رہیں۔ اس طرح قسطنطینیہ میں — جس شہر کی طرف اب ایشیاے کوچک کی تمام بڑی بڑی فوجی شاہراہیں جاتی تھیں — اناطولیا کے مختلف حصوں کے لوگوں کو عمداً آباد کیا گیا (استانبول = اسلام بول)۔ اس سے پہلے اسی طرح ادرنہ بھی ایک اسلامی شہر بن چکا تھا۔ اس کے باوجود روم ایلی کے شہری مسلمان ہمیشہ سے عیسائی آبادی کے پہلو بہ پہلو آباد رہے ہیں اور ان آبادیوں کا باہمی تناسب مختلف علاقوں میں بہت مختلف رہا ہے۔ بوسنیہ اور البانیہ کی آبادی کے کثیر حصوں کے قبولِ اسلام کی وجوہات کچھ اور تھیں۔

درحقیقت یورپی ترکی کی اس صورتِ حالات کو بالخصوص سلطنتِ عثمانیہ کے سیاسی نظام کے ارتقاء میں بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ یہ نظام سلطان سلیمان اول کے عہد میں اپنے اوجِ کمال پر جا پہنچا تھا۔ عثمانی طرز کی مذہبی راسخ الاعتقادی کے استحکام کے ساتھ ساتھ عثمانی تہذیب کے اس جدید اندرونی ارتقاء کے منابع کو مراد ثانی کے عہد میں ڈھونڈنا چاہیے۔ دورِ جدید کے سرکردہ لوگ اور سلطانی فوج کے بیشتر امراء وہ نومسلم تھے جو اصلاً البانوی، صقلبی اور یونانی بلکہ ان سے بھی پرے کے مغربی ملکوں سے تعلق رکھنے والے تھے۔ پرانے خاندانوں کے لوگ، جو ایشیاے کوچک سے آئے تھے، مثلاً میخال اوغلی، اِورِنوس اوغلی، انھیں اگرچہ دریاے ڈینیوب کے کنارے پر اور تھسلی (تسالیہ) میں بڑی بڑی وسیع جاگیریں عطا ہوئیں، مگر وہ دوسرے درجے کے امیر شمار ہوتے تھے: قسطنطنیہ کی فتح سے تھوڑا عرصہ بعد جب خلیل پاشا کو سزاے قتل دی گئی تو اس سے آلِ جندر کی وزارتوں کا خاتمہ ہو گیا۔ عیسائی نومسلم اپنی بساط کے مطابق حکومت کی بہترین خدمات ادا کرنے لگے، لیکن سلطان کے کامل اور ہمہ گیر اختیارات اور شاید اسلام کی جمہوری روایات کی وجہ سے بھی موروثی امارتیں قائم نہ ہو سکیں۔ رجالِ سیاست اور فوجی سپہ سالار (بگلر بیگ اور سنجق کی حیثیت سے) سلطان کے غلام (قول) ہوا کرتے تھے اور پچھلی صدی کی بہ نسبت ان لوگوں کو بہت کم آزادی حاصل تھی۔ علماء و فقہاء کے طبقے کو نسبۃً زیادہ آزادی حاصل تھی۔ یہ وہ طبقہ تھا جس میں سے [قاضی، مفتی وغیرہ] رجالِ دین لیے جاتے تھے، جن کا رئیس اعلی شیخ الاسلام تھا۔ اس طبقے میں مذہبی شرفاء و رؤساء کے آثار نظر آتے ہیں۔ اس طریق سے ایک عثمانی حکمران طبقہ معرضِ وجود میں آ گیا، جس میں غالب عنصر غیر ترکی تھا اور اس میں لگاتار ان عیسائی نومسلموں کا اضافہ ہوتا رہتا تھا جو لڑائی میں گرفتار ہو کر آتے تھے یا دیوشرمہ [زَلَتْ بان] کے دستور کے مطابق بھرتی کیے جاتے تھے۔ ان حالات میں عثمانی نظامِ حکومت کا بوزنطی آئین و دستور سے متاثر ہونا ناگزیر تھا اور یہی صورت دربارِ سلطانی

کے نظام کی تھی۔ 'قانون ناموں' کے ذریعے سے، جن میں محمد ثانی اور سلیمان اول کے 'قانون نامے' زیادہ مشہور ہیں، حکام کی درجہ بندی بڑے دقیق طریقے سے کی گئی تھی۔

قدیم تر زمانے کے بے قاعدہ 'آقنجی' اور 'عزب' مجاہدوں کے علاوہ فوج زیادہ تر سپاہیوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ جن کا نظام علاقے کے فوجی نظام کے ساتھ مضبوط طور پر وابستہ ہوا کرتا تھا [قب تیمار]۔ سپاہیوں کے علاوہ ینگی چری تھے، جنھیں پہلی مرتبہ مراد ثانی کے زمانے میں دیوشرمہ [رک بآن] کے اصول پر (غالباً ۱۴۳۸ء میں) بھرتی کیا گیا تھا؛ توپ خانے کا استعمال محمد ثانی نے پہلی مرتبہ قسطنطنیہ کے محاصرے کے اثنا میں کیا۔ بحری بیڑے [قب قپودان پاشا] میں زیادہ تر 'عزب' رکھے جاتے تھے اور عیسائی اسیروں سے بیگاریوں (galley-slaves) کا کام لیا جاتا تھا، مگر بحری بیڑے کو فوج کی سی اہمیت قطعاً حاصل نہ تھی۔

حکومت کی آمدنی، یا یوں کہیے کہ سلطان کی آمدنی زیادہ تر روز افزوں خراج پر (جو غیر مسلم رعایا سے وصول کیا جاتا تھا) اور نیم خودمختار حکومتوں کے باج پر، مشتمل تھی۔ اسی طرح مختلف قسم کی چونگی [مکوس] کے محاصل کی مقدار بھی کثیر تھی۔ تجارت زیادہ تر یونانیوں کے ہاتھ میں رہی اور جہاں تک غیر ملکی تجارت کا تعلق تھا وہ وینس، جنوہ اور فلورنس کے سوداگروں کی نو آبادیوں کے قبضے میں تھی۔ ان نو آبادیوں کے ساتھ غیر مسلم ملکی رعایا کا سا سلوک روا رکھا جاتا تھا؛ انھیں بڑی حد تک اپنے اپنے قونصلوں کے ماتحت خود اختیاری حاصل تھی اور ان کی عدالتیں ان کے قونصلوں کے زیر اختیار تھیں۔ یہ اختیارات سلطان نے انھیں مشہور و معروف "امتیازات" (capitulations) کی صورت میں عطا کیے تھے، جن کی ذیل میں وہ تجارتی محصولات بھی معین کیے گئے تھے جو غیر ملکیوں کو ادا کرنا پڑتے تھے۔ ان غیر ملکیوں کو اصول شریعت اسلامیہ کے بموجب 'مُستامِن' سمجھا جاتا تھا۔ وینس سے متعدد جنگیں ہوئیں اور ہر صلح کے بعد ان امتیازات کی تجدید کرنا پڑتی تھی (۱۳۵۴ء، ۱۳۷۹ء، ۱۵۰۲ء، ۱۵۴۰ء)۔ یہ بعد ہی کی بات ہے کہ ان امتیازات نے دو طرفہ بین الاقوامی عہد ناموں کی صورت اختیار کر لی۔ اسی نمونے کے مطابق ۱۵۳۵ء کے مشہور و معروف امتیازات فرانس کو عطا ہوے، لیکن سیاسی لحاظ سے اس قانونی دستاویز کی اہمیت اطالوی جمہوری سلطنتوں کے امتیازات کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھی؛ زمانۂ مابعد میں ترکی کی بین الاقوامی حیثیت کو جو باقاعدہ صورت دی گئی اس کی ابتداء یہیں سے ہوتی ہے۔

قرون وسطٰی کے متأخر دور میں سلطنتِ عثمانیہ اور وسطی و مغربی یورپ کی ثقافتوں کے درمیان ابھی تک وہ وسیع خلیج حائل نہ ہوئی تھی جو بعد کی صدیوں کی خصوصیت قرار پائی۔ بعض مصنفین نے تو یہ بھی کہا ہے کہ محمد ثانی اور اطالوی شہزادوں اور فن کاروں کے مابین جو دوستانہ تعلقات تھے اور سلطان کو فنِ مصوری کے ساتھ جو شغف تھا، اس بناء پر اس کا شمار دورِ نہضت (renaissance) کے ان حکمرانوں میں کیا جا سکتا ہے جو اس زمانے میں احیاے فنونِ لطیفہ کے سرپرست تھے (Tschudi: کتاب مذکور، ص ۱۹)۔ [اس کے جلد بعد یہ اسلوبِ خیال بدلنے لگا]۔

تیسرا دور (۱۵۶۶ء تا ۱۶۹۹ء)۔

سلیمان اول کے عہد کے آخر میں عثمانی سلطنت نے اپنے آپ کو دو طاقتور بری ہمسایہ طاقتوں

کے درمیان پایا ۔ ان طاقتوں میں سے ایک تو یورپ میں تھی، یعنی آسٹریا کی مملکت، دوسری ایشیا میں، یعنی سلطنتِ صفویہ ۔ یورپ میں تو بوسنیہ اور ہنگری کے ترکی صوبے آسٹریا کے مقابلے میں پشتی بانوں کا کام دیتے رہے ۔ ان سے اور مشرق کی جانب ٹرانسلوانیا، ورلاکیہ (Wallachia، افلاق)، مولڈیویہ (بُغدان) اور تاتاری کریمیا کی نیم خود مختار ریاستوں کو بحال رہنے دیا گیا ۔ ترکی نقطۂ نظر سے پولینڈ اپنے قازاقوں (Cossacks) سمیت، اور بلادِ مسکووی (Muscovy = روس) بھی مذکورہ امارتوں کی طرح دونوں سلطنتوں (آسٹریا اور ترکیہ) کے درمیان بلادِ متوسط کی حیثیت رکھتے تھے؛ اس زمانے میں ترکیہ نے کئی دفعہ ان آخری دو امارتوں پر اپنا حقِ سیادت جتانے کی کوشش کی ۔ ایشیا میں جغرافی حالات کسی فاصل ریاست کے وجود کی اجازت نہیں دیتے تھے، باستثنائے گرجستان، جسے ۱۵۷۸ء میں ترکوں نے فوج کشی کر کے اپنی حکومت میں شامل کر لیا ۔ تاہم ایشیا میں ترکوں کے ہاں جاگیرداری کا جو نظام رائج تھا اس کی رو سے وہاں کئی چھوٹے چھوٹے مقامی حکمران ایسے رہ گئے جنھیں پاشا کا خطاب دیا گیا ۔ اس قسم کے حکمران کردستان میں، ایران کی سرحد پر (شہزادگانِ بتلیس) اور بلکہ شام میں بھی (دُروز امیر) پائے جاتے تھے ۔ شریفِ مکہ کی حیثیت بھی اسی طرح کے ایک باج گزار امیر کی تھی، مگر یمن جب ۱۵۶۸ تا ۱۵۷۰ء میں دوبارہ فتح ہوا، تو اسے تا ایک حد دوبارہ نسبۃً راست عثمانی مقبوضات میں شامل کر لیا گیا ۔ ۱۵۵۷ء میں ترکوں نے مصوّع (Maṣṣawā) میں، یعنی افریقہ کے ساحل پر، بھی قدم جما لیے اور ملکِ حبشہ کے معاملات میں دخل دینے لگے، لیکن یہ مواقع ۱۵۷۸ء کی ناکام جنگ کے بعد ختم ہو گئے ۔ اس زمانے میں مصر ایک حد تک ترکی پاشا [الفِ مملوک] کے قبضے میں تھا؛ بربری ریاستیں تقریباً خود مختار تھیں اور ۱۵۸۰ء میں شریفِ مراکش نے ترکی سلطان کی سیادت تسلیم کر لی تھی ۔

سلطنت کا یہ عام سیاسی نظام تیسرے دور میں برابر برقرار رہا اور سلطنتِ عثمانیہ اور برِاعظم کی دوسری بڑی بڑی طاقتوں میں ایک قسم کا توازن قائم رہا ۔

سلیم ثانی کے عہد میں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ محمد صوقوللی پاشا کی وزارت کے دور میں، قبرص فتح ہو گیا (۱۵۷۰ تا ۱۵۷۱ء)، لیکن اس فتح کے باعث اس کے عین بعد ۱۵۷۱ء میں لیپانتو [اینہ بختی] [رنّہ بان] کی بحری جنگ میں ترکوں کو شکست ہوئی ۔ شکستِ فاش کا یہ پہلا صدمہ سخت تھا جو ترکوں کو برداشت کرنا پڑا ۔ جب سلطنت کی مزید فوجی توسیع ناممکن ہو گئی تو اس سے سلطنت اندر ہی اندر کمزور ہونے لگی، اس کمزوری کے آثار مجموعی طور پر یوں نظر آنے لگے کہ آسٹریا کے خلاف فوجی مہمیں ناکام رہیں (کیرِزتیس Keresztes کے مقام پر ۱۵۹۶ء میں ترکوں کو شکست ہوئی) اور ایران کے خلاف بھی انھیں ہزیمت اٹھانا پڑی (۱۶۰۳ء اور ۱۶۰۴ء میں تبریز اور اریوان ان کے ہاتھ سے نکل گئے) ۔ اسی ضعف کا مظہر وہ خسارے والا معاہدہ بھی تھا جو سیتواتوروک Zsitvatörök کے مقام پر آسٹریا کے ساتھ ہوا اور وہ صلح بھی جو ۱۶۱۲ء میں ایران سے ہوئی، جہاں اس وقت شاہ عباس اعظم بڑے جاہ و جلال سے فرماں روائی کر رہا تھا ۔ سولھویں صدی کے آخری دس سال میں ٹرانسلوانیا اور رومانیہ کی ریاستیں کچھ عرصے کے لیے خود مختار بھی ہو گئیں ۔ ۱۵۷۲ء سے سلطنت ترکی کی شمالی سرحدات کے پیچیدہ سیاسی اور فوجی معاملات میں پولینڈ نے بھی اکثر ایک

مؤثر عامل کے فرائض سرانجام دیے۔ کریمیا میں قازاقوں (Cossacks) کے حملوں نے ابھی وہ خوف ناک صورت اختیار نہیں کی تھی جو ایک صدی بعد ظہورپذیر ہوئی، جب مسکووی طاقت سیاسی افق پر ظاہر ہونے لگی۔ ایک بات، جو ترکیہ کے حق میں مفید ثابت ہوئی، یہ تھی کہ وسطی یورپ تیس سالہ جنگ کی وجہ سے بہت کمزور ہو گیا؛ مغربی یورپ کی طاقتوں میں سے فرانس کے ساتھ تو پہلے ہی سے دوستانہ تعلقات تھے؛ ۱۵۸۰ء میں انگلستان سے اور ۱۶۰۳ء میں ہالینڈ سے بھی ایسے ہی مراسم پیدا ہو گئے۔ یہ تعلقات بحیثیت مجموعی سلطنت کے لیے مفید ثابت ہوئے۔ علاوہ ازیں اس صدی کے آخر میں ہسپانیہ بھی اس قابل نہ رہا کہ اس کی جانب سے کوئی خاص بحری خطرہ لاحق ہو۔ ترکوں کی بحری طاقت کبھی بہت زیادہ مضبوط نہیں ہوئی، اس لیے جہاں تک وینس کا تعلق ہے دونوں جانب سے خلاف توقع واقعات کا ظہور ہوتا رہا، مثلاً سترھویں صدی میں قبرص کا الحاق ہوا، اس کے بعد کریٹ (اقریطش) فتح ہوا (۱۶۴۵ تا ۱۶۶۹ء) اور یہ کچھ کم حیرت انگیز واقعہ نہ تھا، پھر ۱۷۰۰ء کے قریب وینس نے موریا اور جزائر یونان میں فتوحات حاصل کیں اور ایک وقت تو ایسا بھی آیا کہ خود قسطنطنیہ خطرے میں پڑ گیا۔ باوجود ان تمام باتوں کے وینس سے تعلقات مجموعی طور پر دوستانہ ہی رہے، کیونکہ ترک اپنے بڑی مقبوضات کی وجہ سے زیادہ طاقتور ملک تھا۔ ایشیائی سرحد پر ترکوں کی کمزوری کا یہ نتیجہ ہوا کہ ۱۶۲۳ء میں بغداد عارضی طور پر ہاتھ سے جاتا رہا اور ایران کی طرف سے دوبارہ خطرہ پیدا ہو گیا، لیکن ان اطراف میں مراد رابع کے عہد میں فوجی طاقت کی تجدید سے سلطنت کی سابقہ شوکت پھر قائم ہو گئی۔ شاہ عباس کی وفات کے بعد سلطان مراد رابع ہی کے عہد میں عثمانی افواج نے ایران پر حملہ کر کے اریوان، تبریز اور آخر میں بغداد دوبارہ فتح کر لیے (۱۶۳۸ء) - ۱۶۳۹ء میں ایران کے ساتھ صلح و امن کا ایک طویل دور شروع ہوا۔ ۱۶۴۰ء کے بعد سلطنت عثمانیہ کی مضبوط تر طاقت سے دو کام لیے گئے، یعنی ایک طرف اقریطش فتح کر لیا گیا اور دوسری طرف ٹرانسلوانیا اور ڈینیوب کی ریاستوں میں ترکی اقتدار کو مضبوط اور بحیرۂ اسود کی شمالی سرحدوں کو مستحکم کر لیا گیا، نیز قازاقوں سے آزوف چھین لیا گیا، جو اس وقت مسکووی حکومت کے ماتحت تھا اور ۱۶۶۰ء میں اس کی قلعہ بندی کر دی گئی۔ اسی سال آسٹریا سے، جس نے دوبارہ طاقت حاصل کر لی تھی، پھر جنگ شروع ہو گئی۔ پہلے پہل اس مناقشت نے صلیبی جنگ کی صورت اختیار کی؛ اس دفعہ فرانس بھی آسٹریا کا حلیف تھا، چنانچہ ترکوں کو ۱۶۶۴ء میں سینٹ گوتار St. Gothard کے مقام پر شکست ہوئی، لیکن یہ ہنگامہ آسٹریا سے اس آخری فیصلہ کن جنگ کا محض پیش خیمہ تھا جو ۱۶۸۳ء میں وینا کے ناکام محاصرے سے شروع اور ۱۶۸۸ء میں ختم ہوئی، جب کہ صوبۂ ہنگری عثمانیوں کے ہاتھ سے نکل گیا اور آسٹریا کی فوجیں بلقان میں داخل ہو گئیں۔ آخر کار ۱۶۹۹ء میں کارلووٹز Carlowitz کا معاہدہ ہوا، جس کی رو سے ترکیہ کو، جو پھر بہت کمزور ہو گئی تھی، ناچار تقریباً پورے ملک ہنگری سے دست بردار ہونا اور ٹرانسلوانیا کی سیادت کا دعوٰی ترک کرنا پڑا اور اس کے علاوہ موریا پر وینس کا اقتدار تسلیم کرنا پڑا۔

اس دور کی ابتداء میں عثمانی سلطنت کی کمزوری زیادہ تر خانگی امور کی وجہ سے تھی۔

•پندرھویں صدی میں یہ بات مشاہدے میں آ چکی تھی کہ سلطنت اپنی موجودہ صورت میں اسی وقت تک قائم رہ سکتی ہے جب تک کہ جنگ و جدال برابر جاری رہے؛ مگر اب ضرورت اس بات کی تھی کہ سلطنت کے اصولوں کو پُر امن حالات کے مطابق ڈھالا جائے اور یہ بات سلطان کی شخصی حکمرانی کے ممکنات کے دائرے سے خارج تھی، کیونکہ شخصی حکمرانی کا دار و مدار لازمی طور پر فوجی فتوحات پر تھا۔ سلیمان اعظم کے جانشین ان نئے حالات کا مقابلہ کرنے سے قاصر رہے؛ یہ سچ ہے کہ محمد ثالث، عثمان ثانی اور محمد رابع بعض اوقات اپنے لشکروں کے ہمراہ جاتے تھے، مگر مراد رابع وہ آخری سلطان تھا جس نے اپنے خاندان کی فوجی روایات کو از سر نو تازہ کیا اور حقیقی معنوں میں غازی ثابت ہوا۔ پس سلاطین کی ذاتی صفات خواہ کچھ ہی کیوں نہ تھیں، نظامِ حکومت سے ان کا راست تعلق کم ہو گیا، اس کے باوجود ان کی ذات بدستور عزت و توقیر کا مرجع بنی رہی۔ تاہم ۱۶۲۸ء میں نہ تو عثمان ثانی کا خلع اور قتل رُک سکا اور نہ ۱۶۴۸ء میں ابراہیم کی اور ۱۶۸۸ء میں محمد رابع کی معزولی رک سکی۔ سلاطین کے بجائے مدبرین اور سپہ سالار زیادہ اہمیت اختیار کر گئے۔ ان میں سے قدامت اور اہمیت کے لحاظ سے سب سے مقدم سلیم ثانی کے عہد میں محمد صوقوللی پاشا تھا [رک بہ صوقللی] اور محمد ثالث کے زمانے میں سنان پاشا [رک بان]، جو آسٹرویوں کا جانی دشمن تھا، اسی طرح احمد اول اور عثمان ثانی کے عہد میں مراد پاشا [رک بان] اور خلیل پاشا [رک بان] تھے۔ اس صدی کے نصف آخر میں کوپرولو خاندان کے حسب ذیل اراکین بر سرِ اقتدار رہے: محمد پاشا اور اس کا بیٹا احمد پاشا اور ان کا عم زاد بھائی مصطفیٰ پاشا۔ اسی زمانے میں قرہ مصطفیٰ پاشا [رک بان] بھی تھا، جس نے ۱۶۸۳ء میں ویانا کا محاصرہ کیا۔ یہ فوجی مبصرین اس قلیل جماعت سے تعلق رکھتے تھے جو قبولِ اسلام کے بعد سلطنتِ عثمانیہ کے اس نظامِ حکومت کی حامی بنی جس کی تکمیل سلیمان اول کے عہد میں ہوئی تھی، لیکن وہ سلطنت کی مخلوط اور متنوع آبادی کے کسی بڑے طاقتور گروہ کے نمایندے نہیں تھے، کیونکہ ابھی تک عثمانی ترکوں کی تشکیل بحیثیت ایک قوم کے نہیں ہوئی تھی۔ کئی اور گروہ بھی امور سلطنت کی سربراہی میں جماعتِ مذکور کے حریف تھے؛ اور ان میں سب سے زیادہ طاقتور اور زبردست جماعت ینگی چریوں اور سپاہیوں کے لشکر کی تھی، جو کئی بار، خصوصاً جنگ میں ہزیمتیں اٹھانے کے بعد، مثلاً ۱۶۳۲ء میں، مراد چہارم کی تخت نشینی کے موقع پر اور ۱۶۸۸ء میں محمد رابع کی معزولی پر، سیاسی صورتِ حالات پر متصرف ہو گئے تھے۔ اس زمانے میں ینگی چریوں کو پہلے سے بھی کم، پرانے طریقے کے مطابق، عیسائی آبادی میں سے بھرتی کیا جاتا تھا؛ پھر کئی قسم کی خرابیوں نے اس فوج کا نظم و نسق تباہ کر ڈالا تھا، چنانچہ کئی وزرائے کبیر ان کے غیظ و غضب کا شکار ہوئے۔ ایک اور طاقتور گروہ، جو کبھی کبھی فوجی عناصر کو اپنا آلۂ کار بنا لیا کرتا تھا، اراکینِ دربار کا حلقہ تھا۔ اس گروہ کی قیادت متعدد موقعوں پر کسی باانتدار والدۂ سلطان یا کسی قیزلر آغاسی نے کی۔ آخر میں علماء کے گروہ کا ذکر کرنا چاہیے، جس نے شیخ الاسلام کی ہمراہی میں امور سلطنت کے روبراہ کرنے سے متعلق بار بار کامیابی کے ساتھ فیصلہ کن حصہ لیا تھا (مثلاً مفتی سعدالدین نے سلطان محمد ثالث کے عہد میں)؛ سلطان ابراہیم کی معزولی کی توثیق شیخ الاسلام کے فتوے کے ذریعے سے عمل میں

آئی۔ زوال کی ان علامات کا تجزیہ قوچی بک [رَکّ بآں] نے اپنے رسالہ میں صحیح طور پر کیا تھا۔ صرف مراد رابع ایک ایسا سلطان تھا جو ان مختلف گروہوں کو (اکثر سختی کے ساتھ) دبا دیا کرتا تھا۔ وہ ینگی چری کے ساتھ ساتھ ایک نئی فوج (’سِگبانوں‘) کے ترتیب دینے میں بھی کامیاب رہا۔ دارالخلافہ میں کئی بار عیسائیوں کے خلاف مذہبی جوش و خروش ابل پڑا، جیسا کہ ابراہیم اول کے عہد میں ہوا، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سیاسی واقعات پر اس کا کچھ اثر پڑا؛ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بڑے بڑے رجالِ سیاست شان دار رواداری دکھایا کرتے تھے۔

غیر مسلم عنصر حکومت کے کاروبار پر کسی قسم کا راست اثر ڈالنے سے گو محروم تھا، لیکن اس نے اپنے رویے کو حالات کے مطابق ڈھال لیا تھا۔ قسطنطنیہ میں یونانی امراء کی ایک نئی جماعت پیدا ہو گئی تھی، جو اپنی دولت اور ریشہ دوانیوں کے ذریعے سے ترکی حلقوں میں بڑا اثر و رسوخ رکھتی تھی اور اسی طرح ڈینیوب کی عیسائی ریاستوں کے سرکردہ حلقوں میں بھی ان کا خاصا رسوخ تھا؛ اسی طرح یونانی بطریقوں کی نامزدگی میں بھی انہیں تصرف حاصل تھا۔ اسی زمانے میں عثمانی سلطنت کے یونانیوں نے بطریق سیریلس لوکارس Cyrillus Lucaris کے زیرِ اثر قطعی طور پر اورتھوڈوکس یونانی مذہب کی طرف رخ کر لیا (اس بطریق کو ۱۶۳۸ء میں قتل کرا دیا گیا)۔ ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ رومی نصرانیوں کی دنیا سے ان کا تعلق بالکل قطع ہو گیا اور یہ بات بالواسطہ عثمانی سلطنت کے استحکام کا موجب بنی۔ عثمانی ترکوں اور یونانیوں میں اس وقت تک بہت سی مذہبی روایات مشترک تھیں اور ترکی حلقوں میں بھی مسیحی قدیسوں کو احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ یونانیوں کے بعد دوسرا اہم عنصر یہودیوں کا تھا، جو بایزید اول کے زمانے میں ہسپانوی اور پرتگیزی یہودیوں کی آمد سے اور بھی طاقتور ہو گئے تھے۔ انہوں نے ملک کی اجتماعی زندگی میں، بالخصوص ساہوکاروں کی حیثیت سے، بہت اہم کام سرانجام دیا۔ اس جماعت کا سب سے مشہور نمائندہ یوسف نسّی تھا، جو سلیم ثانی کا مقرب تھا۔

ایشیاے کوچک کے ادنی طبقات کے لوگ یورپی ترکی کے ایسے ہی لوگوں کی طرح حکومت کے کاروبار میں بہت کم حصہ لیتے تھے، تاہم چند خطرناک بغاوتوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تیرھویں اور چودھویں صدی کی مذہبی روایات ابھی تک پورے طور پر ختم نہیں ہوئی تھیں۔ ۱۵۹۹ء میں قرہ‌یازیجی [رَکّ بآں] کی تحریک رُہا (Urfa) میں شروع ہوئی۔ سلطنت کے اتحاد کے لیے اس سے کہیں زیادہ خطرناک قلندر اوغلی کی بغاوت تھی، جس کا آغاز ۱۶۰۶ء میں صاروخان میں ہوا۔ قلندر اوغلی نے کئی سال تک مغربی اناطولیا کے ایک بڑے حصے پر خود مختارانہ حکومت کی، تا آنکہ مراد پاشا نے اسے بالکل کچل کر رکھ دیا۔ اس کے جلدی ہی بعد ۱۶۲۳ تا ۱۶۲۸ء میں ابازہ [رَکّ بآں] کی بغاوت رونما ہوئی، اس شخص نے ینگی چریوں پر بے دردانہ مظالم روا رکھے تھے۔ اس سے اور مشرق کی طرف اور ملکِ شام کے شمال میں جانبلاط الکُردی [رَکّ بآں] کی تحریکِ خود مختاری کا زور ہوا اور فخرالدین دروزی نے لبنان میں اسی طرح کی شورش برپا کر دی۔ ان دونوں سے ایک حد تک رواداری کا سلوک کرنا پڑا۔ تصوف کی طرف رجحان اور صوفی شیوخ (جیسے محمود، ساکنِ سقوطری، جس کے شہر میں عثمان ثانی کے عہد میں کئی وزراے اعظم جا کر پناہ گزین ہوئے تھے) کے

احترام کا جذبہ، آبادی کے ہر طبقے میں عرصے تک قائم رہا اور اس عہد میں صوفیوں کے کئی نئے طریقے جاری ہوے۔ غیر ملکی تجارت حسبِ دستورِ سابق غیر ملکیوں، یعنی اہلِ وینس اور دیگر اطالویوں، کے ہاتھوں میں رہی۔ لیپانتو کی جنگ کے بعد جب ترکی بیڑا از سرِ نو مرتب ہوا تو اس کے اکثر ممتاز افسر اطالوی الاصل تھے، مثلاً چغالہ زادہ سنان پاشا [رَکَ بآن]۔

۷۔ چوتھا دور (۱۶۹۹ء تا ۱۸۳۹ء)۔

اٹھارھویں صدی میں انحطاط کے اسباب کا ناگزیر اثر سلطنت میں پہلے سے بیشتر محسوس ہونے لگا اور ایسی صورتِ حالات پیدا ہو گئی جسے بہت سطحی طور پر زوال کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ زوال کے اسباب کو زیادہ تر سلطنت کے اندر ہی تلاش کرنا چاہیے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ اسباب اس بات کا نتیجہ تھے کہ ایک فاتح حکومت پُرامن نظام کی طرف منتقل ہوئی، لیکن خارجی طاقتوں نے ان اسبابِ زوال سے اب بیش از بیش فائدہ اٹھایا۔ ان خارجی طاقتوں میں سے شروع میں تو آسٹریا بدستور ایک زبردست مخالف تھا، چنانچہ ۱۷۱۶ء تا ۱۷۱۸ء کی جنگ کے بعد پساروونز Passarowitz کی صلح کی رو سے ہنگری اور ٹرانسلوانیا کے وہ علاقے جو ابھی تک ترکی کے پاس باقی رہ گئے تھے، حتی کہ بلغراد تک بھی، ترکوں کے قبضے سے نکل گئے، لیکن ۱۷۳۹ء کے صلح نامۂ بلغراد کی رو سے شہرِ بلغراد ترکی کو واپس مل گیا اور آسٹریا کی جانب سے جو حقیقی خطرہ تھا وہ دور ہو گیا۔ علاوہ بریں جِنّ علی پاشا نے ۱۷۱۵ء میں موریہ کا علاقہ اہلِ وینس (بنادقہ) سے دوبارہ لے لیا۔ اس کامیابی کا نتیجہ یہ نکلا کہ وینس کا خطرہ بھی جاتا رہا، لیکن عین اس وقت ایک نیا اور زبردست دشمن روس کی شکل میں نمودار ہوا، جس کی سلطنت بہت وسیع ہو چکی تھی۔ رومانیہ اور سرویا کے اورتھوڈوکس عیسائیوں کو وہ ایک نیا نجات دہندہ معلوم ہونے لگا تھا، جو اس حیثیت سے ان کے لیے آسٹریا کی بہ نسبت کہیں زیادہ خوش آیند اور بہتر تھا۔ ۱۷۱۱ء کی جنگ میں، جو پیٹر اول کے خلاف تھی، پولٹاوہ کے مقام پر ترکوں کو فتح حاصل ہوئی۔ اس جنگ کا اس امر سے گہرا تعلق تھا کہ سویڈن کا بادشاہ، چارلس دوازدہم، ترکیہ میں آ نکلا تھا۔ ۱۷۱۲ء میں آزوف Azov کا علاقہ ترکوں کو واپس مل گیا اور ۱۷۳۲ء کی جنگ بھی ۱۷۳۹ء کے محولۂ بالا معاہدۂ بلغراد کی رو سے ویسی ہی کامیابی کے ساتھ ختم ہو گئی اور بعد کی جنگوں کی طرح یہ جنگیں ترکیہ کے لیے تباہ کن ثابت نہ ہوئیں؛ بحیرۂ اسود میں روسی جہاز رانی کو بھی قانوناً روک دیا گیا۔ ۱۷۳۹ء کے بعد یورپ میں سلطنتِ عثمانیہ کو امن کا زمانہ نصیب ہوا۔ اس زمانے میں ایران سے فوجی اور دوستانہ تعلقات زیادہ تر اُس ملک کے سیاسی حالات کے مرہونِ منت تھے، جن سے ترک فائدہ اٹھانا چاہتے تھے۔ ۱۷۳۰ء میں نادرشاہ کی کامیابیوں کی وجہ سے کچھ عرصے کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا، بلکہ اسی وجہ سے احمد ثالث کی معزولی بھی عمل میں آئی، لیکن آخرکار ۱۷۳۶ء کے صلح نامے کی رو سے مراد چہارم کے عہد کی سرحدیں بحال ہو گئیں۔ سلطنتِ عثمانیہ کی حقیقی فوجی کمزوری کا انکشاف قطعی طور پر اس وقت ہوا جب ترکوں نے ۱۷۶۸ء میں خود روس کے خلاف اعلانِ جنگ کر کے لڑائی شروع کی۔ اس جنگ میں روسی فوجیں بلغاریہ کے اندر بہت دور تک گھس آئیں اور جنگ کا خاتمہ آخرکار ۱۷۷۴ء کے مشہور عہد نامۂ کوچک قینارجہ پر

ہوا، جس کی رو سے قریم (کریمیا) پورے طور پر خود مختار ہو گیا (مگر ۱۷۸۳ء میں اسے روس نے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا) - اس کے علاوہ ترکوں کو ڈینیوب کی ریاستوں پر روس کا حق حمایت تسلیم کرنا پڑا - کریمیا کے مسلمانوں کے مذہبی امور کی حفاظت کا جو حق سلطان کو اس موقع پر دیا گیا اس سے ترکی کے مذہبی حقوق اور دعاوی کی ابتداء ہوئی، جنھیں انیسویں صدی کے بین الاقوامی تعلقات اور سیاسیات میں عظیم اہمیت حاصل ہوئی - ایسی ہی افسوس ناک جنگ (۱۷۷۶ء) ایران میں کریم خان سے ہوئی، جس میں بصرہ بھی ترکوں کے ہاتھ سے عارضی طور پر جاتا رہا - سلطنتِ عثمانیہ کو ایک بار پھر روسیوں سے ۱۷۸۳ تا ۱۷۹۲ء کی جنگ میں سخت نقصان اٹھانا پڑا، جس کا خاتمہ یسّی Jassy کی صلح پر ہوا؛ اب کے دونوں سلطنتوں کے درمیان دریاے ڈنیپر Dniepr سرحد قرار پایا - آسٹریا نے بھی اس جنگ سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور بخارسٹ پر قبضہ کر لیا، لیکن زِشتووہ Zistowa (۱۷۹۱ء) کے علىحدہ صلح نامے کی رو سے آسٹریا کو متوقع فوائد حاصل نہ ہو سکے۔

اس سارے زمانے میں مغربی ممالک، یعنی فرانس، انگلستان اور ہالینڈ سے ترکوں کے تعلقات دوستانہ رہے - ان تعلقات میں سویڈن (۱۷۳۷ء میں)، ڈنمارک (۱۷۵۶ء میں) نیز پرشیا (۱۷۶۳ء میں) بھی شریک ہو گئے - یہ تعلقات ترکیہ کے لیے اکثر اوقات بہت کار آمد ثابت ہوئے، کیونکہ ان ممالک نے صلح کی گفت و شنید کے متوسطین کی حیثیت سے نمایاں خدمات سرانجام دیں - ان میں سے فرانس نے بالخصوص ۱۷۴۰ء میں مشہور و معروف آخری 'امتیازات' حاصل کیے - اسے ترکیہ میں بڑا رسوخ حاصل تھا، کیونکہ روس کیتھولک عیسائیوں کے حقوق کی حفاظت کا حق اسے پہنچتا تھا، مگر اس صدی کے آخر میں مغربی طاقتوں نے جنوبی ایشیا میں نوآبادیوں کے حصول اور اپنے سیاسی اثر و رسوخ کو بڑھانے کے لیے جو استعماری منصوبے بنائے سلطنتِ عثمانیہ کو بھی ان کا ایک جزو سمجھا جانے لگا - نوآبادیات کے ان مقاصد کے پیشِ نظر عثمانی سلطنت کے کسی علاقے پر قبضہ کرنا اس وقت مقصود نہ تھا، لیکن نوآبادیاں قائم کرنے والی طاقتوں کو، جو ابھر رہی تھیں، اس بات کی ضرورت تھی کہ ان کے اور ان کے مقبوضات کے درمیان کوئی ایسی سلطنت موجود رہے جس پر ان کا تصرف ہو - انھیں اس ضرورت کا احساس تھا کہ وہ خلیج فارس اور ہندوستان سے سلسلۂ رسل و رسائل قائم رکھنے کے لیے جنوبی بحری راستے کی بہ نسبت چھوٹی اور نزدیک تر راستہ اختیار کریں - ۱۷۹۸ء میں فرانس نے مصر پر قبضہ کیا تو اس کا بلاواسطہ سبب یہ تھا کہ انگلستان اور فرانس کے درمیان رقابت تھی - اس وجہ سے انگریز، بلکہ وقتی طور پر روسی بھی، ترکیہ کے حلیف بن گئے، لیکن ۱۸۰۲ء میں فرانس سے صلح ہو گئی اور اس کے چند سال بعد روس سے پھر جنگ چھڑ گئی اور انگریزوں سے بھی مخالفت پیدا ہو گئی (چنانچہ ۱۸۰۷ء میں انگریزی بیڑے نے دارالخلافے کے سامنے مظاہرہ کیا) - بخارسٹ کے صلح نامے کی رو سے (۱۸۱۲ء) عثمانی سلطنت کے ہاتھوں سے کچھ اور علاقہ (بسارابیا) روسیوں کے قبضے میں چلا گیا اور انگلستان وقتی طور پر اس بات سے مطمئن ہو گیا کہ فرانس کا مستعمراتی اقتدار ہندوستان سے جاتا رہا اور مصر میں عثمانی تسلط بھی کم زور ہو گیا - اس کے بعد عثمانی سلطنت کو یونان کی بغاوت کے نشیب و فراز کی وجہ سے بھی بڑا دھکا لگا - یہ

بغاوت ۱۸۲۰ء میں شروع اور ۱۸۳۰ء میں ختم ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ترکوں نے یونان کی خودمختاری تسلیم کر لی، لیکن اس سے پہلے روس سے ایک اور تباہ کن جنگ ہوئی — کیونکہ روس نے ابتداء ہی سے یونان کے فسادات میں بڑا حصہ لیا تھا — چنانچہ ترکی کو ادرنہ کی صلح (۱۸۲۹ء) پر مجبور ہونا پڑا۔ تاہم یورپ کی دوسری طاقتوں نے روس کو توسیع سلطنت کے منصوبوں کی تکمیل سے باز رکھا؛ اسے صرف اسی بات پر اکتفا کرنا پڑا کہ اسے ترکی پر زبردست سیاسی تفوق حاصل رہے اور ہوا بھی یہی، جیسا کہ ۱۸۳۳ء کے عہد نامہ خُنکار اِسکلہ سی Hunkâr Iskelesi سے ثابت ہے۔ اس میں ایک خفیہ دفعہ ایسی تھی جس کی رو سے ترکی کو بحیرۂ اسود کی جہازرانی کے سلسلے میں مجبوراً روس کا حلیف بننا پڑا۔ یہ غیر طبعی اتحاد محمد علی، والی مصر، کے ایک اقدام سے متفرع ہوا (آغاز از ۱۸۳۱ء)، کیونکہ اس نے ایک وقت یہ دھمکی دی تھی کہ وہ سلطنتِ عثمانیہ کو مصر، شام اور اناطولیا کے مقبوضات سے محروم کر دے گا، لیکن انجام کار یہ فیصلہ ہوا کہ مصر کو اس لحاظ سے سلطنت کا ایک خاص ممتاز حصہ سمجھا جائے کہ اس کی حکومت محمد علی کے خاندان میں بطریقِ موروثی منتقل ہوتی رہے گی (۱۸۴۰ء)۔ اس دفعہ پھر یورپی طاقتوں کی دخل اندازی اس سلطنت کے املاکِ دولت کے بارے میں فیصلہ کن ثابت ہوئی۔ سلطنتِ عثمانیہ کی بقاء و دوام کو بجا طور پر سیاسی لحاظ سے ضروری سمجھا گیا؛ ۱۷۸۹ء ہی میں پرشیا اور آسٹریا کے درمیان ایک معاہدہ ہو چکا تھا، جس کی رو سے یہ دونوں ملک سلطنت کی شمالی سرحدوں کی برقراری کے ضامن بنے تھے۔ ۱۸۳۰ء کے نواح میں ترکیہ نے 'امتیازات' کی طرز کے کئی نئے معاہدے، ممالک متحدہ امریکہ، بلجیم، پرتگال اور ہسپانیہ سے کیے۔ الجزائر کو فرانس نے (۱۸۲۷ تا ۱۸۵۷ء میں) فتح کر لیا، مگر اسے سلطنت عثمانیہ کے لیے حقیقی نقصان تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اس دور میں سلطنت کا نظامِ اداری ترتیب قریب قریب بدستور سابق ہی رہا، مگر ہر جگہ مرکزی حکومت کا اثر و رسوخ کم ہو رہا تھا، لیکن اٹھارھویں صدی کے آغاز تک یہ کمی کچھ زیادہ محسوس نہ ہوئی۔ قسطنطنیہ ابھی تک ایک طاقتور سلطنت کا ذی شان دارالخلافہ تھا، جہاں احمد ثالث کا دربار خوش گذرانی کی زندگی کا نمونہ پیش کر رہا تھا۔ اس زمانے میں گلِ لالہ کی کاشت کا ایک عجیب و غریب شوق پیدا ہوا، جس کی وجہ سے اس زمانے کو "لالہ دوری" کا نام دیا گیا ہے۔ اسی زمانے میں علماء کے حلقوں سے الگ اعلٰی ترکی خصوصیت سے عثمانی علم و ادب اور تہذیب و تمدن کو وسعت اور ترقی نصیب ہوئی، جس سے باسواد لوگوں کی ایک نئی جماعت ظہور میں آئی؛ یہ لوگ ترکوں کے علم دوست درمیانی طبقے کے پیش رو تھے، جو انیسویں صدی کے آغاز میں معرضِ وجود میں آیا۔ ۱۷۲۷ء میں ترکی طباعت کی ابتداء ہوئی۔ یہ اس نئی اعلٰی طبقوں کے ثقافتی رجحانات سے گہرے طور پر وابستہ ہے۔ ان میں سے اکثر لوگ سرکاری محکموں میں بڑے یا چھوٹے عہدوں پر مقرر تھے اور اسی طبقے سے داماد ابراہیم اور راغب پاشا ایسے اشخاص صدر اعظم کے منصب پر فائز ہوئے۔ اس سے سابقہ نظامِ حکومت کی فوجی ہیئت بہت حد تک بدل گئی۔ اب سلطنت کے داخلی اور خارجی امور کا انصرام بابِ عالی میں پہلے سے زیادہ اہلِ سیاست کے طور و طریق پر ہونے لگا۔ اور رئیس الکُتّاب [رلّہ بان] کے

معمولی عہدے کی اہمیت روز بروز بڑھنے لگی، کیونکہ اب یہ منصب‌دار امور خارجہ کے فرائض با اختیار طریقے سے سرانجام دینے لگے۔ ان میں سے ایک، احمد رسمی، بہت مشہور ہے۔ اُس کا شمار آلِ عثمان کے اولین سفراء میں ہوتا ہے۔ تاہم یہ جدید عہدہ دار ابھی تک قدیم دستور کے مطابق سلطان کے غلام ہی شمار ہوتے تھے، البتہ محمود ثانی کے زمانے میں ان کے مرتبے کو زیادہ کشادہ دلی کے ساتھ متعین کیا گیا۔ اس جدید اعلٰی طبقے کے مہذب لوگوں کے کئی قسم کے تعلقات اپنے ہم عصر یونانی فناریوں سے تھے، جن میں سے کئی افراد حکومت کے اعلٰی منصبوں پر بالعموم اور مترجمین کے عہدوں پر بالخصوص مأمور تھے (جیسے نیقوسیوس Nikusios اور ماوروکورداتو Mavrocordato)، لیکن نیچے کے طبقے کے مسلمانوں سے ان کے کچھ مراسم نہ تھے۔ ان حکام کے زمانے میں ینگی چریوں اور سپاہیوں نے، جو بہت سرکش ہو چکے تھے، کئی بار امور مملکت میں بڑے خوف ناک طریقے سے دخل اندازی کی۔ پترونہ خلیل Patrona Khalil کی سرکردگی میں ۱۷۳۰ء میں ینگی چریوں نے بغاوت کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ احمد ثالث تاج و تخت سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بغاوت زیادہ تر امراء کے مذکورہ جدید طبقے کے خلاف ہوئی تھی۔ احمد ثالث کے بعد اہل دربار کی طرز زندگی میں زیادہ اعتدال پیدا ہو گیا۔ طبقۂ حکام اور بہت سے سلاطین کو سلطنت کی کمزوری کا احساس ہونے لگا اور انہوں نے اس کا یہ علاج تجویز کیا کہ فوج میں جدید اصلاحات جاری کی جائیں، اس کام میں غیر ملکیوں نے بھی امداد دی، جن میں سے فرانسیسی بونوال Bonneval (م ۱۷۴۷ء) سب سے زیادہ مشہور ہے۔ دتوت De Tott نامی ایک اور فرانسیسی افسر نے بھی اسی قسم کا اصلاحی کام مصطفٰی ثالث کے عہد میں شروع کیا تھا، لیکن جب اسی سلطان کے زمانے میں روسیوں سے جنگ چھڑی تب معلوم ہوا کہ اصلاحی اقدامات کس قدر غیر مؤثر تھے۔ سلیم ثالث نے عسکری اصلاحات کا معاملہ بہت زیادہ مستعدی کے ساتھ ہاتھ میں لیا، لیکن اس کے زمانے میں بھی قائدین ملت میں سے بہت کم لوگ ایسے تھے جو ان معاملات کو بخوبی سمجھ سکتے تھے۔ جب ایک نئی فوج (’نظامِ جدید‘) مرتب ہوئی تو اس سے ینگی چری کی ایک اور زبردست بغاوت بھڑک اٹھی اور بہت سے علماء نے بھی ان کی تائید کی۔ آخرکار سلطان محمود ثانی اصلاحات کے مسئلے کی طرف زیادہ غور و تامّل کے ساتھ متوجہ ہوا اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچا کہ نفاذِ اصلاحات کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، چنانچہ اس نتیجے کے اجرا کی غرض سے ۱۶ جون ۱۸۲۶ء کو قسطنطنیہ میں ینگی چری کا مشہور قتل عام کرایا اور اس کے ساتھ ہی بکتاشی سلسلے کے درویشوں کو بھی موردِ عقوبت بنایا گیا۔ مگر واقعات سے ظاہر ہوا کہ اُس وقت تک تعمیری کام کے مقابلے میں تخریبی کام زیادہ ہوا تھا: البتہ اس سلطان کو اتنی کامیابی ضرور ہوئی کہ اس نے کئی ایک طاقتور، نیم خود مختار، مقامی، خاندانی امراء کو زیر کر لیا۔ اس میں شک نہیں کہ اٹھارھویں صدی میں مرکزی حکومت کی کمزوری سلطنت عثمانیہ کی ایک خصوصیت بن چکی تھی۔ الجزائر، تونس اور طرابلس میں بکوں کی حکومت موروثی بن گئی تھی: سلطان محمود ان میں سے صرف طرابلس کو دوبارہ براہ راست باب عالی کے زیر نگین لانے میں کامیاب ہوا۔ ۱۷۹۳ء میں علی بک

مصر کو غصب کر چکا تھا۔ روم ایلی (روملیہ) میں بڑے بڑے جاگیرداروں کی صف میں سے چند طاقتور امیر آگے آ چکے تھے، جنھیں 'اعیان' کہتے تھے۔ سلیم ثالث اور محمود ثانی کے عہد میں ان میں سے ممتاز ترین امیر علی پاشا، والی ینینہ اور پزوان اوغلی، والی ودین تھے۔ ۱۷۳۹ء میں اناطولیا میں صاری بیگ اوغلی کی خطرناک بغاوت برپا ہوئی، جس کے اسد نام نہاد "دره بیک" dere-beys اچھے خاصے خود مختار حکمران بن گئے اور یہی حالت کردستان کی تھی۔ عراق عرب اور الجزیرہ میں بھی صورت حالات یہی تھی؛ ۱۷۰۶ء میں عراق میں بدوی طیبان منتفق کی ایک زبردست جماعت بن گئی اور سلیم ثالث کے عہد میں بغداد میں سلیمان پاشا (م ۱۸۱۰ء) خود مختارانہ طریق سے حکومت کرتا رہا۔ شام میں لبنان کے دُروز اپنے مقامی امیروں کے زیر فرمان تھے اور سلیم ثالث کے عہد میں ساحل شام پر جزّار پاشا [رک بان] والی عکّہ حکمران تھا۔ ۱۸۰۳ء میں وہّابیوں نے مکّے پر قبضہ کر لیا اور اس دور میں یمن اور عسیر کو مشکل ہی سے ترکی سلطنت کا حصہ کہا جا سکتا ہے۔ بحر ایجہ کے جزیروں میں مشکل ہی سے کوئی ترک نظر آتا تھا اور شام کی طرح یہاں بھی اہل یورپ کا اثر غالب تھا۔ گو آل عثمان کا تسلط ہر جگہ رو بانحطاط تھا، لیکن ترکی طرز کے نظام اداری نے اپنی مہر ان تمام مختلف مقامات کی ثقافتی زندگی پر ثبت کر دی تھی اور عثمانیوں کی عظیم الشان روایات سے ان کی شیرازہ بندی قائم تھی۔ انھیں روایات کی وجہ سے محمود ثانی اور اس کے بعد کے رجال سیاست کے لیے، جو سلطنت کی مرکزی حکومت اور اس کے اقتدار کو قائم رکھنے میں کامیاب ہوئے، یہ ممکن ہو سکا کہ سلطنت کی وحدت مزید ایک صدی تک برقرار رکھیں۔

۸ - پانچواں دور (۱۸۳۹ تا ۱۹۲۲ء)۔

اس دور میں دولتِ عثمانیہ کا تحوّل دولت توریۂ ترکیہ کی صورت میں مکمل ہو گیا، مگر یہ تحوّل ایسے طریق پر ہوا جو دُوَلِ مسیحیہ کے ارادے اور منشا کے مطابق نہ تھا اور خود ترکی حکمران طبقوں کو بھی اس تبدیلی کی توقع نہ تھی۔ نظامِ حکومت میں جدید طریق پر عمل پیرا ہو کر تنظیمات [رک بان] کو تدریجی طور پر نافذ کرنے سے مقصد یہ تھا کہ زیادہ تر فرانسیسی نظامِ حکومت کے نمونے پر نئی طرز کی حکومت قائم کی جائے اور اس حکومت میں تمام شہریوں کو بلا تفریقِ مذہب و ملّت، براہِ راست حکومتِ عثمانیہ کے زیرِ فرمان، برابر کے سیاسی اور شہری حقوق حاصل ہوں؛ صرف مصر، ریاستہاے ڈینیوب اور سرویا (۱۸۱۰ء سے) اور ایشیا میں حجاز کو امتیازی حیثیت دینا منظور کیا گیا۔ مگر اس نئی سلطنت عثمانیہ کا مطمحِ نظر اس جمہوری نظریے سے بہت دور تھا جو یورپ میں رائج تھا اور جس کے اثرات اب یہاں بھی، بالخصوص عیسائی رعایا میں، محسوس ہونے لگے تھے۔ ۱۸۳۹ء کی جمہوری انقلابی تحریک کی، جو مولڈیویہ (البغدان) اور وولیکیہ (افلاق) میں رونما ہوئی، ترکی اور روس دونوں نے یکساں طور پر مخالفت کی، لیکن اس کا نتیجہ بالطہ لیمانی Balta Liman میثاق تھا جس کی رو سے ان دونوں ریاستوں میں ترکی کا اقتدار بالکل براے نام ہی رہ گیا۔ جب بیت المقدس کے مقاماتِ مقدسہ کے بارے میں جھگڑا ہوا اور اس بنا پر روس نے ۱۸۸۳ء میں ان ریاستوں پر دوبارہ حملہ کر دیا تو انگلستان اور فرانس نے ترکوں کا ساتھ دیا: یہ تھی جنگ کریمیا کی ابتدا۔ ۱۸۵۶ء میں پیرس کے صلح نامے

کے مطابق سلطنت کی سلامتی کی بظاہر توثیق ہو گئی، مگر در حقیقت فرانسیسیوں اور انگریزوں کی مداخلت اور جلد ہی روس کی دوبارہ دخل اندازی بھی ہمیشہ کی نسبت زیادہ پختہ بنیاد پر قائم ہو گئی۔ یہ دخل اندازی صرف سیاسی معاملات تک محدود نہ تھی، جیسی مثلاً وہ مسلح دخل اندازی جو ۱۸۳۰ء اور ۱۸۶۰ء کے اسادات شام کے موقع پر ہوئی یا وہ دخل اندازی جو ۱۸۵۸ء میں جدہ کی شورش کے بعد اور ۱۸۶۶ء میں کریٹ (اقریطش) کی حیثیت کے متعلق بین الاقوامی بندوبست کے موقع پر ہوئی، بلکہ خارجی حکومتیں اندرونی نظام حکومت کی بہت سی جزئیات میں بھی دخیل ہو گئیں۔ اس قسم کی دخل اندازی ان کے لیے 'امتیازات' (capitulations) کی وجہ سے ممکن ہو گئی تھی۔ یہ 'امتیازات'، جو ابتداءً یک طرفہ نوعیت کی رعایات تھیں، اس وقت یہ سمجھا جانے لگا کہ وہ باقاعدہ باہمی عہد نامے ہیں، لیکن ان معاہدات کی دفعات سلطنت کے اس جدید تصور کے بالکل منافی تھیں جسے 'تنظیمات' کے ذریعے سے بروے کار لانا مقصود تھا۔ فی الحقیقت ۱۸۵۶ء سے باب عالی نے اس بات کی بے سود کوشش کی کہ کسی طرح اس بین الاقوامی غلامی سے نجات حاصل کرے جس نے بالآخر انیسویں صدی کے اواخر میں ان تمام ممالک کی مجموعی نگرانی کی شکل اختیار کر لی جنھیں 'امتیازات' حاصل تھے۔ آخر کار کہیں ۱۹۱۴ء میں، جب خود یورپین طاقتوں کے درمیان تصادم واقع ہوا، تو ترکوں نے ان 'امتیازات' کو منسوخ کر دیا۔

۱۸۶۲ء میں حکومت عثمانیہ نے مونٹی نیگرو اور ہیٹسے گووینہ Herzegovina میں اپنا اقتدار دوبارہ قائم کر لیا، مگر اس کے برعکس سرویا اور ڈینیوب کی دو ریاستوں نے، جو ۱۸۶۱ء میں متحد ہو کر ایک ریاست بن گئی تھیں، ۱۸۶۵ء میں تقریباً پوری خود مختاری حاصل کر لی۔ بارہ برس بعد بلغاریہ کی شورش کی وجہ سے روس سے پھر جنگ ہوئی۔ روس ۱۸۷۰ء میں ۱۸۵۶ء کے عہد نامے کی، جو بحیرۂ اسود کے متعلق تھا، پہلے ہی خلاف ورزی کر چکا تھا۔ سین سٹیفانو کے عہد نامے (۱۸۷۸ء) کی مبادی کے مطابق، جس کی شرائط عہد نامۂ برلن ۱۸۷۸ء کی رو سے نرم کر دی گئی تھیں، سربیا، مونٹی نیگرو اور رومانیہ قطعی طور پر عثمانیوں کے قبضے سے نکل گئے اور بلغاریہ کو ایک نیم خود مختار حکومت کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا؛ قفقاز کی سرحد پر قارص اور باطوم بھی ترکوں کے ہاتھ سے نکل گئے اور جزیرۂ قبرص کے نظم و نسق سنبھالنے کا انگریزوں نے بندوبست کر لیا۔ انگلستان نے، جو اس وقت تک بلادِ عثمانی کی سالمیت کو احترام کی نگاہ سے دیکھا کرتا تھا، اپنی سابقہ حکمت عملی ترک کر کے ۱۸۸۲ء میں احتلالِ مصر کی صورت پیدا کر لی [قب بہ خدیو]۔ یورپی ترکی کے باقی ماندہ علاقے کے حصے بخرے حسب ذیل سنین میں ہوئے: ۱۸۹۷ء میں ترکوں اور یونانیوں کی لڑائی ہوئی، جس میں یونانی سلطنت کو شمال کی جانب توسیع حاصل ہوئی۔ ۱۸۹۸ء میں کریٹ (اقریطش) خود مختار ہوا اور ۱۹۰۹ء میں عبدالحمید کی معزولی کے بعد بلغاریہ نے اپنی خودمختاری کا اعلان کر دیا اور آسٹریا نے بوسنیہ اور ہیٹسے گووینہ کا الحاق کر لیا۔ اس کے بعد اطالیہ سے جنگ ہوئی تو طرابلس کا علاقہ چھن گیا (۱۹۱۲ء، عہد نامۂ لوزان) اور ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ء کی جنگ بلقان میں یورپی ترکی کے مقبوضات صرف مشرقی تھریس (بشمول ادرنہ) تک محدود رہ گئے۔ ادرنہ پر بھی کچھ مدت کے لیے بلغاریوں نے قبضہ جما لیا تھا۔

انیسویں صدی میں ایران سے ترکی کے تعلقات مجموعی طور پر پُر امن رہے؛ صرف سرحدوں کے سوال پر کبھی کبھی جھگڑا ہو جاتا تھا، مثلاً سلیمانیہ کے کُردی علاقے کی ملکیت کا سوال پیش آیا، جس کا فیصلہ ۱۸۴۷ء میں ترکی کے حق میں ہوا۔ خلیج فارس کے اِرد گرد کا علاقہ بیش سے بیش تر انگریزوں کے زیرِ تصرف آتا گیا، لیکن ایشیا میں عرصۂ دراز تک ترکیہ کی شاہانہ حیثیت بدستور قائم رہی [اور اس کی حدودِ سلطنت میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی]۔ اس اثنا میں ترکی آہستہ آہستہ سلطنتِ المانیہ (جرمنی) کی اقتصادی توسیع کی منصوبہ بازیوں کے پھندے میں پھنستا گیا، جیسا کہ بغداد ریلوے کے منصوبے سے عیاں ہوتا ہے۔ اس وجہ سے عثمانی مملکت کی سالمیت کو برقرار رکھنے کے بارے میں انگلستان کی دلچسپی کم ہو گئی، چنانچہ جب عالمی جنگ کے پہلے سال میں ترکیہ اپنی غیر جانبداری قائم نہ رکھ سکا اور اُسے وسط یورپ کی طاقتوں کے ساتھ شریک ہونا پڑا، تو روس اور انگلستان نے پہلی دفعہ اتحادِ عمل کرتے ہوئے ترکی علاقوں پر قبضہ کر لینے کا فیصلہ کر لیا۔ زمانۂ جنگ میں اتحادِ ثلاثہ کی تمام کوششیں دردانیال میں خشکی اور تری کے راستے داخل ہونے کے بارے میں ناکام رہیں، تاہم فرانسیسی اور انگریزی افواج کی متفقہ کارروائی، جو انھوں نے فلسطین اور شام میں کی اور وہ مختلف مہمیں، جو انگریزوں نے عراق اور الجزیرہ میں بھیجیں، اُن میں آخرکار کامیابی ہوئی اور یہ تمام علاقے عثمانی فوج کے ہاتھ سے چھن گئے۔ شریفِ مکہ ۱۹۱۶ء میں شاہ حجاز کے لقب سے اپنی خود مختاری کا اعلان کر چکا تھا: ۱۹۱۷ء میں اس کی فوجوں نے جملہ آوروں کی مدد کی۔ اسی زمانے میں روس بھی شمال مشرقی اناطولیا میں خاصی حد تک پیش قدمی کر چکا تھا، لیکن اس جانب سے خطرہ اچانک رفع ہو گیا؛ اس لیے کہ روس میں انقلاب ہو گیا اور بریسٹ لٹووسک Brest Litowsk کے صلح نامے (۳ اگست ۱۹۱۸ء) کی رُو سے کھوئے ہوئے علاقے ترکیوں کو واپس مل گئے اور اس کے علاوہ قارص، اردھان اور باطوم بھی انھیں واپس دے دیے گئے۔ اس کے بعد ہی مُدروس کی عارضی صلح (۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء) کی رُو سے دوسری سلطنتوں سے بھی جنگ ختم ہو گئی۔ بعد میں اتحادی فوجوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا؛ فرانس نے تمام شمالی شام اور کِلِکیا کا علاقہ ہتھیا لیا؛ انگلستان نے شمالی عراق اور موصل کے غیر مفتوحہ علاقے بھی لے لیے اور اطالوی فوجیں انطالیہ (Adalia) کے ساحل پر اتر آئیں۔ مئی ۱۹۱۹ء میں یونان کو مشرقی تھریس [تراقیا] اور سمرنا [ازمیر] پر قبضہ کرنے کی اجازت مل گئی۔ یہ سب کچھ قسطنطنیہ کی حکومت مجبوراً خاموشی سے دیکھتی رہی۔ ترکی پارلیمنٹ کا اجلاس ۱۹۲۰ء میں منعقد ہوا اور انھوں نے وہ میثاق، جسے 'میثاقِ ملی' کا نام دیا گیا ہے، منظور کر کے ذرا سی مدت کے لیے سخت رویہ اختیار کیا؛ لیکن جب مارچ کے مہینے میں قسطنطنیہ پر اتحادیوں کا قبضہ اور بھی زیادہ سخت ہو گیا تو پارلیمنٹ کو برخاست کر دیا گیا۔ آخرکار ماہ اگست میں حکومت عثمانیہ نے عہد نامۂ سیوز (Sèvres) پر مجبوراً دستخط کر دیے، جس کی رُو سے سلطنت عثمانیہ کے رہے سہے علاقوں کے بڑے بڑے حصے بھی، جن میں قسطنطنیہ اور سمرنا [ازمیر] شامل تھے، ایک یا ایک سے زیادہ طاقتوں کے تصرف میں چلے گئے۔ اس اثناء میں حکومت عثمانیہ کے خلاف ایک داخلی دشمن نمودار ہوا؛ یہ نتیجہ تھا منظم قومی مزاحمت کا جو غیر ملکیوں کے احتلالات، خصوصاً یونانیوں کے

سمرنا میں اتر آنے کے خلاف، ظہور میں آئی ۔ ۱۹۲۰ء کے دوران میں قسطنطنیہ کی حکومت آہستہ آہستہ اناطولیا پر اپنا تسلط پوری طرح سے کھو بیٹھی اور اتحادیوں کی امداد سے حکومت کی بحالی کے لیے جو تدابیر اختیار کی گئیں وہ بھی ناکام رہیں ۔ قوم پرستوں کی بڑھتی ہوئی کامیابی کے مقابلے میں سلطان کا اقتدار اور زیادہ رو بہ انحطاط ہو گیا اور انقرہ کی مجلسِ ملّی کبیر [''ترکیہ بویوک ملّت مجلسی''] نے آخرکار یکم نومبر ۱۹۲۲ء کو حکومت قسطنطنیہ کی برطرفی اور سلطان محمد سادس وحیدالدین کی معزولی کا اعلان کر دیا ۔ اس پر سلطنت عثمانیہ اور عثمانی خاندان کا چراغ گل ہو گیا ۔ قسطنطنیہ اور مشرقی تھریس پر قوم پرستوں کی فوجوں نے قبضہ کر لیا اور آخری سلطان اپنا دارالخلافہ چھوڑ کر چلا گیا ۔ یہ شہر اب دارالخلافہ بھی نہ رہا ۔ عثمانی خاندان کا صرف ایک نشان باقی رہ گیا اور وہ یہ کہ عبدالمجید بن سلطان عبدالعزیز خلیفہ کی حیثیت سے اس شہر میں مقیم رہا، مگر ۲ مارچ ۱۹۲۴ء کو مجلس ملّی کبیر نے ایک فرمان کے ذریعے منصب خلافت کو بھی منسوخ کر دیا اور اس کے ساتھ ہی عبدالمجید اور آل عثمان کے تمام افراد کو ترکی سے جلا وطن کر دیا گیا۔

یہ نتیجہ تھا واقعات کے اس طویل سلسلے کا جس میں بیرونی سیاسی حالات کے دوش بدوش سلطنت کے اندرونی ارتقاء نے بھی برابر کا کام کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ دور تنظیمات سلطنت کے انحلال کے باب میں ویسا ہی مؤثر عامل تھا جیسا اجنبی طاقتوں کے سیاسی اغراض کا ۔ سلیم ثالث اور محمود ثانی کے زمانے میں جو اصلاحات نافذ ہوئیں تنظیمات سے بھی انہیں اصلاحی تدابیر کو زیادہ سوچ سمجھ کر جاری رکھنا مقصود تھا ، لیکن کسی حال میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس لائحۂ عمل کو آبادی کے کسی بڑے حصّے کی تائید حاصل تھی ۔ رشید پاشا، علی پاشا اور ان کے حامی چاہتے تھے کہ ترکیہ کو دورِ حاضر کی (ماڈرن) سلطنت میں تبدیل کر کے، مجلس وزراء کے ذریعے سے، حکومت کا کام چلایا جائے، جس کا صدر بدستور ‘صدر اعظم’ کہلائے، لیکن ان کے سب طریقے اس استبدادی حکومت کے سے تھے جو سلاطین کے نام پر چلائی جاتی تھی اور شروع شروع میں سلطان بھی اس میں دخل نہیں دیتے تھے، مگر جب مدحت پاشا نے پہلے پہل حقیقی نئے آئین کی تشکیل کی، تو نئے سلطان عبدالحمید نے خود براہِ راست حکومت کرنے کو ترجیح دی اور اپنے پیشروؤں کے مستبدانہ طریقے استعمال کرنا شروع کر دیے، گو اس فرق کے ساتھ کہ کسی یورپی مغربی مملکت کے طور طریقوں کی تقلید کا قصد اس کے دل میں روز بروز کمزور تر ہوتا گیا، اس کے بجائے وہ خود اپنے شاہانہ مقام کو اور زیادہ محفوظ اور مستحکم بنانا چاہتا تھا، چنانچہ اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے بالآخر نہایت کڑی قسم کا احتساب اور جاسوسی کا سلسلہ شروع کر دیا، جس سے یہ دور، ترکی تاریخ میں ''دورِ استبداد'' کے نام سے مشہور ہو گیا ۔ اس دور کو اس وجہ سے کہ اس میں تنظیمات کے ادارے توڑ دیے گئے رجعت پسندانہ نہیں کہہ سکتے؛ اس میں صرف اصلاحات کے بعض نتائج کی مخالفت ہوئی ۔ اصلاحات کے ذریعے سے روشن خیال لوگوں کا ایک متوسط طبقہ (middle class) پیدا ہو گیا تھا، جس کی زبان ترکی تھی اور جو اسلامی مذہبی سُنن کا حامل تھا؛ یہ لوگ زیادہ تر فوج اور عمّالِ حکومت پر مشتمل تھے اور ان میں علماء کی بھی قلیل تعداد شامل تھی ۔ یہ منکرین مختلف نسل کے تھے اور انہوں نے حبِّ وطن کا ایک نیا نظریہ قائم کیا تھا، جو نامق کمال کے صحیفۂ وطن،

یہ توجیہ بھی منعکس ہوتا ہے۔ وہ ایک طرح کی ذاتی فائدہ بھی پیدا کرنے لگے ہوئے جس کا مقابلہ یہ تھا کہ حکومت وقت میں انھیں قدرے اثر و رسوخ حاصل ہو۔ اس زمانے میں ترکی روزناموں [قب جریدہ] کا اجرا بھی ہوا۔ معاشرت کے اس طبقے نے جب رفتہ رفتہ خاص صورتیں اختیار کر لیں تو وہ مختلف عیسائی اور یہودی جماعتوں سے اور بھی الگ نظر آنے لگے، بلکہ اس نے ایشیائی صوبوں کے مسلمانوں سے بھی مغائرت برتنا شروع کر دی، جن کی زبان ترکی نہ تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انیسویں صدی کے آغاز سے عیسائیت اور اسلام کے درمیان عام مذہبی مناقشت نے ایک شدید صورت اختیار کر لی تھی، کیونکہ کئی اسلامی ممالک عیسائی طاقتوں کے قبضے میں جا چکے تھے۔ ان حالات میں قسطنطینیہ میں اتحاد اسلامی کی تحریک پیدا ہوئی اور قسطنطنیہ، نسبۃً قوی‌ترین خود مختار اسلامی حکومت کا صدر مقام ہونے کی حیثیت سے، دنیائے اسلام کا سیاسی دارالخلافہ قرار پایا۔ بہت سے روشن خیال ترکوں، اور ان میں زیادہ تر علماء کی تائید سے، اتحاد اسلامی کی تحریک، وطنیت کی تحریک سے، جو اس وقت تک قدرے مبہم سی تھی، سبقت لے گئی۔ اس کے علاوہ ترکی آبادی کے طبقۂ زیریں نے بھی اس اسلامی جذبے کو لبیک کہا، کیونکہ یہ طبقہ روایاتِ تصوف سے بدستور سخت متاثر تھا؛ اسی طرح سلطنت کے غیر ترکی مسلمان بھی اس جذبے سے بہت اثر پذیر ہوئے۔ عبدالحمید جب اپنی خلافت کے عز و وقار پر زور دیتا تھا تو وہ اسلامی جذبات ہی پر زیادہ اعتماد کرتا تھا؛ گو جوں جوں وقت گذرتا گیا وہ لوگ، جو اس روز افزوں بدگمانی والے سخت شکی مزاج بادشاہ کے ارد گرد جمع ہو گئے تھے، بدترین خلائق ہی ثابت ہوئے۔ وطن پرستی کے جذبات کے اظہار کی مخالفت بڑی سختی سے کی جاتی تھی، حتی کہ کئی روشن خیال اشخاص کو بیرونی ملکوں میں جا کر پناہ لینا پڑی۔ استبداد کے خلاف بڑھتی ہوئی تحریک کو آخر کار مقدونیہ کی ولایت میں منظم ہونے کا موقع ملا۔ اس ولایت کا گورنر ۱۹۰۶ء سے ایک ترک تھا، جو یورپی طاقتوں کی نگرانی میں اپنے فرائض انجام دیتا تھا۔ سالونیکا نوجوان ترکوں کی جدید محب وطن اور [illegible] تحریک کا مرکز قرار پایا، جس کی قیادت انجمن اتحاد و ترقی کے ہاتھ میں تھی اور جسے بہت حد تک فوج کی حمایت حاصل تھی۔ اس کے اثر سے سلطان کو مجبور ہونا پڑا کہ وہ مدحت پاشا کا ۲۳ جون ۱۹۰۸ء والا آئین دوبارہ نافذ کرے اور بازرسی مطبوعات (censorship) اور جاسوسی کا تکلیف دہ طریقہ یک قلم موقوف کر دے۔ نومبر میں پہلی ترکی پارلیمنٹ کا اجلاس ہوا، لیکن بعد کے پرآشوب زمانے میں اس پارلیمنٹ کو حکومت کے کاروبار پر حقیقی معنوں میں اثرانداز ہونے کا موقع ہی نہ مل سکا: ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کو ایک بار پھر یہ کوشش کی گئی کہ سلطان کا سابقہ اختیار و اقتدار بحال ہو جائے؛ اس موقع پر نوجوان ترکوں کے مقاصد کو زندہ رکھنے کی صرف ایک ہی صورت تھی: چنانچہ مقدونیہ کی فوج نے دارالخلافہ پر قبضہ کر کے سلطان کو معزول کر دیا (۲۷ اپریل)۔ اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے عثمانیت، یعنی عثمانی قومیت کے سیاسی نظریے، کا دور دورہ رہا، جس کا مطلب یہ تھا کہ اسلامی اور غیر اسلامی تمام عناصر کو سلطنت میں مساوی درجہ حاصل ہو، لیکن یہ بات جلد ہی واضح ہو گئی کہ ان مختلف عناصر میں ایک دوسرے سے اس قدر بعد اور کشیدگی پیدا ہو چکی ہے کہ عثمانیت پر ایک مضبوط حکومت کی بنیاد رکھنا ناممکن ہے۔

نوجوان ترکوں نے ''وحدتِ ترکیہ'' (Panturkism) کے نظریے کے زیر اثر آکر اب اس مقصدِ نہائی کے پیشِ نظر کام کرنا شروع کیا کہ سلطنت عثمانیہ کو ایسی حکومت بنایا جائے جس میں ترکی عنصر غالب ہو، اس لیے وہ ترکی بولنے والی آبادی کے طبقاتِ زیریں، خصوصاً ایسے طبقات کی طرف جو اناطولیا میں تھے، متوجہ ہوئے، تاکہ وہ ایک حقیقی ترکی قوم کی تشکیل کر سکیں۔ اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے بعض لوگوں نے ''اتحاد اسلامی'' (Panislamism) کی تحریک کو بھی دوبارہ زندہ کیا، لیکن یہ طریقِ عمل بھی رفتہ رفتہ ترک کر دیا گیا، گو بیرونی سیاسی مظاہروں کے وقت کبھی کبھی اس کا استعمال کر لیا جاتا تھا۔ انقلاب کے بعد بین الاقوامی صورتِ حالات بےحد ناموافق ہو چکی تھی، جس کی وجہ سے نوجوان ترک حکمرانوں کو بعض ایسی تدابیر اختیار کرنا پڑیں جو ابتداء میں یقیناً ان کے لائحۂ عمل میں شامل نہ تھیں، مثلاً جنگ کے زمانے میں ارمنیوں کا قتلِ عام اور ملک شام میں حکومت کی سخت گیری۔ جب تقریباً تمام غیر ترکی علاقے جنگ میں ہاتھ سے جاتے رہے تو بالآخر ترکی قومیت کی تخلیق ہوئی، جو ترکی حب الوطنی کا وہ سادہ‌ترین اور مؤثرترین نمونہ تھا جس کی راہ میں مذہبی عقائد اور قدیم نسلی تعلقات کسی طرح حائل نہ تھے۔

وہ مدبرین جنھوں نے ''تنظیمات'' کے لائحۂ عمل کا نفاذ کیا، ہمیشہ اس بات میں محتاط رہے کہ بزرگانِ اہلِ سنّہ کے مذہبی جذبات کو ٹھیس نہ لگے۔ غیر ملکی نمایندوں کے احتجاج کے باوجود انھوں نے کوئی ایسا اقدام نہ کیا جو شریعت اسلامیہ کے خلاف ہو، گو ممکن ہے کہ ان امور کے عملی نفاذ کے وقت صورت حال گاہے بدل گئی ہو۔ نئے ضابطۂ دیوانی (سِول کوڈ)، یعنی مجلّہ [رکّ بان] کی بنیاد بھی شریعت ہی پر تھی۔ مدحت پاشا کے آئین میں حکومت کا مذہب اسلام ہی قرار دیا گیا تھا اور شیخ الاسلام کو وزیراعظم کے برابر کا مرتبہ دیا گیا تھا، تاہم اس دانشمندانہ مذہبی حکمت عملی کے باوجود کبھی کبھی ایسے مذہبی فساد ہو جایا کرتے تھے جن میں عیسائی نقصان اٹھاتے تھے، چنانچہ ۱۸۵۸ء میں جدّہ اور ۱۸۶۰ء میں دمشق کے فسادات میں یہی ہوا؛ یہ دونوں مقامات خالص ترکی ولایتوں سے باہر تھے۔ عبدالحمید کے عہد میں مذہبی سرگرمیاں عام طور پر ''اتحاد اسلامی'' کے نظریے کے زیر اثر تھیں؛ یہ بات ان کوششوں سے ظاہر ہے جو دنیا کے تمام حصوں کے مسلمانوں سے تعلقات پیدا کرنے کے لیے مختلف طور پر کی گئیں۔ نوجوان ترک بھی عالمی جنگ (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) میں شامل ہوتے وقت جہاد کا اعلان کرنے سے باز نہ رہ سکے۔ حکومت کے اندرونی نظام میں نوجوان ترکوں نے رجالِ دین کے اثر و رسوخ کی صریحاً مخالفت کی: اس کا ثبوت یہ ہے کہ ۱۹۱۷ء میں انھوں نے کوشش کی کہ تمام مدرسوں کو وزارتِ تعلیمات عامّہ کے ماتحت کر دیا جائے۔ اسلامی روایات کے خلاف ایک اور بات جو انھوں نے کی وہ تقویم کی اصلاح تھی۔ ۱۷۸۹ء میں یونانی تقویم یولیانی (Julian) کا رواج مالی ادارے میں سرکاری طور پر ہو گیا، لیکن ایک عجیب و غریب تسویہ و توفیق (compromise) کی بنا پر سنۂ ہجری ('سنۂ مالیّہ') کو بھی بحال رکھا گیا تھا۔ ۱۹۱۷ء میں گریگوری تقویم اختیار کی گئی اور جنگ کے بعد آہستہ سنۂ میلادی کا رواج عام ہو گیا۔

تنظیمات ہی کی ذیل میں ان قواعد کی رو سے جو ولایات کے لیے وضع کیے گئے فوج کا نظام، داخلی نظامِ حکومت سے علٰحدہ کر دیا گیا۔ اب بھی

مدتِ دراز تک ادارۂ داخلیہ کا کام صرف مالیانے کی وصولی رہا۔ مالی نظام کو یورپی طرز پر لانے اور اسے مرکزیت دینے میں بڑی مشکل پیش آئی، کیونکہ اس کے ساتھ ہی اہلکاروں کی ایک قابل اعتبار جماعت کو اس کام کے لیے تیار کرنا ضروری تھا۔ کریمیا کی جنگ کے بعد ترکوں نے متعدد غیر ملکی قرضوں کا بندوبست کر لیا، لیکن اس روپے کا نہ تو درست طریق پر انتظام کیا گیا، نہ اسے صحیح مصرف میں استعمال کیا گیا۔ ۱۸۷۶ء میں سلطنت کو دیوالے کا اعلان کرنا پڑا؛ نتیجہ یہ ہوا کہ اجنبی طاقتوں کو پھر دخل اندازی کا موقع مل گیا اور قرضۂ عامّہ کا ایک نیا محکمہ قائم ہو گیا، جسے تمام ترکی حلقوں میں بے حد ناپسند کیا گیا۔ مالیات کی بحالی میں سب سے بڑی رکاوٹ امتیازات کے فرسودہ اور پرانے قواعدِ گمرک تھے: گو تین فیصدی کے قدیمی سواجبات کئی کئی بار عائد کیے گئے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ انقلاب کے بعد سب سے کٹھن مشکلات رفع ہو چکی تھیں.

ینگی چری کے خاتمے کے بعد نئی ترکی فوج کو، جو آہستہ آہستہ جبری بھرتی کے اصول پر تیار کی گئی تھی، کئی دفعہ دادِ شجاعت دینے کا موقع ملا۔ اس کے ذریعے ترکی روحِ حب الوطنی کی تقویت میں بڑی مدد ملی اور انقلاب کے زمانے میں اس نے کارہائے نمایاں دکھائے۔ ۱۸۵۶ء کے بعد اصولاً تسلیم کر لیا گیا تھا کہ عیسائی اور یہودی بھی [فوج] میں بھرتی ہو سکتے ہیں، لیکن عملاً وہ ہمیشہ بدل عسکری (ٹیکس) ادا کر کے اپنی جان چھڑا لیا کرتے تھے۔ البتہ انقلاب کے بعد یہ صورت پیدا ہو گئی کہ غیر ترک بھی ترکی سپاہی بننے لگے۔

۹ - سلطنتِ ملّیۂ ترکیہ (از سنہ ۱۹۲۲ء).

نئی ترکی سلطنت کا خمیر اس جذبۂ مخالفت سے تیار ہوا جو ترکوں کے دلوں میں مدروس کی عارضی صلح کے بعد غیر ملکیوں کے قبضے کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ اس مخالفت کی تنظیم ۱۹۲۹ء سے شروع ہوئی اور اس تحریک کا قائد مصطفیٰ کمال پاشا تھا، جو پہلے پہل فوج کے انسپکٹر، یعنی مفتش، کی حیثیت سے ایشیائے کوچک میں گیا تھا۔ اس تنظیم میں پہلا قدم تو یہ اٹھایا گیا کہ ۲۳ جولائی ۱۹۱۹ء کو ارض روم کی کانگرس اور پھر ۱۱ ستمبر کو سیواس کی کانگرس کا اجلاس ہوا۔ سیواس کی کانگرس میں "ہیئتِ تمثیلیہ"، یعنی نمائندوں کی ایک مجلس، مصطفیٰ کمال کی صدارت میں بنائی گئی۔ اس مجلس کے سپرد یہ کام ہوا کہ وہ جدید قومی پروگرام کو عملی جامہ پہنائے، چنانچہ ان "قوائے ملّیہ" کی امداد کی گئی جو سمرنا پر یونانی قبضے کی مسلّح مخالفت کر رہے تھے، نیز سامسون کے مقام پر انگریزوں کی فوج کو خشکی پر اترنے سے روک دیا گیا اور قسطنطنیہ سے ازنیق پر جو حملہ کیا گیا تھا اسے بھی ناکام بنا دیا گیا۔ ۱۹۲۰ء میں جب قسطنطنیہ کی پارلیمنٹ برخاست کر دی گئی، تو اس کے کئی ارکان بھاگ کر ایشیائے کوچک میں چلے آئے جہاں "ہیئتِ تمثیلیہ" نے انقرہ میں ۲۳ اپریل کو "مجلسِ ملّی کبیر" کا اجلاس بلایا۔ اس مجلس نے قانون سازی اور انتظامی امور کے اختیارات سنبھال لیے اور ایک "ہیئتِ وکیلہ"، یعنی مجلس حاکمہ، کمال پاشا کی صدارت میں قائم کر دی۔ ۱۹۲۱ء میں یونانی فوجوں سے نبرد آزمائی شروع ہوئی (چنانچہ ۱۱ جنوری اور ۳۱ مارچ کو این اونو In Önü [سامی: این اوگی] میں لڑائیاں ہوئیں) اور جولائی میں یونانی فوجیں اسکی شہر تک بڑھ آئیں۔ یہ پیش قدمی ۱۳ ستمبر کو یونانیوں کی شکست پر ختم ہوئی۔

اس اثناء میں نئی حکومت ملّی نے اتحادیوں کے ساتھ روابط قائم کر لیے اور ۲۰ نومبر ۱۹۲۱ء کے عہد نامے کے مطابق فرانس نے ؔکلیشیا کا علاقہ ترکوں کو واپس کر دیا۔ چونکہ دیگر گفت و شنید کا کوئی معیّن نتیجہ نہ نکلا، اس لیے حکومت انقرہ نے اگست ۱۹۲۲ء میں یونانی افواج پر حملہ کرنے کا فیصلہ کر لیا اور دُوملُوپنگار کے مقام پر فیصلہ کن فتح حاصل کی۔ ۹ ستمبر کو سمرنا [اِزمیر] واپس لے لیا گیا اور کچھ عرصے کے لیے ایسا محسوس ہونے لگا کہ قسطنطنیہ بھی لے لیا جائے گا۔ مُدانیہ کی عارضی صلح (۱۱ اکتوبر) کی رُو سے قومی حکومت کو تھریس [تراقیہ] اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہو گیا، چنانچہ بعد کے چند ہفتوں میں انھوں نے قبضہ کر لیا۔ جنگ کا خاتمہ ہوا اور بڑی مشکل اور پیچیدہ گفت و شنید کے بعد ۲۴ جولائی ۱۹۲۳ء کو لَوزان کا عہدنامہ طے پایا، جس کے مطابق ترکیۂ جدید اور اتحادیوں کے درمیان امن و صلح کے روابط قائم ہو گئے اور اس ملک کو مکمل طور پر آزاد اور خود مختار تسلیم کر لیا گیا۔ صلح نامے میں ولایت موصل کے متعلق کچھ فیصلہ نہیں ہوا تھا، جس کی واپسی کا ترکوں نے مطالبہ کیا؛ مجلسِ اقوام (لیگ آو نیشنز) کی سخت کوششوں کے بعد ترکیہ اور انگلستان میں آخرکار یہ سمجھوتہ ہوا کہ موصل عراق ہی کے قبضے میں رہے (۵ جون ۱۹۲۶ء)۔ ترکی جدید نے نومبر ۱۹۲۲ء میں روس سے ایک قنصلی معاہدہ کر لیا تھا اور لَوزان کے عہد نامے کے بعد دوسرے ممالک سے بھی یکے بعد دیگرے دوستانہ اور تجارتی تعلقات دوبارہ قائم ہو گئے۔ ترکوں کی خارجی حکمت عملی میں اس وقت روس اور انگریزوں کے ساتھ تعلقات کو [اور اب امریکہ کے ساتھ تعلقات کو بھی] خاص اہمیت حاصل ہے۔

۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کے آئین کے بعد سے ترکی ایک جمہوری سلطنت ہے۔ غازی کمال پاشا ابتداء ہی سے 'رئیس جمہوریت' رہے [ان کے بعد عصمت انونو، اور اب جلال بایار صدر ہیں]؛ قسطنطنیہ اب دارالخلافہ نہیں رہا؛ اس کی جگہ انقرہ نے لے لی ہے، جو جدید ترکی کا دارالھجرۃ ہے۔ [''ترکیہ بویوک ملّت مجلسی''، یعنی] ملّی مجلسِ عظمی نے ۱۹۲۲ء سے اب تک قانون سازی میں خاصی سرگرمی دکھائی ہے، تا کہ ملک نئے حالات کے موافق وتیرہ اختیار کر کے اپنے اداروں کو موجودہ زمانے کے نمونوں کے مطابق چلا سکے۔ مارچ ۱۹۲۴ء میں ''خلافت'' توڑ دینے کے بعد مملکت کے نئے حکمرانوں نے دیدہ و دانستہ لوگوں کو عامی اور غیر روحانی طریق زندگی پر لگا دیا۔ اب نہ کوئی شیخ الاسلام ہے، نہ کوئی وزیرِ اوقاف۔

ماہ ستمبر ۱۹۲۵ء میں صوفیوں کے مختلف سلسلوں کے تکیوں کو بند کر دیا گیا اور ان سلسلوں کو بھی حکماً ممنوع قرار دیا گیا۔ مقبولِ عام مذہبی عقائد کے مظاہر کی مخالفت میں یہ اقدامات کُردوں کی بغاوت کا ردّ عمل تھے، جو ۱۹۲۴ء کے آخر میں شیخ سعید کی سرکردگی میں برپا ہوئی۔ اسی طرح ستمبر ۱۹۲۵ء میں روسی ٹوپی کا استعمال ممنوع ہوا اور عمامہ پہننے کی اجازت صرف علماء کو ملی۔ ایک قابلِ ذکر اصلاح یہ ہوئی کہ لاطینی حروف کو سرکاری طور پر رائج کیا گیا اور ۱۹۲۸ء سے عربی رسم الخط ترک کر دیا گیا؛ اس اقدام کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ رجالِ دین کے رجحانات کی مخالفت کی جائے۔ ان اصلاحات اور اسی طرح کے دوسرے اقدامات کا اہم ترین مقصد یہ ہے کہ ترکوں کا معیارِ ثقافت بلند

کیا جائے؛ ان قوانین کے نفاذ پر ملک کے مختلف حصوں میں پرانی روایات کے حاملین کی طرف سے متواتر مخالفت ابھی ہوتی رہی ہے؛ پھر بھی جمہوری حکومت نے جس قومی ترقی کو اپنا مقصد بنا رکھا ہے، اس کی کامیابی کے امکانات کسی سابقہ زمانے کی بہ نسبت اب کہیں زیادہ ہیں، کیونکہ آبادی کی بہت بڑی اکثریت اب ترک ہے یا مستترک۔ بلقان کی جنگ کے بعد بہت سے مہاجر ایشیائے کوچک میں آ بسے تھے اور یونانیوں سے آبادی کے تبادلے کی وجہ سے ترکوں کی اکثریت میں اور بھی اضافہ ہو گیا۔

۱۹۱۸ء سے تاریخی واقعات کا مکمل اور مفصل مجموعہ E. Pritsch اور G. Jäschke کی کتاب Geschichts-kalender '*Die Türkei seit dem Weltkriege 1918—1928*'، در *Die Welt des Islams*، ج ۱۰، ۱۹۲۷ء تا ۱۹۲۹ء میں ملے گا، جس میں جدید ترکی کے متعلقہ مصادر کے بارے میں وسیع اشارات موجود ہیں۔ اس دور پر ایک مستقل تبصرہ "تورکیه جمهوریتی" کے عنوان سے خلیل اِدہم نے اپنی کتاب دُوَلِ اسلامیہ' استانبول ۱۹۲۷ء، ص ۳۳۱ میں کیا ہے۔

مآخذ: عثمانیوں کی تاریخ کے مصادر میں خود عثمانیوں ہی کا سیاسی تاریخی مواد پہلے درجے پر آتا ہے۔ اس مواد کے لیے (۱) بابنگر Babinger کی کتاب *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*، لیپزگ ۱۹۲۷ء، کا حوالہ دینا کافی ہوگا۔ اصل دستاویزات کا مطالعہ ابھی ابتدائی مراحل میں ہے: تاریخی دستاویزات مختلف جگہ شائع ہو چکی ہیں، مثلاً (۲) *T. O. E. M.* تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی (*T. T. E. M.* ترک تاریخ انجمنی مجموعہ سی) میں اور (۳) احمد رفیق ترکی مؤرخ کی تصانیف میں۔ *T. O. E. M.* اور دیگر ترکی کتابوں میں چند قانون نامے شائع ہو چکے ہیں۔ سلطنت عثمانیہ کے عہد ناموں کے متعلق ایک نہایت قیمتی مجموعہ ہے: (۴) جبرائیل افندی نورادونغیان Gabriel Effendi Noradounghian: *Recueil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman*، چار جلد، پیرس ۱۸۹۷ء تا ۱۹۰۳ء۔ سکوں سے متعلق مآخذ پر اہم مفرد رسالے لکھے جا چکے ہیں، مثلاً (۵) خلیل اِدہم کے رسائل؛ مبارک غالب کی کئی کتابیں، جو نسبۃً قریب تر زمانے میں لکھی گئی ہیں۔ عثمانی سکوں کے متعلق سب سے بڑی کتاب اب تک (۶) اسمٰعیل غالب کی تصنیف تقویمِ مسکوکات عثمانیہ، قسطنطنیہ ۱۳۰۷ھ ہی مانی جاتی ہے؛ اس کے علاوہ اور کتابیں بھی ہیں، مثلاً (۷) احمد رفیق: *Othmânlî Imperatorlughunda* (عثمانی امپراطور لغنده مسکوکات) *Meskûkât*، در *T.T.E.M.*، عدد ۷ و ۸ و ۹، ۱۰؛ (۸) *British Museum*: *Catal. Oriental Coins*، جلد ۸۔

غیر ترکی ادبی مآخذ میں سے جو کتابیں مشرق میں تصنیف ہوئیں انھیں بابنگر نے اپنی تصنیف میں، جو کتب مصادر سے متعلق ہے، جزوی طور پر شامل کر لیا ہے۔ مغربی مآخذ میں بوزنطی مؤرخ عثمانی سلطنت کی پہلی صدیوں کے سلسلے میں بے حد اہم ہیں (مثلاً فرانتزس Phrantzes، ڈوکاس Ducas، خلکو کونڈیلس Chalcocondyles، کریتوبولس Critobulos)۔ پندرھویں صدی سے (۹) فرستادگان وینس (Venetian bailos) کے بیانات بعنوان *Relazioni* کو بڑی اہمیت حاصل ہے، جو آلبیری Albèri کی مشہور مطبوعات (فلورنس ۱۸۳۹ تا ۱۸۶۳ء) اور بارزی Barozzi اور برشت Berchet (وینس ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۷ء) میں ملاحظہ کیجیے۔ ان تصانیف میں بتدریج ان باضابطہ بیانات کا بھی اضافہ کر لیا گیا تھا جو دوسری حکومتوں کے ان نمائندوں نے ارسال کی تھیں جن کے تعلقات عثمانی باب عالی سے قائم

ہوے تھے ۔ اسی ضمن میں ان بے شمار سیاحت ناموں کے بیانات کو بھی شمار کرنا چاہیے جو مغربی سیاحوں نے سلطنت عثمانیہ کی سیاحت کے بعد لکھے؛ ان کی ابتدا چودھویں صدی ہی سے ہوتی ہے ۔ سیاحت ناموں کے قریب قریب وہ کوائف نامے ہیں جو ترکوں اور سلطنت عثمانیہ کے متعلق لکھے گئے، جن میں سب سے زیادہ مشہور (۱۰) d'Ohsson : *Tableau Général de l'Empire Ottoman*، ج ۱ تا ۳، پیرس ۱۷۸۷ تا ۱۸۲۰ء ہے ۔ اس قسم کی کتابیں پوری انیسویں صدی کے دوران میں (اُبی چنی Ubicini کی اہم تصانیف) اور بیسویں صدی کے آغاز میں بھی برابر شائع ہوتی رہیں ۔

ترکانِ عثمانی کی تاریخِ عمومی پر سب سے پہلی عظیم تصنیف فان ہامر کی ہے: (۱۱) Joseph von Hammer : *Geschichte des osmanischen Reiches*، جلد ۱ تا ۱۰، پسٹ Pest ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء؛ zweite verbesserte Ausgabe، ج ۱ تا ۴، پسٹ ۱۸۳۴ تا ۱۸۳۶ء (فرانسیسی ترجمہ از J. J. Hellert : *Histoire de l'Empire Ottoman*، ج ۱ تا ۱۸، پیرس ۱۸۳۵ تا ۱۸۴۳ء) ۔ اس تصنیف کا بیشتر حصہ ترکی مآخذ پر مبنی ہے اور یہ کتاب ۱۷۷۴ء کی صُلح کوچوک قَینارجہ پر ختم ہو جاتی ہے؛ دسویں جلد میں ایک مفصل فہرست ان کتابوں کی دی گئی ہے جو عثمانی تاریخ کے متعلق ۱۷۷۴ء تک یورپ میں شائع ہو چکی تھیں ۔ اسی پیمانے کی ایک اور تصنیف بھی ہے، یعنی (۱۲) تُسنکائزن J. W. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*، جلد ۱ تا ۷ (۱۸۱۲ء تک)، هامبورگ ۱۸۴۰ء اور گوتا ۱۸۵۴ تا ۱۸۶۳ء؛ فان ہامر کی بہ نسبت تسنکائزن مغربی مآخذ زیادہ استعمال کرتا ہے، لیکن اصل ترکی مصادر سے بلا واسطہ استفادہ نہیں کرتا ۔ یہی حالت (۱۳) N. Jorga : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ج ۱ تا ۵ (۱۹۱۲ء تک)، گوتا ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۳ء کی ہے؛ (۱۴) *Histoire de l'Empire Ottoman*، ج ۱ و ۲، پیرس ۱۹۱۴ء، مصنفۂ de la Jonquière، انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز کے تاریخی واقعات بیان کرتی ہے اور اس لحاظ سے اہم تصنیف ہے ۔ ان متعدد کتابوں میں سے جو عثمانی تاریخ کے کسی خاص دور کا تذکرہ ہیں یہ کتاب قابل ذکر ہے: (۱۶) G. Rosen : *Geschichte der Türkei* (۱۸۲۶ تا ۱۸۵۶ء)، لیپزگ ۱۸۶۶ء.

جنگ عظیم کے بعد ترکی تاریخ کے مطالعے میں دلچسپی بڑھ جانے کے باعث ۱۹۲۲ء میں (۱۷) F. von Kraelitz اور P. Wittek نے ایک سلسلہ کتب *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* شائع کرنا شروع کیا؛ لیکن بہت افسوس ہے کہ دو سال کے بعد اس کی اشاعت بند ہو گئی ۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد سے تاریخِ عثمانیہ کے مطالعے کا شوق خود ترکی میں بہت زیادہ بڑھ رہا ہے ۔ ۱۹۱۰ء سے (۱۸) تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی شائع ہو رہی ہے ۔ جنگ کے بعد اس کا نام تبدیل کر کے ترک تاریخ انجمنی مجموعہ سی رکھ دیا گیا ہے ۔ اس کا آخری شمارہ، جو عربی رسم الخط میں طبع ہوا، عدد ۱۹ (۹۶) تھا ۔ اس قیمتی مجموعے میں تاریخی مضامین کی ایک بہت بڑی تعداد موجود ہے، لیکن دوسرے مجموعوں میں بھی (مثلاً مجموعۂ کلیۂ آداب اور ترکیات مجموعہ سی کی دو جلدوں، طبع استانبول ۱۹۲۵ و ۱۹۲۸ء میں) تاریخی موضوعوں پر بڑے اہم مقالے موجود ہیں ۔ تاریخ انجمنی کے ذریعے سے بھی اس کے سلسلۂ نشریات میں خاصے بڑے مفرد تاریخی رسالوں کی اشاعت ممکن ہو گئی ہے؛ (۱۹) P. Wittek نے *O.L.Z.* میں اپنے سلسلۂ مضامین میں ترکیہ کی تازہ تاریخی تصانیف پر ایک نہایت مفصل و مکمل تبصرہ کیا ہے، جس کا عنوان ہے : *Neuere wissenschaftliche Literatur in osmanisch-türkischer Sprache* (۱۹۲۸ء سے) ۔ ترکی میں

سلطنت عثمانیہ کی نئی مکمل تاریخ ابھی تک نہیں لکھی گئی، گو (۲۰) نجیب عاصم اور محمد عارف کی عثمانلی تاریخی کی پہلی جلد استانبول میں ۱۳۳۵ھ/ ۱۹۱۷ء میں چھپ چکی ہے۔

(کرامرز J. H. KRAMERS)

[دورِ حاضر میں سلطنتِ ترکیہ خود مختار جمہوریہ ہے، جو دو حصوں میں منقسم ہے: قسمتِ یوربی (ترافیہ) اور قسمتِ ایشیائی (اناضولو)۔ صدر مقام انقرہ ہے۔ ۱۹۲۵ء میں اور اس کے بعد جو اہم وقائع ظہور پذیر ہوے ان کے سنین درج ذیل ہیں:—

۱۹۲۵ء میں روس کے ساتھ غیر جانب داری، عدم جارحیت اور بین الاقوامی تعاون کا معاہدہ ہوا۔ ۱۹۳۵ء میں دس سال کے لیے اس کی توسیع ہوئی اور روس نے ۱۹۴۵ء میں اسے منسوخ کر دیا۔ ۱۹۲۶ء میں نیا ضابطۂ دیوانی منظور کیا گیا، جو تمام تر سوستانی (Swiss) ضابطے پر مبنی ہے، یعنی قانونِ ملک کی مکمل تجدید کر دی گئی۔ ۱۹۳۰ء میں یونان سے معاہدہ ہوا۔ ۱۹۳۱ء میں جزیرہ‌نماے بلقان کے تمام ممالک کی دوسری کانفرنس استانبول میں منعقد ہوئی۔ ۱۹۳۲ء میں ترکیہ مجلسِ اقوام (لیگ آو نیشنز) کا رکن بنا۔ ۱۹۳۳ء میں صنعتی ترقی کا ایک پنج سالہ منصوبہ مرتب ہوا اور وزیر اعظم عصمت انونو کی زیر سرکردگی اقتصادی اور تعلیمی ترقی کے ایک جامع پروگرام کو عملی جامہ پہنایا جانے لگا۔

۱۹۳۴ء میں رومانیہ، یوگوسلاویہ اور ترکیہ کے مابین ایک معاہدہ ہوا۔ اس سال ہر کنبے کے لیے قانوناً لازم ہوا کہ اپنا خانوادگی نام معین کرے۔ اسی سال کے آخر میں ہر ترکی مرد و زن کو، جو ۲۳ سال کی عمر کا ہو، مجالس قانون کے لیے حقِ انتخاب دیا گیا۔

۱۹۳۷ء میں سعدآباد کے مقام پر عراق، ایران اور افغانستان کے ساتھ باہمی دوستی کے معاہدے پر دستخط ہوے۔ اسی سال عصمت انونو پندرہ سال وزیر اعظم رہنے کے بعد مستعفی ہو گئے اور ان کی جگہ جلال بایار مقرر ہوے۔

۱۹۳۸ء میں کمال اتاتورک نے کئی ماہ کی علالت کے بعد ۱۰ نومبر کو اٹھاون برس کی عمر میں وفات پائی۔ عصمت انونو ان کے جانشین منتخب ہوے اور انھوں نے ترقی پسندانہ داخلی حکمت عملی اور امن پسندانہ خارجی حکمت عملی کو جاری رکھا۔

۱۹۳۹ء میں ترکیہ نے برطانیہ اور فرانس کے ساتھ عدم جارحیت کا معاہدہ کیا (اس کی رُو سے فرانس نے اسکندرونہ کا علاقہ ترکیہ کو واپس کر دیا) اور ترکیہ کو روس اور مغربی یورپ کے درمیان ایک رابطے کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ماہ اگست میں روس اور جرمنی کے درمیان دوستی کا معاہدہ ہوا اور ستمبر میں دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی۔

ایک طویل عرصے تک ترکیہ نے بڑی کامیابی سے اپنی غیر جانب داری قائم رکھی اور فریقینِ جنگ سے علٰحدہ علٰحدہ تجارتی معاہدوں کے ذریعے اپنی اقتصادی حالت مضبوط کی۔

۱۹۴۳ء میں نئی قومی اسمبلی کے انتخاب میں عصمت انونو مزید چار سال کے لیے صدر منتخب ہوے۔ سابقہ وزیر خارجہ سراج اوغلی وزیر اعظم بنے۔ انونو نے چرچل اور روزویلٹ سے ملاقات کی اور اعلان کیا کہ ترکی ایک ایسے عالمگیر نظام کا حامی ہے جس میں دنیا کی تمام چھوٹی بڑی قومیں پورے خلوص سے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر سکیں۔

۱۹۴۴ء میں ترکیہ نے جرمنی سے اپنے

تعلقات منقطع کر لیے اور اتحادیوں کی طرف سے جنگ میں شریک ہو گیا ۔ جنگ کے خاتمے پر ترکیہ اقوامِ متحدہ کا رکن بنا۔

۱۹۳۹ء میں ریاستہاے متحدۂ امریکہ نے ترکیہ کو مالی امداد دینے کا معاہدہ کیا۔

۱۹۵۰ء کے نئے انتخابات میں عصمت انونو کی جگہ جلال بایار صدر منتخب ہوے۔ ۱۹۵۲ء میں ترکیہ تنظیمِ میثاقِ شمالی بحرِ اوقیانوس (NATO) میں شریک ہوا۔

۱۹۵۴ء میں یونان اور یوگوسلاویہ سے بیس سال کے لیے اتحادِ باہمی، سیاسی تعاون اور امدادِ باہمی کا معاہدہ طے پایا ۔ اسی سال پاکستان سے بھی تعاون اور دفاع کا معاہدہ ہوا۔

۱۹۵۵ء میں بغداد میں عراق سے تعاون اور دفاع کا معاہدہ ہوا، جس میں برطانیہ، پاکستان اور ایران بھی شریک ہو گئے ۔ یہ معاہدہ 'بغداد پیکٹ' کے نام سے مشہور ہوا، جس کا نام انقلابِ عراق (۱۹۵۸ء) کے بعد تنظیم میثاق مرکزی (CENTO) کر دیا گیا ۔ اس کا صدر دفتر انقرہ میں ہے۔

عام حالات: جمہوریۂ ترکیہ کا رقبہ ۵,۶۷,۱۱۹ کیلومیٹر اور آبادی ۱۹۵۰ء کی مردم شماری کی رو سے ۱,۹۳,۳۸,۲۶۹ ہے، جس میں تقریباً ننانوے فیصد مسلمان ہیں۔ ۱۹۲۸ء میں دستورِ اساسی میں ایک ترمیم منظور ہوئی، جس کی رو سے جمہوریہ کا مذہب اب قانوناً اسلام نہیں رہا ۔ ابتدائی تعلیم جبری اور مفت ہے ۔ ۶۵.۳۰ فی صد باشندے نوشت و خواند کر سکتے ہیں ۔ مدارس سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے ہیں ۔ غیر سرکاری مدارس پر وزارت تعلیم کی نگرانی ہے ۔ تعلیم المعلّمین کی درس گاہیں موجود ہیں ۔ فنّی تعلیم کے لیے بھی طبقۂ اعلٰی کے کچھ مدارس ہیں ۔ استانبول میں دو یونیورسٹیاں ہیں اور انقرہ اور ازمیر میں ایک ایک۔ مشرقی صوبجات اور طرابزون میں بھی یونیورسٹیاں کھل رہی ہیں۔

مآخذ: دورِ حاضر کے بارے میں معلومات کے لیے رک بہ مآخذ مندرجہ (۱) *Encyclopaedia Britanica*، ۱۹۵۰ء، ۲۲: ۶۱۱ تا ۶۱۶؛ (۲) *The Statesman's Year Book*، ۱۹۵۷ء، ص ۱۳۲۸ تا ۱۳۴۰ــ ادارہ].

تُرکِستان: (یا تُرکِشتان) فارسی لفظ ہے، جس کے معنی ہیں "ترکوں کا ملک"۔ اہل ایران کے لیے لا محالہ ترکستان کی صرف جنوبی سرحد، جو ایران کی سرحد کے مقابل میں تھی، اہمیت رکھتی تھی اور اس سرحد کی جاے وقوع طبعاً سیاسی حالات پر موقوف تھی ۔ چھٹی صدی میلادی میں جب ترک قوم کے لوگ وسط ایشیا میں پہلے ہی پہل نمودار ہوے تو آمو دریا [رک بآن] تک آ پہنچے؛ اس لیے ساسانی بادشاہوں کے عہد میں ترکوں کی سرحد آمو دریا کے متصل شمال ہی سے شروع ہو جاتی تھی ۔ جو حکایت طبری (۱: ۴۳۵ ببعد) میں بیان ہوئی ہے، اس کی رُو سے اِیرش نے ایک تیر پھینک کر ترکوں اور "عمل الفُرس" (ایرانیوں کی عمل داری) کے درمیان سرحد کی تعیین کر دی جس کی وجہ سے آمو دریا ["نہر بلخ"] سرحد قرار پایا ۔ بقولِ سبیوس Sebēos ارمنی (ساتویں صدی میلادی) دریاے وِہروت Vehrot، یعنی آمو دریا کا منبع بلادِ ترکستان میں ہے (*Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebéos*، مترجمہ Fr. Macler، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۴۹؛ مارکار Marquart: *Erānšahr*، ص ۴۸) ۔ اسی تصنیف میں ایک اور جگہ (ص ۴۳، مارکار، ص ۷۳) T'urk'astan کا ذکر دِلُہستان، یعنی دِہستان (در نواحِ بحیرۂ خزر، شمالِ رود آترک [رک بآن]) کے ساتھ کیا ہے۔

عربوں نے اپنی فتوحات سے ترکوں کو شمال کی طرف بہت دور تک دھکیل دیا تھا، چنانچہ تیسری صدی ھجری / نویں صدی میلادی اور چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی میلادی کے جغرافیہ دانوں کے نزدیک ترکوں کی سرحد آمو دریا کے متصل شمال سے شروع نہیں ہوتی تھی، بلکہ عربی ثقافت کے اس علاقے کے شمال سے جسے ماوراء النہر [رَکَ بآں] کہتے ہیں۔ ترکستان، یعنی بلاد اتراک، اس وقت ان علاقوں کا نام تھا جو ماوراءالنہر کے شمال اور مشرق میں تھے، چنانچہ "ترکستان کی سرحد" فرغانہ [رَکَ بآں] کے شہر کاسان سے "شروع ہوتی تھی"، جو سیر دریا [رَکَ بآں] کے شمال میں واقع ہے (یاقوت، ۱ : ۲۲۷ [میں ہے : فی اول بلاد ترکستان وراء نہر سیحون])۔ جند اور شہر کند کے شہر، جو اسی دریا کے زیریں حصے پر آباد تھے، ترکستان میں تھے (کتاب مذکور، ۲ : ۴۲۷؛ ۳ : ۳۴۴)؛ شہر ختن بھی ترکستان ہی میں واقع تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۴۰۳)۔ کلمۂ ترکستان کا اطلاق اس طرح پر ہوتے دیکھ کر بعض مصنفین (بالخصوص ھارٹمان نے، ملاحظہ ہو اس کی کتاب *Chinesich-Turkestan*، Halle ۱۹۰۸ء، ص ۱) نے یہ نتیجہ نکالا کہ سب سے پہلے ایشیا کے روسی فاتحین ہی نے ماوراء النہر کو بھی خواہ مخواہ ترکستان میں شامل کر لیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کی فتوحات کے باعث کلمۂ ترکستان بہت مدت پہلے، اپنا قدیم مدلول دوبارہ حاصل کر چکا تھا، گو اس کا اطلاق شاید اتنا کتابوں میں نہ ہوتا تھا جتنا روزمرہ کے استعمال میں۔ ایران اور افغانستان کے لیے "ترک اھالی ترکستان" شمال میں ان کے قریبی ہمسایے تھے، چنانچہ ایک لوری میں، جو ۱۸۸٦ء میں شیراز میں املا ہوئی، یہ ذکر ہے کہ "دو ترک ترکستان سے آئے اور سمجھے ہندوستان لے آئے" (V. Žukovskiy: *Obrazcī persidskago narodnago tvorčestva*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۹۹ ببعد)۔ سولھویں صدی میں ازبکوں کی فتوحات سے آمو دریا کے جنوب میں ایک اور ترکستان پیدا ہو گیا اور افغانستان کی متعلقہ ولایت کا نام اب تک بھی ترکستان ہی ہے۔ بعض سیاح (R. Burslem: *A Peep in Toorkistan*، لندن ۱۸۳٦ء، ص ۵۷ ببعد) درۂ آق رباط کو، جو بامیان [رَکَ بآں] کے شمال میں ہے، اس ترکستان کی جنوبی سرحد قرار دیتے ہیں اور دوسرے سیاح (J. Wood: *A Journey to the Source of the River Oxus*، طبع جدید، لندن ۱۸۷۲ء، ص ۱۳۰) درۂ حاجی گک کو اس کی سرحد بتاتے ہیں جو ذرا اور جنوب کی طرف ہے اور جہاں دریاے ھلمند [رَکَ بآں] اور آمو دریا کے طاسوں کا فاصل آب واقع ہے۔ پھر اور مغرب کی جانب مرغاب اور آب میمنہ کے درمیانی علاقے میں ترکستان کی حد سلسلۂ کوہ بندِ ترکستان (یا تیربندِ ترکستان) ہے۔ انیسویں صدی میں ترکستان کا نام علمی اصطلاح کے طور پر روسیوں نے نہیں بلکہ انگریزوں نے رائج کیا تھا۔ غالباً ایرانیوں اور افغانوں کے ہاں اس کلمے کا جو مدلول تھا اس سے اثر پذیر ہو کر انہوں نے ایسا کیا ہوگا۔

ادبی کتابوں، بالخصوص سیاحت ناموں، میں روسی، چینی اور افغانی ترکستان میں عام طور پر تمیز روا رکھی گئی ہے۔ اگرچہ اداری لحاظ سے ترکستان (یا ترکستان) کی اصطلاح صرف روس اور افغانستان ہی میں مستعمل ہے، تاہم بعض اوقات ہمیں ان کے بجاے مغربی اور مشرق ترکستان کی اصطلاحیں بھی ملتی ہیں۔ روسیوں نے ۱۸٦۷ء میں ترکستان میں گورنر جنرل کا عہدہ قائم

کیا اور تاشقند [رَكّ بان] کو گورنر جنرل کا صدر مقام بنایا ۔ گورنر جنرل کے اس صوبے کی سرحدیں کبھی تنگ ہو جایا کرتی تھیں اور کبھی وسیع - ۱۸۸۲ء سے ۱۸۹۸ء تک صوبۂ سمیرچیہ، جو ایک زمانے میں ترکستان میں شامل تھا، بے درخت میدانوں (Steppes) کے گورنر جنرل کے ماتحت رہا اور اس کا صدر مقام اومسک Omsk تھا - ۱۸۹۸ء میں سمیرچیہ اور ماوراے خزر ترکمنیہ Turcomania کے صوبے ترکستان میں شامل کر دیے گئے.

۱۸۸۶ء میں پروفیسر مشکتوف J. Mushketow نے ترکستان کے نام کو (اداری اعتبارات سے قطع نظر کر کے) معیّن جغرافیائی مدلول دینے کی کوشش کی ۔ A. Petzhold کی کتاب *Umschau im Russischen Turkestan nebst einer allgemeinen Schilderung des Turkestanischen Beckens*، لیپزگ ۱۸۷۷ء کے تتبع میں اس نے ترکستان یا طاسِ ترکستان کا نام اس علاقے کے لیے تجویز کیا جو وسط ایشیا کے وسطی پہاڑوں اور طاسِ بحیرۂ خزر، سطح مرتفع ایران اور برفانی سمندر کے درمیان واقع ہے؛ مشکتوف کو اس امر کے متعلق کوئی شک و شبہ نہ تھا کہ سلطنت روس اور قلمروِ انگلستان کی سرحدیں مستقبل قریب میں کوہ ہندوکش [رَكّ بان] پر قائم ہوں گی ۔ اس کی تجویز یہ تھی کہ ''چینی ترکستان'' کا نام چینی 'ہان ہای' Han-hai رکھا جائے (یہ کلمہ Richthofen اور بعد کے یورپی علماء کے نزدیک ''بحرِ خشک'' کے معنوں میں ہے) ۔ مشکتوف صرف جغرافیائی حقائق اور مفروضوں سے بحث کرتا ہے؛ اسے لفظوں کے اشتقاق اور ان کے معانی یا نسلی ملحوظات سے کوئی سر و کار نہیں.

سوویتی روس میں ترکستان کے لفظ کا استعمال زیادہ‌تر علم اقوام کی بنا پر بتدریج متروک ہو گیا ہے ۔ انقلاب کے بعد ''جمہوریۂ ترکستان'' چند سال تک قائم رہی؛ پرانا صدر مقام، تاشقند، اس جمہوریہ کا بھی صدر مقام تھا ۔ پہلے زمانے کے گورنر جنرل کی عملداری کے مقابلے میں اس جمہوریہ کا رقبہ بہت چھوٹا تھا؛ شمال کے منفرد اجزاء جمہوریۂ قیرغیز [قّب قیرغیز] کے ساتھ شامل کر دیے گئے تھے ۔ جب ۱۹۲۴ء میں قومیت کا اصول آخری طور پر نافذ کیا گیا تو ملک کا مشہور نام متروک ہو گیا اور وہ نام استعمال میں آئے جو قوموں کے نام سے ماخوذ تھے؛ مثلاً اوزبکستان، ترکمنستان اور تاجکستان ۔ صرف چند (بیشتر اقتصادی) مسائل، جن کا تعلق ان تمام ممالک سے ہے، اس وقت بھی تاشقند میں طے پاتے ہیں، لیکن اس صورت میں ترکستان کے لفظ کی جگہ ''وسط ایشیا'' (سْرِدْنیایا آزیا Srednyaya Aziya) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے.

اوزبکوں کے عہد میں سیر دریا کے وسطی حصے پر ایک شہر ترکستان کے نام سے آباد تھا ۔ عربی جغرافیہ دانوں کے بیانات سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی میلادی میں شہر شاوغر (لیسٹرینج: *Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۴۸۵: Shāvaghar [شاوَغَر]) ضرور وہیں آباد ہوگا؛ بدقسمتی سے اس کے آثار مطلقاً نہیں ملے ۔ چودھویں صدی میلادی اور غالباً اس سے بہت پہلے بارھویں صدی میلادی میں شہر 'ترکستان' کو یسی کہتے تھے اور بہت بعد کے زمانے تک، یعنی تیمور کی تاریخ (ظفرنامۂ [طبع کلکتہ]، ۲: ۹) میں بھی، اس کا ذکر ملتا ہے؛ وہاں اسے قریہ لکھا ہے ۔ اس شہر کی اہمیت ولی [اللہ] احمد یسوی [رَكّ بان] کے طریقۂ یسویہ کی وجہ سے بڑھ گئی — مغلوں کے عہد میں

پہلے پہل اس طریقے کا ظہور ہوا — ان [بزرگ] کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ آپ ہی کی وجہ سے ترکوں نے اسلام قبول کیا (آپ کے زمانے کے متعلق دیکھیے بارتولڈ : *Der Islam*، ۱۴ : ۱۱۲)۔ اس شہر کی اہمیت خاص طور پر اور بھی بڑھ گئی جب تیمور نے [۱۳۹۷ء میں] وہاں آپ کا عالی شان مقبرہ تعمیر کرا دیا۔ آپ کو بلادِ اتراک کا پیرِ پشتی بان سمجھا جاتا تھا اور آپ ''حضرتِ ترکستان'' کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے؛ غالباً یہی لقب شہر کے نئے تسمیہ کی وجہ ہے۔ روسی فتوحات کے زمانے میں شہر کا محیط دو میل کے قریب تھا اور آبادی تقریباً پانچ ہزار، مگر ۱۹۰۸ء میں آبادی پندرہ ہزار [اور قریب کے زمانے میں تقریباً تیس ہزار تک پہنچ گئی ہے؛ اب یہ شہر اورن برگ ـ تاشقند ریلوے پر واقع ہے]۔

مآخذ: متن کے حوالوں کے علاوہ (۱) Mushketow : *Turkestan*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۶ء، طبع دوم ۱۹۱۵ء؛ (۲) بارتولڈ W. Barthold : *Stand und Aufgaben der Geschichtsforschung in Turkestan* (*Die Geisteswissenschaften*، ج ۱، ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۴ء، ص ۱۰۷۵ ببعد)؛ (۳) مصنف مذکور : *Turkestan down to the Mongol Invasion*، ۱۹۲۸ء (*G.M.S.*)، سلسلۂ جدیدہ، عدد ۷)؛ (۴) مصنف مذکور : *Istoriya kulturnoi Zizni Turkestana*، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء؛ (۵) W. Masalskij : *Turkestanskij krai*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۶۰۰ ببعد؛ (۶) A. Dobrosmislow : *Goroda Sir-Dar'inskoi oblasti*، تاشکنت ۱۹۱۲ء — مقبرے کے متعلق دیکھیے خصوصاً (۷) M. Masson، در *Izv. Sredne Az. Geograf. Obshč.*، ۱۹، (۱۹۲۹ء) : ۳۹ ببعد۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ)

ترکمان : وسطِ ایشیا کی ایک ترک قوم ہے۔ یہ نام پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی میلادی سے مستعمل ہے۔ ابتداءً ایرانی مؤرخین نے اسے بصیغۂ جمع فارسی، یعنی ترکمانان کی صورت میں، استعمال کیا، مثلاً گردیزی [رک بآں] (اب قب نیز طبع محمد ناظم، *E. G. Browne Mem.*، ج ۱، برلن ۱۹۲۸ء) اور ابوالفضل بیہقی [رک بآں] نے؛ ان کے ہاں یہ ترکی لفظ اوغوز اور عربی غزّ [رک بآں] کا مرادف ہے۔ اوغوز قبائل لا کلام مغولستان (منگولیا) کے باشندے تھے، جہاں اورخونی کتبوں میں ان کا ذکر آٹھویں صدی تک کے قدیم زمانے میں ملتا ہے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے یہ اوغوز محض ترک ہی کہلاتے تھے نہ کہ ترکمان؛ ترکمانوں کا ذکر صرف مغربی علاقوں میں آیا ہے، سب سے پہلے ان کا ذکر آٹھویں صدی میلادی کی چینی دائرۃ المعارف تُوؤنگ ـ تِین T'ung-tien، باب ۱۹۳ میں آیا ہے (کلمہ کی مکتوبی صورت تو ـ کُو ـ مونگ Tö-kü-Möng) (دیکھیے F. Hirth در *Akad.*، *S. B. Bayr*، ج ۲، ۱۸۹۹ء : ص ۲۶۳ ببعد)۔ تُوؤنگ ـ تِین کے بیان کے مطابق تو ـ کُو ـ مونگ سرزمینِ سُک ـ تک Suk-tak، یعنی اللّان کے ملک، کا دوسرا نام تھا (دیکھیے اللّان و سُغداق)۔ یہ علاقہ سنۂ میلادی کی ابتداء میں مشرقی سمت میں سیر دریا [رک بآں] کی زیریں گذرگاہ تک پھیلا ہوا تھا، جو چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی میں اوغوز کا سب سے بڑا مرکز تھا۔

جغرافیے کی عربی کتابوں میں ترکمانوں (الترکمان یا الترکمانیون) کا ذکر صرف المقدسی (یا المقلسی، *B.G.A.*، ۳ : ۲۷۴ ببعد) کے ہاں ملتا ہے۔ اس نے ان کا ذکر اس جگہ کیا ہے جہاں اس نے اسبیجاب یا صبرام کے شمال مغرب اور شمال مشرق کے متعدد شہروں کا حال بیان کیا ہے، مگر ان مقاموں کا محلِ وقوع صحیح طور پر معین نہیں کیا جاسکتا۔ پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی

میلادی تک لفظ ترکمان کی اصلیت فراموش ہو چکی تھی۔ عوامی (فارسی) اشتقاق ”تُرک مانَند“، یعنی ترکوں کی مثل، اتنا قدیم ہے کہ محمود کاشغری (۳ : ۳۰۷) کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔ کاشغری کے زمانے کے بعد سے ان دو اصطلاحوں ”ترک“ اور ”ترکمان“ میں بسا اوقات باہمی تضاد پایا جاتا ہے۔ مغرب کی طرف ہجرت کر جانے سے ترکمانوں کی زبان اور خصوصاً ان کے خط و خال اس حد تک متأثر و متغیر ہوے کہ ان کے اور دیگر ترکوں کے درمیان صرف ایک ہلکی سی ”مانندگی“ باقی رہ گئی۔ جو ترکمان آج کل وسطی ایشیا میں رہتے ہیں انہیں پہچاننا خاص طور پر آسان ہے، کیونکہ ان کے سر لمبوترے ہوتے ہیں (dolichocephalic = بیضوی کھوپری کا)۔ کھوپری کی یہ شکل ایک حد تک گہوارے ہی میں مصنوعی تصرف سے بنائی جاتی ہے، لیکن اس کی ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ ترکمانوں کا وسطی ایشیا کے ایرانی خانہ بدوشوں سے نسلی اختلاط ہوا ہے۔ محمود کاشغری نے (۱ : ۸۰ اور ۳۹۳) قارلوق [رک بآن] کو ترکمان بھی کہا ہے اور اوغوز بھی۔

مغربی ایشیا میں ترکمانوں کا بڑے وسیع پیمانے پر منتشر ہونا نتیجہ تھا پانچویں ہجری/ گیارھویں صدی میلادی کے سیاسی حوادث کا؛ تفصیل کے لیے دیکھیے مادہ ہای غُزّ و سلجوق۔ سلجوق خاندان کی سیاسی اہمیت ہی کا نتیجہ ہے کہ ازمنۂ وسطٰی کی دیگر تمام ترک اقوام کے مقابلے میں ہمارے پاس خود ان کی اپنی قوم، یعنی ترکمانوں کے بارے میں زیادہ مفصل معلومات موجود ہیں، مثلاً رشیدالدین نے ”غُزّ قبائل“ کے انفرادی نام دیے ہیں (متن *Trudi Vost. Otd. Arkh Obshč*، ۷ : ۳۲ ببعد)۔ لسانی اعتبار سے ان ناموں کا قدیم املاء (مثلاً سَلُور کے بجاے سَلغُر اور یَزیر کے بجاے یَزغِیر) ہمیں محمود کاشغری (۱ : ۵۶ ببعد) کے ہاں ملتا ہے۔ رشیدالدین کے ذکر کردہ چوبیس ناموں میں سے اکیس نام محمود کاشغری کی فہرست کے مطابق ہیں۔ تین ناموں میں رشیدالدین منفرد ہے (یعنی ییِیرلی Yayīrli، قریق Ḳarīk اور قرقین Ḳarkīn) اور ایک نام جُرقُلوغ یا چُرقُلوغ صرف محمود کے ہاں ملتا ہے۔ رشیدالدین کے قول کے مطابق قبایل کی مجموعی تعداد چوبیس تھی (یہی تعداد بہت سی ترکی اور ترکمانی اساطیر میں بھی ہے)۔ محمود کا قول ہے کہ تعداد بائیس ہے، لیکن اسے اس بات کا علم ہے کہ اصل تعداد چوبیس تھی (۳ : ۳۰۷)؛ دو قبیلوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عہد اسلامی سے پہلے باقی قبائل سے الگ ہو گئے تھے اور انہیں سے خَلَج [رک بآن] کی قوم بنی تھی۔

مغول (منگولوں) کے عہد تک ”اوغوز“ نام کے بجاے ”ترکمان“ کا رواج نہیں ہوا تھا، چنانچہ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی میلادی میں لفظ غُزّ سرکاری دستاویزوں تک میں پایا جاتا ہے (متن در بارتولڈ: *Turkestan*، ۱ : ۲۸ ببعد)۔ الگ الگ قبیلوں کی جاے سکونت کے متعلق نہ تو رشیدالدین نے کچھ کہا ہے، نہ محمود کاشغری نے۔ تاریخی حوالہ جات میں (مثلاً *Zap.*، ۹ : ۳۰۳؛ نسوی، طبع Houdas، ص ۳۹؛ *G.M.S.*، ۱۶ : ۱۲۰ اور ۱۲۲، جہاں ’یاق‘ کے بجاے ’تاق‘ پڑھنا چاہیے) یازغیر Yazghīr یا یازیر Yazīr سب سے قدیم قبیلہ ہے (اواخر صدۂ ششم ہجری/اواخر صدۂ دوازدہم میلادی اور آغاز صدۂ ہفتم ہجری/آغاز صدۂ سیزدہم میلادی) جس کا کسی خاص علاقے سے تعلق ہے، یعنی بَلخان [رک بآن] کے مشرق جانب سے؛

قلعہ تاق یہیں تھا جہاں بعد میں شہر دُرون آباد ہوا، جس کے کھنڈر بوهاردن کے ریلوے سٹیشن کے قریب پائے جاتے ہیں۔ بقول حمداللہ قزوینی (G.M.S.، عدد سلسلہ ۲۳، ج ۱ : ص ۱۰۹، قسون، نیز اس کے ترجمے، ۲ : ۱۰۰، میں اسے غلطی سے 'بازر' لکھا گیا ہے) اس ولایت میں غلّہ بکثرت ہوتا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبیلۂ بازیر نے کاشتکاری اختیار کر لی تھی۔ بعد کے زمانے میں بھی بازیر لوگ قرہ تاشلی یا قرہ داشلی کہلائے؛ لیکن اٹھارھویں صدی کے اختتام اور انیسویں صدی کے ابتدائی زمانے میں ان لوگوں کو تکّہ tekke قبیلے نے آخال Akhal (دیکھیے آخال تکّہ) سے نکال دیا تھا۔

جن ترکمانوں نے مغربی ایشیا کی طرف هجرت کی ان میں ترکمان کے نسلی نام کا استعمال بتدریج متروک ہو گیا۔ صرف چند اضلاع ہیں جہاں وہ ابھی باقی ہے، چنانچہ ابن بطوطہ [رک بآں] (Voyages، ۲ : ۳۲۱) عثمانیوں کو بھی ترکمان ہی کہتا ہے۔ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی میلادی میں خلیل الظاہری نے (G.A.L.، ۲ : ۱۳۰) ان ترکمانی قبائل کی فہرست دی ہے جو مملوکوں [رک بہ مملوک] کی سلطنت میں غزہ [رک بآں] سے لے کر دیار بکر [رک بآں] تک آباد تھے (P.E.L.O.V.، ج ۷ : بذیل کلمہ، ۱۶ : ۱۰۵)۔ خلیل الظاہری کے ذکر کردہ قبائل میں سے صرف ایک قبیلہ ذُلغادر ہے (دیکھیے ذُوالقدر) جس نے کچھ سیاسی اہمیت حاصل کی، ورنہ مغربی ایشیا میں حقیقی اہمیت رکھنے والی ترکمان ریاستیں صرف قرہ قویونلو [رک بآں] اور آق قویونلو [رک بآں] خاندانوں کی تھیں۔ ترکمانی قالین، جو آج تک مشہور ہیں، ان کا ذکر سب سے پہلے مغرب میں ہوا (ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۳۷۹، بحوالۂ ابن سعید)۔ یہ قالین عورتیں، بالعموم لڑکیاں، بناتی تھیں۔

ترکمان وسط ایشیا کے ان چند ترکی الاصل قبائل میں سے ہیں جنھوں نے مغول (منگولوں) کے عہد کے بعد بھی اپنا قدیم نسلی نام برقرار رکھا، لیکن ان کے قدیم قبائلی ناموں میں سے بہت کم نام باقی رہ گئے ہیں۔ جو قبائل آج کل اہم ترین اور عظیم ترین سمجھے جاتے ہیں (یعنی تکّہ، گوکلن، یموت، ارساری، سریق وغیرہ)، ان کے ناموں کا ذکر عہدِ مغول سے پہلے نہیں ملتا۔ دوسری خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش قوموں کی طرح افراد کی ذاتی اور شخصی کوششوں سے نئی نئی جماعتوں کی تشکیل ہوتی گئی، چنانچہ طائفۂ سریق اپنے ایک قائد کے نام پر اپنے آپ کو اب تک بھی تیرچ کہتا ہے۔ قائد مذکور ۱۰۶۱ھ ([طاوشان ییلی] خرگوش کے سال) میں مارا گیا تھا (ابوالغازی، طبع Desmaisons، ص ۳۲۴ ببعد)۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں ترکمانوں کو جو واقعات پیش آئے ان سے متعلق سب سے زیادہ معلومات ابوالغازی [رک بآں] نے اپنی بڑی تصنیف میں، نیز تاریخ ترکمانان، یعنی شجرۂ تراکمہ میں (جس کا ذکر دائرۃ المعارف میں نہیں آیا) دی ہیں۔ یہ کتاب ابھی تک صرف روسی ترجمے (طبع عشق آباد Ashkhabad ۱۸۹۷ء) کی شکل میں دستیاب ہو سکتی ہے۔

چونکہ ترکمان اپنی الگ حکومت قائم نہیں کر سکے، اس لیے وہ مختلف حکومتوں (یعنی ایران، خوارزم، بخارا نیز اٹھارھویں صدی میں افغانستان) کے علاقوں میں آباد ہو گئے اور حق بات یہ ہے کہ ان حکومتوں کے مقابلے میں وہ عملی طور پر اپنی آزادی قائم رکھنے میں بالعموم کامیاب رہے۔ اکثر اوقات ایسا ہوا کہ ان کے خلاف جو فوجیں بھیجی گئیں انھیں ترکمانوں نے بری طرح شکستیں

دیں۔ یہ بھی ہوا کہ ان کے علیحدہ علیحدہ قبیلے آپس میں بھی اکثر ایک دوسرے کے خلاف جنگ کرتے رہے۔ انیسویں صدی میں قبیلۂ تکّہ نے دوسرے ترکمانی قبائل پر فتحیاب ہو کر نام پیدا کیا۔ صرف شعر و شاعری ہی ایسی چیز تھی جو ترکمانوں کو اپنی قومی وحدت کا احساس دلاتی رہی، چنانچہ تمام قبائل مخدوم قُلی کو، جو قبیلۂ گوکلن سے تھا، اپنا مشترک قومی شاعر تسلیم کرتے تھے۔ اُس کا زمانہ اٹھارھویں صدی کا نصف آخر اور انیسویں صدی کا نصف اول تھا (اس کا باپ دولت محمد ('دولت مُند') بھی ۱۱۶۷ھ / ۱۷۵۳-۱۷۵۴ء میں شعر کہتا تھا) (Zap.، ۱۷ : ۱۳۶)۔ سترھویں صدی کے اواخر میں ترکمانوں کی ایک جماعت منگِشلاک [رک بآن] سے ہجرت کر گئی اور بحرِ خزر سے شمال کی جانب بڑھ کر روسی علاقے میں داخل ہو گئی، جہاں وہ رودِ کورنہ Kurnn اور رودِ منیچ کے طاس میں ابھی تک آباد ہے۔ ۱۹۱۲ء میں ان ترکمانوں کی تعداد ۱۰,۵۳۴ تھی، یعنی ۱۹۰۶ء کی آبادی (۱۰,۹۹۰) سے کم۔ یہ ترکمان اگرچہ اپنے ہم قوموں سے قطعی طور پر جدا ہو چکے تھے، لیکن مخدوم قُلی کو وہ اب بھی اپنا قومی شاعر تصور کرتے تھے۔

وسطِ ایشیا میں روسیوں کی فتوحات خصوصاً کراسنووودسک Krasnowodsk کی فتح (۱۸۶۹ء) اور خیوا کے خلاف مہم (۱۸۷۳ء) کے بعد ان کے لیے ترکمانوں کو زیر کرنا ناگزیر ہو گیا، چنانچہ ۱۸۸۱ء میں جب روسیوں نے گوک تپہ [رک بآن] پر حملہ بول دیا اور مرو نے بھی ۱۸۸۴ء میں "رضاکارانہ" ہتھیار ڈال دیے اور ۱۸۸۵ء میں ان تمام علاقوں نے جو اس کے جنوب میں واقع ہیں از خود اطاعت قبول کر لی تو ان مراحل سے ترکمانوں کی تسخیر پایۂ تکمیل تک پہنچ گئی۔ سنین مابعد میں، سرحدوں کی تعیین کے لیے جو معاہدے ہوے، ان کے ذریعے سے روس، ایران اور افغانستان کے مابین ترکمانوں کے علاقوں کی موجودہ تقسیم طے ہوئی۔ ابتداء میں روسی ترکمنیہ کا انتظام ایک علیحدہ (ماوراے بحر خزر) ضلع کی حیثیت سے تھا، لیکن ۱۸۹۸ء میں اسے ترکستان کے گورنر جنرل کے زیر نگین علاقے میں شامل کر دیا گیا۔ انقلاب کے بعد جب مختلف قومیتوں کا مسئلہ فیصل ہوا، تو ۱۹۲۴ء میں ترکمنیہ کی تنظیم بھی سوویتی اشتراکی جمہوریت (Socialist Soviet Republic) کی حیثیت سے عمل میں آئی۔ ۱۹۲۶-۱۹۲۷ء کی مردم شماری کے مطابق اس جمہوریہ کی آبادی دس لاکھ تیس ہزار چھ سو اکتالیس (۱۰,۳۰,۶۴۱) تھی: ان میں ترکمان سات لاکھ انیس ہزار سات سو بانوے (۷,۱۹,۷۹۲) تھے، شہروں اور بڑے قصبوں میں کل آبادی ایک لاکھ چھتیس ہزار نو سو بیاسی (۱,۳۶,۹۸۲) تھی، جن میں سے صرف آٹھ ہزار سات سو نوے (۸,۷۹۰) ترکمان تھے۔ ایران اور افغانستان میں ترکمانوں کی تعداد کے متعلق ظاہر ہے کہ صحیح اعداد و شمار موجود نہیں۔ ارسطوف Aristow کے اندازے کے مطابق (۱۸۹۶ء) ان کی تعداد صرف اسّی ہزار تھی، جن میں سے پچاس ہزار افغانستان میں اور تیس ہزار ایران میں آباد تھے۔

مآخذ: یعنی جو مقالے میں مذکور نہیں: (۱) H. Vámbéry: *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen geschildert*، لیپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۳۸۲ ببعد؛ (۲) N. Aristow: *Zametki ob etničeskom sostave tyurkskikh plemen*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء؛ (۳) A. Semenow: *Očerki iz istorii presoedineniya vol'noi Turkmenii* (1881-1885):

تاشکنت ۱۹۰۶ء؛ (۴) R. Karutz: *Unter Kirgizen und Turkmenen*، برلن (بدون تاریخ طباعت)؛ (۵) L. Oshanin: *Tīsyačeletnyaya davnost' dolikhocefalii u turkmen i vozmožnīe puti eë proiskhoždeniya*، (*Izv. Sredneaz. Komiteta*، ۱ : ۱۲۱ ببعد)؛ (۶) وہی مصنف: *Nekotorīe dopolnitel'nīe dannīe k gipoteze skifo-samatskogo proiskhoždeniya turkmen*، تاشکنت ۱۹۲۸ء؛ (۷) *Turkmeniya*، ج ۱، لینن گراڈ ۱۹۲۹ء؛ اسی میں دیکھیے بارٹولڈ: *Očerk istorii turkmen-skogo naroda*؛ (۸) A. Samoylovič: *Očerki po istorii turkmenskoi literaturī*؛ (۹) N. Aitakow: *Trigoda Turkmenii*، عشق آباد ۱۹۲۸ء۔

(W. BARTHOLD بارٹولڈ)

ترکمانی ادب

اب سے کچھ مدت پہلے تک ماوراے بحر خزر کے ترکمانوں کا ادب صرف چند مقبول عوام ادبی چیزوں (ادب شعبی) تک محدود تھا، جو ضبط تحریر میں بھی نہیں آئی تھیں اور جن میں اکثر و بیشتر ''عاشقوں'' کی نظمیں شامل تھیں۔ تحریری ادب کی پس ماندگی کا اصلی سبب یہ ہے کہ ان ترکمانوں نے کبھی اپنی سلطنت قائم نہیں کی، بلکہ وہ ہمیشہ بدوی زندگی بسر کرتے رہے اور شہری زندگی کی رسوم و عادات انہوں نے کبھی اختیار نہیں کیں۔ اگرچہ ترکمانوں کا شعبی ادب (جس میں کہاوتیں، پہیلیاں، کہانیاں، گیت اور لوریاں وغیرہ شامل ہیں) اوغوز قبائل کے ادب سے بہت مشابہ ہے، جو ان کی نسبت اور زیادہ مغرب میں رہتے ہیں، یعنی ترکان ایران و قفقاز و اناطولیہ، پھر بھی ترکمانوں کے ہاں ہمیں عہد اسلامی سے پہلے کی بہت سی باقیات نظر آتی ہیں۔

ترکمانوں کے تحریری ادب میں غزلیں، رزمیہ نظمیں اور ایسی نظمیں ہیں جن کا رنگ مذہبی اور اخلاقی ہے، یا پھر مقبول عام رومانوی داستانیں ہیں، جنہیں بخشی [رک بان]، یعنی گھوم پھر کر گانے والے، ترکمانوں کی محفلوں میں سنایا کرتے تھے۔ قالب (form) اور موضوع سخن کے لحاظ سے ان نظموں میں اور ان میں جو آذربایجان اور اناطولیہ میں ''عاشقوں'' کی بدولت مقبول ہوئیں بہت ہی کم اختلاف ہے۔ یہ نظمیں وندی بحروں میں اور رباعیات کی صورت میں لکھی گئی ہیں، جنہیں ''قوشغی'' [قب قوشمہ] کہا جاتا ہے۔ ترکمانوں کے ہاں یہ لفظ مطلق نظم کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ نا معلوم مصنفوں کی رومانوی داستانیں، جنہیں قبول عام حاصل ہے، موضوع کے اعتبار سے آذربایجان اور اناطولیہ کی شعبی داستانوں کے مطابق ہیں، مثلاً ماہی گیر اور اس کا ساتھی (صیاد ایله همراه)' عاشق غریب، کور اوغلی و طاہر و زہرہ، یوسف و احمد: یہ وہی موضوعات ہیں جو اصلاً اوغوز کے ہاں مروّج تھے۔ ہمیں اس قریبی تعلق کو بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے جو ترکمانوں کی شعبی موسیقی اور آذربایجان کی موسیقی میں موجود ہے۔ اوغوز ترکوں کے مختلف گروہوں کے ان رابطوں کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ انہوں نے اپنی قدیم مشترکہ ثقافت کا تسلسل قائم رکھا اور دوسری یہ کہ بعد کے زمانے میں بھی وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہے، چنانچہ مشہور رومانی قصے یوسف و احمد (جسے اوزبکوں نے بھی اپنا لیا ہے) اور کتاب دده قورقود کی (جو قدیم اوغوزی نظم حماسی کی باقیات میں سے ہے) کڑیاں نمایاں طور پر آپس میں ملی ہوئی ہیں۔ مزید برآں خراسان، خوارزم اور ترکستان میں ترکی ثقافتی مرکزوں کے ساتھ ترکمانوں کا میل ملاپ ہوا اور اس طرح سے وسط ایشیا کے ترکی ادب نے ترکمانوں کے ادب پر

اٹھالا۔ ترکمان لوگ نسیمی اور فضولی جیسے اوغوز۔ آذری شعراء کا کلام پڑھتے ہیں اور چغتائیوں کے بڑے شاعر علی شیر نوائی کی نظموں کا مطالعہ بھی کرتے ہیں، چنانچہ علی شیر نوائی اور اس کے مربی سلطان حسین بایقرا کی یاد لوگوں کے دلوں میں اب تک تازہ ہے۔ احمد یسوی اور اس کے شاگردوں کا رنگ ترکمانوں کے سب سے مشہور شاعر مخدوم قلی کے کلام میں نمایاں ہے (قب ایلک شتصوفلر، ص ۱۹۹).

جو علاقہ آج کل ترکمنستان کہلاتا ہے، وہاں کے قدیم ترکمانی ادب کے بارے میں ہماری معلومات فی الحال بہت کم ہیں۔ ابوالغازی نے اپنی کتاب شجرۂ تراکمہ میں ایک منظوم کتاب معین المرید کا ذکر کیا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس کے زمانے تک ترکمانوں میں یہ برابر مقبول چلی آ رہی تھی۔ یہ کتاب ۱۳۱۳ء میں مرتب ہوئی اور اس میں اگرچہ بدوی زندگی کے کچھ حوالے پائے جاتے ہیں، لیکن در اصل وہ ترکانِ خوارزم کے ہاں تالیف ہوئی تھی اور ترکمانوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اس کے بعد مثنوی رونق الاسلام آتی ہے، جو از روے روایت شیخ شرف خوارزمی کی طرف منسوب ہے، لیکن [احمد] زکی ولیدی نے ثابت کیا ہے کہ یہ مثنوی، جو ۸۸۹ھ / ۱۴۸۴ء میں منظوم ہوئی، ایک اور شاعر وفائی کی ہے۔ ترکمانوں میں اب بھی یہ مثنوی متداول ہے؛ یہ عروضی وزن میں لکھی گئی ہے، لیکن ادبی حیثیت سے اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ یہ وفائی شاید ان شعراء میں سے ہے جو شاہ اسمٰعیل صفوی کے زمانے میں خراسان کے ترکمانی شہزادوں کے حاشیہ نشین تھے۔ بہر حال ہمیں اتنا ضرور معلوم ہے کہ تیموری دور تک خراسان میں ترکمان۔ چغتائی طرز کی نظمیں پڑھی جاتی تھیں۔ تذکرۂ سام میرزا [رکن بان] اور تذکرۂ صدیقی، بزبان چغتائی، موسوم بہ مجمع الخواص سے متعدد ترکمانی شاعروں کے کلام کا پتا چلتا ہے، جو سولھویں صدی میں زندہ تھے (مجمع الخواص کے لیے دیکھیے W. Pertsch : Die türk. HSS. zu Gotha، عدد ۱۶۹)، مگر یہ نظمیں شہری لوگوں کے لیے لکھی گئی تھیں اور خانہ بدوشوں کو ان کا علم نہ تھا۔ ایک اور کتاب، جو تیر کتابیلک میں معروف تھی، ابوالغازی کی شجرۂ تراکمہ ہے (اس کتاب کا ذکر ابوالغازی کے مقالے میں نہیں کیا گیا)۔ یہ کتاب تومانسکی Tumanski نے ۱۸۹۷ء میں عشق آباد سے شائع کی۔ سموئلوچ Samoilovitch نے حال ہی میں اس کتاب کا چھٹا مخطوطہ دریافت کیا ہے (قب Comptes Rendus de l'Academie des Sciences de l' U. R. S. S.، ۱۹۲۷ء، عدد ۲: ص ۴۹ تا ۴۳)۔ اس کتاب میں اگرچہ اوغوز کی تاریخی کتابوں کے کچھ اقتباسات پائے جاتے ہیں، لیکن اس میں ترکمانوں کی قدیم شعبی روایات بھی دی ہیں۔ چونکہ موجودہ مخطوطات کی زبان میں کاتبوں نے بہت کچھ تصرف کیا ہے، اس لیے اس کی وہ قدر و قیمت نہیں ہے جو ترکمانوں کی قدیم بولی کے نمونے کی حیثیت سے ہو سکتی تھی.

موجودہ زمانے کے ترکمانوں کی ادبی روایات اور دوسرے مصادر، جو ہمیں دستیاب ہیں، صرف اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے ادب کے بارے میں مفید ہو سکتے ہیں۔ سموئلوچ نے، جو اس موضوع پر بہترین سند ہے، ترکمانی قبائل کے تقریباً بیس شعراء کے نام اکھٹے کیے ہیں۔ ان کی نظموں میں مختلف قبائل کی باہمی جنگوں اور رقابتوں کا ذکر ہے، اور تمام ترکمان بلا استثناء انہیں پڑھتے ہیں۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں گوکلن Göklen قبیلے نے سب سے زیادہ شعراء پیدا کیے؛ اس کی

وجہ غالباً یہ ہے کہ انھوں نے شہری زندگی دوسروں سے پہلے اختیار کر لی تھی۔ سرِ فہرست ان کے بزرگ ترین شاعر مخدوم قُلی کا نام ہے، پھر اس کے باپ دولت محمد ملّا آزادی کا، پھر اس کے داماد اور شاگرد ذَلیلی کا، اور آخر میں اِرساری قبیلے کے شاعر، سیّدی کا، جس نے گوکلین قبیلے کے ہاں پناہ لی تھی۔ دولت محمد ملّا آزادی نے ۱۱۶۷ھ / ۱۷۵۳ء میں ایک مثنوی وعظِ آزادی کے عنوان سے وزنِ عروضی میں لکھی۔ اس اخلاقی مثنوی میں چغتائی ادب کا اثر نمایاں ہے۔ اس شاعر نے "عاشقوں" کے رنگ میں بھی نظمیں لکھی ہیں۔ اٹھارھویں صدی کے شعراء میں معروفی اور شیدائی بھی قابل ذکر ہیں۔ انیسویں صدی کا ایک اور شاعر عبدالستّار قاضی ہے، جو قبیلۂ تکہ سے تھا اور آزادی کی طرح 'مدرسہ' کی پیداوار تھا۔ سموئلووچ نے اس کا جنگ نامہ ۱۹۱۴ء میں شائع کیا۔ [یہ مثنوی بحر وافر میں لکھی گئی ہے] جس کا وزن ہے: مفاعیلن مفاعیلن فعولن۔ یہ تاریخی نظم ہے، جس میں تکہ قبیلے کے سنّیوں اور ایران کے شیعوں کی باہمی آویزش کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے، لیکن یہ نظم ترکمانوں کی عام زبان کا خالص نمونہ نہیں۔

مخدوم قُلی نے خوارزم میں شیر علی خان کے مدرسے میں تعلیم پائی تھی، لیکن اس کی زندگی کے حقیقی واقعات پر افسانوں نے تاریکی کا دبیز پردہ ڈال رکھا ہے۔ اس کی مقبولیت کا یہ عالم ہے کہ بہت سے دوسرے شعراء کی نظمیں بھی اس کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں، حتّٰی کہ ان شاعروں کی نظمیں بھی جن کے آخر میں ان کے تخلّص موجود ہیں۔ خیوا کے ترکمانوں میں، بلکہ ازبکوں کے ہاں بھی، "مخدوم قُلی کا مطالعہ کرنے" سے مراد ہوتی ہے "ترکمانی زبان میں اخلاقی نظموں کا مطالعہ کرنا"۔ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ مخدوم قلی کی طرف جو ۲۷۹ نظمیں منسوب ہیں، ان میں سے کون کون سی نظمیں درحقیقت اُسی کی ہیں۔ ان میں ہمیں بعض قطعات مذہبی اور اخلاقی نوعیت کے نظر آتے ہیں اور بعض ایسی رزمیہ نظمیں ہیں جن کی تحریک ترکمانی-ایرانی لڑائیوں سے پیدا ہوئی۔ یہی وہ نظمیں ہیں جو ترکمانوں کا تصوّرِ حیات معلوم کرنے کے لیے ہمارا بہترین ماٰخذ ہیں۔ ذلیلی اور سیّدی کی "غُوشُغِیلا" بھی اسی حکمت کی عکّاسی کرتی ہیں جو عوام کی زبان پر جاری ہے۔ ان غوشغیوں کے اوزان عروضی اور قالب کہیں مخمّس اور کہیں مسدّس وغیرہ ہیں۔

۱۹۰۵ء کے روسی انقلاب کے بعد ترکمانوں کے ہاں ایک نئی زندگی کے آثار پیدا ہو چکے ہیں، لیکن اس تحریک میں استواری اور پختگی صرف ۱۹۱۷ء سے آئی ہے۔ اس تازہ عقلی سرگرمیوں کا مرکز عشق آباد ہے۔ مدارس کی درسی کتابیں، رسالے اور اخبار ترکمانی بولی میں شائع ہوتے ہیں اور ترکمانی ثقافت کا ایک ادارہ بھی قائم کر دیا گیا ہے۔ علم لاقوام (ethnography)، موسیقی اور شعبی ادب کا مطالعہ ہو رہا ہے اور جس طرح اتحادِ سوویتی کے دوسرے ملکوں کا دستور ہے، یہاں بھی مارکسی ادب کی بنیادیں رکھ دی گئی ہیں۔ اگرچہ اس نئے ادب کی پیداوار ابھی تک ادبی لحاظ سے کچھ زیادہ قدر و قیمت نہیں رکھتی، تاہم گِلدیف Geldiyeff اور قُل محمدوف Kulmehmedoff جیسے فاضلوں نے متعدد اہم کتابیں شائع کی ہیں، مثلاً کلیاتِ سیّدی، کلیات ذلیلی اور کتاب صیّاد ابلہ ہمراہ حکایہ سی۔ گمان غالب ہے کہ ترکمانی علماء کی یہ تحقیقی کوششیں، جو روسی مستشرقین کی مدد سے جاری ہیں، مستقبل قریب میں ترکمانی ادب کے غیر معروف

ادوار پر خاصی روشنی ڈالی ہے.

مآخذ: (۱) ترکمانی شعراء اور مخدوم قلی کے متعلق قدیم ترین تذکرۂ احوال کے لیے ملاحظہ ہو (۱) A. Chodzko: *Specimens of the Popular Poetry of Persia*، ۱۸۴۲ء؛ (۲) اس کے بعد Berezin نے اپنے *Chrestomathie* میں متعدد ترکمانی نظمیں شائع کیں؛ (۳) وامبیری H. Vámbéry نے اپنے *Travels*، لندن ۱۸۶۴ء میں مخدوم قلی کے متعلق کچھ معلومات بہم پہنچائی ہیں؛ (۴) ۱۸۷۹ء میں مصنف موصوف نے اس کی نظموں کے ۳۱ مقطوعات *Z. D. M. G.*، ج ۳۳ میں شائع کیے، لیکن اس مقالے میں نیز اس میں جو Ostroumof نے ۱۹۰۷ء میں شائع کیا، بہت سی غلطیاں پائی جاتی ہیں؛ (۵) اہم ترین ابحاث Samoilovitch نے ذیل کے مقالوں میں شائع کی ہیں: (i) *Turkmenskij poet-bosjak Kör Mulla i jego pesnja o Russkikh*، (*Zhivaja Starina, serija XVI*)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۷ء، ص ۲۱۵ تا ۲۲۳؛ (ii) *Pojezdka v Turkestan v 1906—1907 g.*، (*Zap. Vost. Otd. Imp. Russk. Arkh. Obshč.*، ج ۱۸: ص xviii تا xix)؛ (iii) *Po povodu izdaniya N. P. Ostroumova "Svetoč Islama"*، (*Zap.*، ۱۸: ۱۰۸ تا ۱۱۶)؛ (iv) *Materialy po Sredneaziatsko-turetskoj literature*، (*Zap.*، ۱۹: ۱ تا ۳۰)؛ (v) *Ukazatel k pesnyam Makhtum-Kuli*، (*Zap.*، ج ۱۹)؛ (vi) *Učebnik Turkmenskago narečiya*، (*Zap.*، ج ۱۸)؛ (vii) *K statye "Ukazatel k pesnyam Makhtum-Kuli"*، (*Zap.*، ۱۹: ۱۲۰)؛ (viii) *Abdu-s-Sattar Gazy, Kniga razskazov o bitvakh tekintsev, Turkmenskaya Istoričeskaya poema XIX veka*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء؛ (۶) H. Vámbéry: *Yusuf und Ahmed*، بوڈاپسٹ ۱۹۱۱ء؛ یہ قصہ ۱۹۰۳ء میں قازان سے بھی طبع ہوا ہے؛ اس کے بعض حصے وامبیری نے *Čagataische Sprachstudien*، لیپزگ ۱۸۶۷ء، ص ۹۰ تا ۱۱۳ میں شائع کیے تھے؛ (۷) کتاب مُعین المُرید کے لیے قب [احمد] زکی ولیدی: خوارزم دہ یازلمش اسکی تورکجہ اثرلر شائع شدہ در تورکیات مجموعہ سی، ۲: ۳۱۰ تا ۳۳۰؛ (۸) سموئلووچ نے رونق الاسلام کے متعدد مخطوطات کا حال بیان کیا ہے (انیسویں صدی کا ایک نیا مخطوطہ میرے ذاتی کتب خانے میں موجود ہے)؛ یہ کتاب سب سے پہلے قازان میں ۱۸۸۰ء میں چھاپی گئی؛ ۱۹۰۵ء میں Ostroumof نے اسے تاشکنت سے دوبارہ شائع کیا؛ (۹) شیخ مُحسن فانی نے مخدوم قلی کا جو دیوان قسطنطنیہ سے ۱۳۴۰ھ میں شائع کیا اس میں وامبیری کے مرتبہ نسخے سے زیادہ غلطیاں ہیں؛ (۱۰) مخدوم قلی کے کلام پر جو تصانیف ہیں ان کی تنقیدی فہرست کے لیے دیکھیے: [احمد] زکی ولیدی: تورکیات مجموعہ سی، ۲: ۳۶۶ تا ۳۷۴؛ (۱۱) قُل محمدوف Kul-Mehmedof: سیدی غوشغیلری، عشق آباد ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) وہی مصنف: ذلیلی غوشغیلری، عشق آباد ۱۹۲۹ء؛ (۱۳) مصنف مذکور: صیاد ایله ہمراہ، عشق آباد ۱۹۲۷ء؛ (۱۴) ترکمانی ادب کے متعلق آخری اور مکمل ترین تصنیف سموئلووچ کا مقالہ *Očerki po istorii turkmenskoy literatury* ہے، جو مجلہ *Turkmeniya* میں شائع ہوا۔ یہ مجلہ اتحاد سوویتی کے مجمع علوم (Academy of Sciences) کی طرف سے شائع ہوتا ہے۔

(کوپرولو زادہ فؤاد)

تُرکمان چای: (صحیح تر شکل: تُرکمان۔چای) آذربایجان کے ناحیۂ گرم رود Gärmärūd میں ایک گاؤں ہے۔ ترکمان۔چای، یعنی "ترکمانوں کا دریا" اصل میں اس ندی کا نام ہے جس کے کنارے یہ گاؤں آباد ہے۔ یہ ندی درۂ چیچکلی Čičäkli سے (جو ترکمان چای اور

سراب کے درمیان واقع ہے) نیچے کی طرف بہتی ہے اور دریاے میانہ (شہر-چای Shāhār-čāyī) کے شمالی معاونوں میں سے ہے، جو قزل اوزن (قب مادۂ سفید رود) میں آ ملتا ہے۔ قریۂ ترکمان-چای شاہ راہ تبریز ↔ زنجان ↔ قزوین ↔ تہران ↔ خراسان کی ایک منزل ہے۔ فاصلوں کی تفصیل یہ ہے: تبریز سے ترکمان-چای تقریباً ۶۰ میل؛ ترکمان-چای سے زنجان تقریباً ۸۰ میل۔ حمداللہ (نزھۃالقلوب، طبع وقفۂ گب، ۲۳ : ۱۸۳) ان فاصلوں کو علی الترتیب ۱۶ اور ۲۰ فرسخ لکھتا ہے۔ وہ اس گاؤں کا نام ترکمان-کندی بتاتا ہے: لفظ کند بمعنی گاؤں صرف آذربایجان میں استعمال ہوتا ہے؛ ایران کے باقی حصے اس سے نا آشنا ہیں۔ یہ لفظ اصلاً یقینی طور پر شرقی ایران کی پیداوار ہے (قب سغدی لفظ کنث، بمعنی قصبہ؛ قب بارتولڈ: *Istoriya Kultur. Žizni Turkestana*، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء، ص ۳۸)؛ آذربایجان میں یہ لفظ ترک حملہ آوروں کے ساتھ آیا ہوگا۔ حمداللہ یہ بھی لکھتا ہے کہ یہ گاؤں کسی زمانے میں شہر تھا اور اس کا ایرانی نام دیہ خزان تھا (اس نام کی متعدد قراءات ہیں)۔

کلاویخو Clavijo (طبع Sreznewski، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۱ء، ص ۱۷۲ و ۳۵۴) ترکمان-چای کو *Tucelar* اور *Tunglar* لکھتا ہے (جو بظاہر ترک لر کی محرف صورت ہے) اور بیان کرتا ہے کہ یہاں ترکمان آباد ہیں۔

تاریخ میں ترکمان-چای یوں مشہور ہے کہ یہاں ایرانیوں اور روسیوں کے درمیان ۱۰ / ۲۲ فروری ۱۸۲۸ء کو ایک عہد نامے پر دستخط ہوے تھے۔ اس سیاسی دستاویز کے دو حصے ہیں: (۱) سیاسی عہد نامے کی رو سے، جو ۱۸۱۳ء کے عہد نامے کی جگہ مرتب ہوا، روس نے ایریوان اور نخچوان کے خانات (khanates) کا الحاق اپنی مملکت کے ساتھ کر لیا اور ایران نے پچاس لاکھ تومان = دو کروڑ روبل کی رقم ادا کرنے کا اقرار کیا، گو یہ رقم بعد میں کم کر دی گئی تھی؛ (۲) ایک خاص معاہدے کی رو سے دونوں ملکوں میں درآمد مال کی قیمت پر پانچ فیصدی کے حساب سے محصول چونگی مقرر ہوا اور روسی رعایا کی حیثیت عرفی کے متعلق قواعد مرتب ہوے؛ یہ طے پایا کہ فوجداری مقدموں میں روسی رعایا کے مقدمات کی سماعت روسی عدالتیں کریں گی اور دیوانی مقدمات جو دونوں قوموں کے متعلق ہوں ان کی سماعت کے لیے روسی-ایرانی مخلوط عدالتیں قائم ہوں گی اور ان میں روسی قنصل خانے کے نمائندے بھی شریک ہوں گے۔ ۱۸۲۸ء کے اس خاص معاہدے سے تاریخی طور پر ایرانی امتیازات کی ابتداء ہوتی ہے۔ مرجح ترین قوم کی دفعہ کے تحت یورپ کی سب حکومتوں نے آہستہ یہی حقوق حاصل کر لیے۔ ۱۹۱۷ء میں جب سوویتی روس کی حکومت بر سر اقتدار ہوئی، تو وہ کل سابقہ سیاسی اور قانونی مراعات سے، جو اسے ایران میں حاصل تھیں، از خود دست بردار ہو گئی اور اس دست برداری پر ۲۸ فروری ۱۹۲۱ء کے معاہدۂ روس و ایران نے مہر تصدیق ثبت کر دی۔ ۱۹۱۸ء سے ایران برابر اس خواہش کا اظہار کرتا رہا کہ غیر ملکی امتیازات کی عمومی تنسیخ کر دی جائے۔ آخر کار ۱۰ مئی ۱۹۲۷ء کو اس نے تمام حکومتوں کے نام ایک گشتی مراسلہ جاری کیا اور ان میں سے کئی ایک نے ۱۰ مئی ۱۹۲۸ء سے مساوات کے اصول پر اپنے اپنے عہد ناموں کی تجدید کر لی۔

۱۸۲۸ء میں روس اور ایران کے درمیان جو سرحد قائم ہوئی تھی (ارارات خرد ↔ بحیرۂ خزر)

وہ ۱۹۲۱ء کے بعد تک بھی بدستور قائم تھی۔

مآخذ : تُرکمان۔ چای کا ذکر وہ تمام سیاح کرتے ہیں۔ جنھیں تبریز سے قزوین تک سفر کرنے کا اتفاق ہوا ہے؛ قب (۱) Hommaire de Hell : *Voyage*، پیرس ۱۸۵۴ - ۱۸۶۰ء، ۳ : ۸۳ تا ۸۴ (گاؤں میں ۲۰۰ گھر ہیں) اور اٹلس، لوحہ ۹۵ (وہ کمرہ جہاں اس عہد نامے پر دستخط ہوے)؛ (۲) Brugsch : *Reise*، لائپزگ ۱۸۶۲ - ۱۸۶۳ء، ۱ : ۱۸۱؛ (۳) Lycklama a Nijeholt : *Voyage*، ۲ : ۸۵؛ (۴) H. Schindler : *Reisen, Zeitschr. Gesell. Erdk.*، ۱۸۸۳ء، ص ۳۳۲ (۱۰۰ گھر، [سطح بحر سے] بلندی ۵,۲۸۰ فٹ)۔ ۱۸۲۸ء کے عہد نامے کا متن در (۵) F. Martens : *Nouveau recueil des traités*، ۷/۲، ۱۸۳۰ء، ص ۵۶۴ تا ۵۷۲؛ (۶) صنیع الدولہ : مرآۃ البلدان، ۱ : ۴۱۰ تا ۴۱۸؛ (۷) Yuzefović : *Dogovorî Rossii s vostokom*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۹ء، ص ۲۱۴ تا ۲۲۷؛ (۸) Hertslet : *Treaties concluded between Great Britain and Persia, etc.*، لندن ۱۸۹۱ء؛ (۹) عہد نامے کا تجزیہ در Greenfield : *Die Verfassung des pers. Staates*، برلن ۱۹۰۴ء؛ (۱۰) K. Vollers : *Das Orientalische Münzkabinett der Universität Jena im Jahre 1906*، ڈرسلن ۱۹۰۶ء، ص ۷۔

(V. MINORSKY منورسکی)

تُرکمنیہ : (یا ترکمنستان) یہ ملک توران کے نشیبی خطے کے جنوبی حصے میں واقع ہے۔ موجودہ ترکمنی سوویتی اشتراکی جمہوریت (Turkmanian Soviet Socialist Republic) کی آئینی تشکیل ۲۷ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو ہوئی۔

ترکمنیہ ۵۲ اور ۶۷ درجے طول بلد (مشرق) اور ۳۵ اور ۴۳ درجے عرض بلد (شمالی) کے درمیانی علاقے میں واقع ہے اور اس کے حدود اربعہ یہ ہیں : مغرب میں بحیرۂ خزر (کیسپین)، شمال میں اُوست یورت Ust-yurt، جنوب میں دریاے اَتْرَک کا صحراے زیریں، کُوپِت داغ اور پیروپامیسس Paropamisus کی باہر نکلی ہوئی شاخیں اور مشرق میں وادی آمو دریا۔ اس کی سیاسی حدود، جنوب میں ایران اور افغانستان سے، شمال مغرب میں قازاقستان کی اور شمال اور مشرق میں ازبکستان کی سوویتی جمہوریتوں سے ملتی ہیں۔ ترکمنیہ، جس کا رقبہ ۱,۸۷,۰۰۰ مربع میل ہے، سوویتی وسط ایشیا کی جمہوریتوں میں (باستثناے قازاقستان) سب سے بڑی جمہوریت ہے۔ ۱۹۳۹ء میں اس کی آبادی ۱۲,۵۴,۰۰۰ تھی، جس میں تقریباً ۱۸ فیصدی روسی اور ۵۹ فیصدی ترکمن شامل تھے۔ یہ آبادی متواتر بڑھتی نظر آ رہی ہے۔ اس علاقے کا ۷۰ فیصدی حصہ ریگستان قراقوم اور ۲۰ فیصدی دیگر صحرائی علاقے پر مشتمل ہے، آبادی کے بڑے بڑے مرکز وہ واحات (oases) ہیں جو ریلوے لائن کے قرب و جوار میں واقع ہیں اور خصوصاً وہ جو کوپت داغ کے دامن کی پہاڑیوں میں مرغاب کے ڈیلٹا اور وادی آمو دریا کے وسطی اور زیریں حصوں میں واقع ہیں۔

کاشتکاری بیشتر علمی طریق سے کی جاتی ہے اور زمینوں پر پوری پوری توجہ، محنت اور سرمایہ صرف کیا جاتا ہے (intensive agriculture)۔ یہ کاشتکاری مصنوعی ذرائع آبپاشی پر منحصر ہے، مگر جنوبی حصے کی پہاڑی وادیوں میں، جہاں قدرتی ذرائع سے آنے والا پانی استعمال کیا جاتا ہے، کاشتکاری وسیع اور کم خرچ (extensive) قسم کی ہوتی ہے۔ یہاں کی بڑی فصل تو کپاس ہے، مگر گیہوں، لُوسَرن اور انگور بھی اہم فصلوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اونٹ، گدھے اور بکریاں صحرائی چراگاہوں میں پالی جاتی ہیں، مگر دام پروری کی بدرجہا زیادہ اہم شاخ قراقولی بھیڑوں کی پرورش ہے، جو بیشتر ملک

کے نصف مشرق حصے میں کی جاتی ہے - بھیڑوں سے صادرات ملک کی اہم مدّ، یعنی کھالیں، حاصل ہوتی ہیں، ان صادرات میں، جو ترکمنیه سے اتحاد سوویتی (سوویٹ یونین) کے دوسرے علاقوں کو بھیجی جاتی ہیں، اضافہ کرنے والی دو اور مدّیں بھی ہیں : ریشم کے کیڑوں کی پرورش اور دریاے خزر میں ماہی گیری؛ ان سے تجارت کو مزید فروغ حاصل ہوتا ہے .

پہلے پنج ساله منصوبے سے قبل، صنعتی ترقی صرف مختصر پیمانوں کی صنعتوں، روئی اوٹنے اور زمین سے مشین کے ذریعے تیل برآمد کرنے تک محدود تھی - ان کے علاوہ خوراک اور تعمیراتی سامان کے متعلق بھی مقامی ضرورتیں پوری کی جاتی تھیں - ان صنعتوں کی ابتداء روسی حکومت ہی کے زمانے میں ہوئی تھی، مگر یه سب کی سب معمولی پیمانے کی تھیں - ۱۹۲۸ء سے صنعتوں نے بہت تیزی کے ساتھ ترقی کی، چنانچه آج کل قیمت کے لحاظ سے صنعتی پیداوار زراعتی پیداوار سے بہت بڑھ گئی ہے - ترکمنیه میں فلزّات بکثرت پائی جاتی ہیں اور تیل کی پیداوار کی توسیع کے ساتھ ساتھ کوئله، لگنائٹ (چوب‌نما پتھر کا کوئله)، رانگ، تانبا، پارہ، گندھک، کئی طرح کے عمارتی سامان اور کئی دیگر دھاتیں نکالی اور کام میں لائی جا رہی ہیں - ہلکی صنعتوں میں توسیع کی گئی ہے اور نئی نئی صنعتیں قائم کر دی گئی ہیں - قالین‌سازی کی قدیم، روایتی دستکاری اب تک قائم ہے .

اس علاقے پر گذشته زمانے میں گو پارتانی (Parthian) اور خوارزمی شہنشاہیت کا دور دورہ رہا ہے، لیکن روسی تسلط سے پہلے ترکمنوں نے اپنی متحده اور مستحکم حکومت کبھی قائم نہیں کی تھی - ۱۹۱۷ء میں بلشویکی انقلاب ترکمنیه تک پہنچ گیا اور ۱۹۱۸ء میں سابقه صوبۂ ماوراے خزر داخلی استقلال رکھنے والی سوویتی اشتراکی جمہوریت کا ترکمنی صوبه بن گیا - یه جمہوریت R.S.F.S.R. (روسی سوویتی فیڈریٹڈ [وفاق] سوشلسٹ ری پبلک [جمہوریت]) میں شامل تھی - ۱۹۱۸ء میں عشق آباد میں ایک انقلاب شکن (counter-revolutionary) "ماوراے خزر حکومت" قائم ہوئی تھی، لیکن فروری ۱۹۲۰ء میں اس حکومت کا خاتمه کر دیا گیا اور اس کی جگه وہاں پھر سے سوویتی حکومت قائم کی گئی - ۱۹۲۴ء میں وہ علاقه جو پہلے صوبۂ ماوراے خزر میں شامل تھا اور بخارا و خوارزم کی عوامی سوویتی جمہوریتوں کے وہ حصے جن میں ترکمن قوموں کی اکثریت تھی، ان سب کو ملا کر ترکمنی سوویتی اشتراکی جمہوریت قائم کر دی گئی اور ۱۳ مئی ۱۹۲۵ء کو اس کا شمار ان جمہوریتوں (Constituent republics) میں ہو گیا جن سے یو- ایس- ایس- آر- U.S.S.R. کی تشکیل ہوتی ہے اور اس طرح ترکمن جمہوریت یو- ایس- ایس- آر- کے ۹۳۰۲ فیصدی ترکمن باشندوں پر مشتمل ہو گئی .

اس وقت سے اب تک یہاں اہم ترین تبدیلیاں یه ہوئیں : زمین اور پانی کے جمله حقوقِ ملکیت و استعمال، جو اس وقت لوگوں کو حاصل تھے، منسوخ کیے گئے، زمین اور پانی کے کل ذرائع قومی ملکیت قرار دیے گئے (۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ء) - اس کے بعد زراعت میں اشتراکی اصول رائج کیے گئے اور مشینوں کا زیادہ استعمال ہونے لگا - کامل خانه‌بدوشانه زندگی مفقود ہو گئی، صنعتی ترقی اور نوشت و خواند کی اشاعت ہوئی اور عوام کی تعمیم کے لیے ایک جامع نظام تعلیم کی بنیاد ڈالی گئی - عشق آباد میں، جو علاقے کا صدر مقام ہے، ۱۹۵۰ء میں ایک جامعه کا افتتاح ہوا اور ۱۹۵۱ء میں U.S.S.R. کی اکادمی علوم کی.

ترکمنی شاخ کی تشکیل نو عمل میں آئی، جس کا نام ترکمنیہ کی انجمن علوم (ترکمنین اکیڈیمی آو سائنسز) رکھا گیا۔

مآخذ: (ان میں وہ کتابیں شامل نہیں جو پورے وسط ایشیا کے بارے میں ھیں) (و) عمومی کتابیں: (۱) *Pyatnadisat' let Turkmenskoi SSR Statistich. sbornik*، عشق آباد ۱۹۳۹ء؛ (۲) *Materialī po istorii turkmen i Turkmenii*، جلد ۱ و ۲، ماسکو۔ لینن گراڈ ۱۹۳۸ - ۱۹۳۹ء؛ (۳) Karpov, G., Shkol-nikov, E.: *Turkmenskaya SSR*، ماسکو ۱۹۵۰ء؛ (۴) Saakyan, A. A.: *25 let Turkmenskoi Sov. Sots. Respubliki*، عشق آباد ۱۹۵۰ء؛ (۵) Čerdantsev, G. N. و Zhmuida, V. B.: *Turkmenskaya SSR...*، *Bol'sh. Sov. Ents.* جلد ۵۵ (مع مقالۂ ملحقہ در مجلۂ راجع بہ یو۔ ایس۔ ایس۔ آر۔)، طبع اول؛ (۶) Freikin, Z. G.: *Turkmenskaya SSR*، ماسکو ۱۹۵۴ء؛ (۷) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، ۱۹۵۵ء، جلد ۲۲، بذیل Turkmen Republic؛

(ب) سلسلہ وار کتابیں جن کے محتویات بیشتر ترکمنیہ سے متعلق ھیں: (۸) *Turkmenovedenie*، ۱۹۲۸ - ۱۹۳۱ء؛ (۹) *Turkmeniya*، شمارہ ۱ تا ۳، لینن گراڈ ۱۹۲۹ء؛ (۱۰) *Problemī Turkmenii*، ماسکو۔ لینن گراڈ ۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء؛ (۱۱) *Materialī Komissii ekspedits. i Issledov., ser. Turkmenskaya*؛ (۱۲) *Izvestiya Turkmenskogo filiala.... AN SSSR*؛ (۱۳) Trudi Turkestanskogo *statistiko-ekonom. obščestva* عدد ۱، تاشکنت ۱۹۱۸ء؛

(ج) زراعت اور صنعت پر کتابیں: (۱۴) Teletov, A. S.: *Poleznīe iskopaemie Turk-menskoi SSR*، عشق آباد ۱۹۲۸ء؛ (۱۵) Gubkin, I. M.: *Iskopaemīe energoresursī i drugie Poleznīe iskopaemīe Turkmenii*، لینن گراڈ ۱۹۳۳ء؛ (۱۶) *Sīrevīe resursī Turkmenii i ikh promīshlennoe ispol'zovanie*، عشق آباد ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) Nikitin, V.V.: *Bogarnoe zemledelie Turkmenii*، عشق آباد ۱۹۳۶ء؛ (۱۸) *Kolkhoznoe zhivotnovodstvo Turkmenistana*، عشق آباد ۱۹۵۰ء؛ (۱۹) *Sel'skoe Khozyaistvo Turkmenskoi SSR za 25 let*، عشق آباد ۱۹۵۰ء۔

(آڈرے جے۔ احمد AUDREY J. AHMAD)

ترکیب بند: کلام منظوم کی ایک قسم ھے، جس میں پانچ سے گیارہ اشعار تک کے بند ھوتے ھیں۔ ھر بند میں غزل کی طرح مستقل قافیہ ھوتا ھے، یعنی ھر بند کے پہلے دو مصرعے اور بعد کے شعروں کا ھر دوسرا مصرعہ ھم قافیہ ھوتے ھیں، لیکن ھر بند کا قافیہ دوسرے بند سے مختلف ھوتا ھے اور پورے ترکیب بند کا ایک ھی بحر میں ھونا ضروری ھے۔ ھر بند کے آخر میں ٹیپ کا شعر ھوتا ھے جس کا وزن تو وھی ھوتا ھے جس میں باقی نظم ھو، لیکن اس کا قافیہ جداگانہ ھوتا ھے اور اس شعر کے دونوں مصرعے ھم قافیہ ھوتے ھیں۔ جب ٹیپ کا ایک ھی شعر ھر بند کے آخر میں دھرایا جائے تو ایسی نظم کو 'ترجیع بند' کہتے ھیں، لیکن عروض کی قدیم کتابوں میں اس شکل کے ھر کلام منظوم کو ترجیع بند ھی لکھا ھے، خواہ ٹیپ کی تکرار ھو، یا نہ ھو، یعنی بند کے آخر میں ٹیپ وھی ھو یا ھر بند کے بعد مختلف ھو۔

مآخذ: (۱) شمس الدین محمد بن قیس الرازی: المُعْجَم فی مَعاییرِ اَشْعار العَجَم، طبع مرزا محمد و ای۔ جی۔ براؤن، از نشریات وقفۂ گِب؛ (۲) نصیر الدین الطوسی: مِعیار الاشعار، طبع مفتی محمد سعد اللہ مرادآبادی، سنگی طباعت، لکھنؤ ۱۲۸۲ھ؛ (۳) گارساں دِ تاسی: *Rhétorique et prosodie des langues de l' Orient Musulman*، پیرس ۱۸۷۳ء؛

طبع ثانی.

(T. W. HAIG ہیگ)

تِرْمِذ: آمو دریا [رَکْ بآن] کے شمالی کنارے پر دریاے سرخان کے دھانے کے قریب ایک شہر ہے۔ سمعانی، جو اس جگہ بارہ روز تک رہا، اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ خود شہر میں اس کا تلفظ ''تَرْمِیذ'' [کذا] ہے (G.M.S.، شمارہ ۲۰، ورق ۱۰۵ ب) [مگر وہاں ہے : ''المتداول علی لسان تلک البلدة (ابن الأثیر : اللباب فی معرفة الانساب (نسخۂ دانش گاہ پنجاب، ورق ۷۳ الف) و یاقوت : معجم) : المدینة بجای البلدة) فتح التاء (اللباب، نسخۂ مذکورہ و یاقوت : بفتح التاء و کسر المیم)، لہذا سمعانی میں ''تَرْمِذ'' کا گمان ہوتا ہے] اور اس کی توثیق چینی تلفظ تا ۔ می (مثلاً Hiouen Thsang : *Mémoires sur les contrées occidentales*، ۱ : ۲۵) سے بھی ہوتی ہے۔ ۱۸۸۹ء میں روسی افسروں نے اس کا تلفظ تِرمِذ یا تَرْمِیذ سنا (*Sbornik materialov po Azii*، ۲۵ : ۳۹۲، ۳۹۹)۔ سرکاری طور پر اس شہر کا نام اب تِرمِذ Termez ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ترمذ میں سکندر اعظم نہیں پہنچا اور نہ قدماء نے اس کا ذکر کیا ہے، اگرچہ بعد کے زمانے میں اس کی بنیاد سکندر سے منسوب کی گئی۔ بقول حافظ ابرو [رَکْ بآن] (متن، طبع بارٹولڈ، در المظفریہ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۲ء، ص ۲۰) نہ صرف ترمذ بلکہ بُرداغوی بھی، جو [آمو] دریا ہی کے کنارے واقع ہے اور ترمذ سے زیادہ دور نہیں، سکندر ہی نے تعمیر کرایا تھا۔ کہتے ہیں کہ بُرداغوی ایک یونانی لفظ ہے، بمعنی ''خان'' (مہمان خانہ) (؟ یونانی πανδοχεῖον).

اسلامی فتوحات کے زمانے میں ترمذ میں بدھ مذہب کا دور دورہ تھا۔ اس میں بارہ صومعے (monastries) اور ایک ہزار بھکشو موجود تھے (Hiouen-Thsang : تذاکیر مذکور)۔ اس وقت ترمذ ایک بہت بڑے حکمران کے ماتحت تھا جس کا لقب ترمذ شاہ تھا (طبری، ۲ : ۱۱۴۷؛ مکتبۂ جغرافیۂ عربیہ *B. G. A.*، ۶ (ابن خُرداذبہ) : ۳۹)۔ دریا کے کنارے ایک مستحکم قلعہ تھا (طبری، ۲ : ۱۱۴۷)۔ ۷۰ھ/ ۶۸۹ء-۶۹۰ء میں ترمذ کو موسیٰ بن عبداللہ بن خازم نے فتح کیا، جس نے حکومتِ اسلامیہ سے بغاوت کر کے اس مقام پر پندرہ سال تک خودسرانہ حکومت کی (قب بلاذری، ص ۴۱۷ ببعد؛ طبری، ۲ : ۱۱۴۵ و ببعد)۔ کہیں ۸۵ھ/ ۷۰۴ء کے اواخر میں عثمان بن مسعود نے علاقے کے گورنر المفضّل بن المہلّب کے حکم سے یہ شہر فتح کر کے حکومت کے حوالے کیا۔ اس لڑائی میں اور بعد کے محاصروں اور پل بنانے کے سلسلے میں جزیرۂ ترمذ کو، جسے عربوں کے عہد میں جزیرۂ عثمان کہتے تھے، بہت اہمیت حاصل تھی؛ عہد اوزبک میں اس ٹاپو کو اورته-آرال یا اورته-آرالی (''درمیانی جزیرہ'') کہا کرتے تھے (J. Senkowski : *Supplément à l' histoire générale des Huns* etc.، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۲۴ء، متن، ص ۲۰ اور وہ اقتباسات جو بارٹولڈ نے مخطوطات سے لے کر *K istorii oroshеniya Turkestana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء، میں درج کیے ہیں)۔ ذوالکفل نبی[۲] (مکتبۂ جغرافیۂ عربیہ *B. G. A.*، ۳ [مقدسی] : ۲۹۱) سے توسّل کی رسوم، جو چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی میں کالف میں جاری تھیں، یہاں منتقل ہو گئیں۔ اس توسّل کی وجہ سے اس جزیرے کو اب آرال پیغمبر (یعنی پیغمبر کا جزیرہ) کہتے ہیں۔

چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی میلادی میں یہاں کے جغرافیائی حالات کے لیے قب بالخصوص مکتبۂ جغرافیۂ عربیہ *B. G. A.*، ۱ [اصطخری] :

۲۹۸ اور ۳ [مقدسی] : ۲۹۱ - ترمذ آمو دریا پر ایک اہم بندرگاہ تھی - یہاں کشتیاں بھی بنا کرتی تھیں اور باہر بھیجی جاتی تھیں (مکتبۃ جغرافیۃ عربیہ B. G. A.، ۳ [مقدسی] : ۳۲۵، ص ۷) - بلخ کی طرح ترمذ کا صابون بھی مشہور تھا (کتاب مذکور، ص ۳۲۴) - ترمذ کے دو باشندوں نے اسلامی ادبیات میں بڑی شہرت حاصل کی، یعنی مشہور مجموعۂ احادیث کے جامع ابو عیسی محمد بن عیسی الترمذی [رک بہ الترمذی] (م ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء) اور محدث اور صوفی ابوعبداللہ محمد بن علی [الحکیم] الترمذی [رک بان] (م ۲۵۵ھ / ۸۶۹ء) [براکلمان تکملہ : ۱ : ۳۵۶ میں یہ سنہ بحوالۂ سفینۃ الاولیاء مگر ۲۸۵ھ بحوالۂ ماسنیون دیا ہے - ادارہ]؛ قب براکلمان : G.A.L.، ۱ : ۱۹۹ [قب براکلمان : تکملہ، ص ۳۵۵] - ابو عبداللہ محمد بن علی معروف بالحکیم کا مقبرہ، جو غالباً نویں صدی ہجری / پندرھویں میلادی میں تعمیر ہوا، ترمذ کے آثار مخروبہ کی نفیس ترین عمارت ہے اور اس کا شمار وسط ایشیا کی خوبصورت ترین عمارتوں میں ہے (تصویر مثلاً Izv. Geogr. Obshč، جلد ۴۴، ۱۹۰۸ء: ص ۲۰۶ پر، جہاں کتبوں کا روسی ترجمہ بھی دیا ہے اور بارتولڈ : Islam، مطبوعۂ سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۸ء میں، ص ۵۷ پر) - ان کتبوں سے ابو عبداللہ محمد بن علی [الحکیم] کے متعلق ایک حد تک وہی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو تذکرۃ الاولیا، (Pers. Hist. Texts، ۵ : ۹۳) مصنفۂ [شیخ] فریدالدین عطار [رک بان] اور نفحات الأنس [طبع کلکتہ، ص ۱۳۱] مصنفۂ جامی [رک بان] میں مذکور ہیں - علاوہ ازیں ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ آپ بھی بعض انھیں شیوخ کے شاگرد تھے جن کے البخاری تھے، لیکن سمعانی (طبع وقفیۂ گب، شمارہ ۲۰ : ۱۰۶ الف) نے یہی بات محمد بن عیسی ترمذی کی نسبت کہی ہے [نیز دیکھیے دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ترجمۃ الترمذی ابو عیسی محمد بن عیسی، ص ۲۲۹، ح ۲].

بعد کے زمانے میں ترمذ کی سیاسی تاریخ خراسان اور ماوراء النہر کی سیاسی تاریخ کے ساتھ مشترک رہی؛ کبھی زیادہ اہمیت دریاے جیحون کی سرحد کو حاصل ہوئی (اور یہ صورت آج بھی ہے) اور کبھی بلخ سے اس کا اتصال اس کے لیے زیادہ اہم رہا - محمود اور اس کے متصل بعد کے جانشینوں کے عہد میں ترمذ بلخ کے ان توابع کی طرح، جو دریاے جیحون کے شمال میں واقع تھے، سلطنت غزنویہ [رک بان] میں شامل رہا - سمرقند کے نزدیک دشت قطوان کی لڑائی (۵ صفر ۵۳۶ھ / ۹ ستمبر ۱۱۳۱ء) کا نتیجہ یہ ہوا کہ ماوراء النہر کی حکومت قرہ ختاییوں [رک بان] کی طرف منتقل ہو گئی، مگر ترمذ سلجوقیوں ہی کے قبضے میں رہا - اس کا ثبوت یہ ہے کہ سلطان سنجر [رک بان] نے ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء میں یہاں آ کر پناہ لی - بعد میں قرہ ختای اس پر قابض ہو گئے، پھر عمادالدین عمر نے، جو ملوک غوریہ کی طرف سے بلخ کا حاکم تھا، ذوالقعدہ ۶۰۱ھ / جون - جولائی ۱۲۰۵ء میں اسے فتح کر لیا (ابن الأثیر، ۱۲ : ۱۳۵) - عمادالدین کا بیٹا بہرام شاہ (بہ نام نسوی، طبع ہوداس Houdas، ص ۳۹، میں آیا ہے) ترمذ کا حاکم مقرر ہوا - اس سے اگلے ہی سال خوارزم شاہ محمد نے، جو اس وقت قرہ ختاییوں کا حلیف تھا، اسے فتح کر کے قرہ ختاییوں کے حوالے کر دیا - ابن الاثیر (۱۲ : ۱۵۲ ببعد) نے لکھا ہے کہ اس خبر سے تمام اسلامی دنیا میں خوارزم شاہ کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی - بقول جوینی (طبع وقفیۂ گب، ۱۶/۲ : ص ۹۸) والی ترمذ نے [اپنے باپ کی توبیخ و تحذیر پر] عثمان خان،

والی سمرقند، کو شہر کا قبضہ دے دیا۔ میر۔ خواند (Hist. des sultans du Khorezm، طبع Defrémery، پیرس ۱۸۴۲ء، ص ۱۵ ببعد) نے خان کی جگہ خوارزم شاہ لکھا ہے۔ سلطنت قرہ ختای کے زوال کے بعد ترمذ خوارزم شاہ کی سلطنت میں شامل ہو گیا۔ ۱۲۲۰ء کے موسم خزان میں مغولوں نے اسے فتح کر کے کاملاً تباہ و برباد کر دیا۔ جوینی نے اس فتح کے ذکر میں (طبع وقفیۂ گب، شمارہ ۱۶/۱ : ۱۰۲) لکھا ہے کہ شہر کی فصیل کا آدھا حصہ دریا کے بیچوں بیچ تعمیر ہوا تھا۔

اس سے چند سال پہلے سادات ترمذ کا ذکر پہلی دفعہ آتا ہے جن کی اہمیت پر حملۂ مغول کا بھی کچھ اثر نہ ہوا۔ جب خوارزم شاہ محمد اور خلیفہ ناصر میں کشیدگی پیدا ہو گئی تو اس نے ائمۂ مملکت کے فتویٰ کا اعلان کیا کہ عباسی خلافت کے صحیح حقدار نہیں، غاصب ہیں اور اصل مستحق سادات حسینی ہیں؛ چنانچہ علاءالملک ترمذی کو، جو سادات بزرگ میں سے تھے، خلیفہ مقرر کیا گیا (طبع وقفیۂ گب، ۱۶/۲ : ۹۷ و ۱۲۲)۔ اس تقرر کا کوئی مزید نتیجہ نہ نکلا۔ ہمیں اس مدعی خلافت کے حالات زندگی اور اس کے انجام کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ حمداللہ قزوینی کی تاریخ گزیدہ (طبع وقفیۂ گب، ۱۴/۱ : ۳۹۶) میں اس کا نام سید عمادالدین ترمذی لکھا ہے۔

اگلی صدی میں ابن بطوطہ [رک بآن] (طبع Defrémery اور Sanguinetti، ۳ : ۳۸) چغتائی [رک بآن] مملکتوں کے واقعات قلمبند کرتا ہے۔ اس نے علاءالملک خداوند زادہ، صاحب ترمذ، کا ذکر کیا ہے جو حسینی النسب تھا اور لکھا ہے کہ وہ خلیل [بن سلطان یساور] کے پاس چار ہزار مسلمان ہمراہ لے کر جا پہنچا اور خان نے اسے اپنا وزیر مقرر کر لیا۔ اس کے گھرانے کے آدمی اس زمانے کے بعد بھی خداوند زادے ہی کہلاتے رہے (ظفر نامہ، طبع [کلکتہ]، ۱ : ۲۱۰ و دیگر مواضع کثیرہ اور بابر نامہ، نسخۂ عکسی، طبع بیورج Beveridge [ورق ۲۷ و ۲۸] میں اس کمے کو باختصار خانزادہ یا خوان زادہ لکھا ہے۔ پورا نام ظفر نامہ کے قدیم ترین نسخوں میں پایا جاتا ہے، جو تیمور کے عہد میں مرتب ہوئے تھے [Teksti po Istorii Sredney azii، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۵ء، ص ۱۳۱ اور ۱۹۹]۔ ظفر نامہ میں "خان زادہ" ابوالمعالی اور اس کے بھائی علی اکبر کا ذکر کئی مرتبہ آیا ہے۔ ۱۳۷۱ء میں ابوالمعالی کو تیمور (ظفر نامہ، ۱ : ۲۳۱) کے خلاف "عصیان و غدر اندیشی" کی ایک سازش میں حصہ لینے کی پاداش میں جلاوطن کر دیا گیا، لیکن یہ جلاوطنی زیادہ طویل نہ تھی، کیونکہ اس کے اگلے ہی سال ہم اسے تیمور کی ایک مہم میں حصار خوارزم (ظفر نامہ، ۱ : ۲۳۱) کے پاس جنگ کرتے ہوئے پاتے ہیں۔ اس کے بعد بھی ایک خان زادہ علاءالملک کا ذکر آتا ہے۔ ہندوستان کی مہم سے واپس آنے کے بعد ۱۳۹۹ء میں اس نے تیمور کو دعوت دی اور اس طرح مغرب کی مہم سے ۱۴۰۴ء میں واپس آنے کے بعد تیمور نے اس کے مکان پر قیام کیا (کتاب مذکور، ۲ : ۱۹۰ و ۵۹۳)۔ [خانزادہ تاج الدین کو، جو سادات ترمذ میں سے تھا، ۸۲۵ھ میں شاہ رخ وغیرہ کے ایلچیوں نے اتا صوفی (قریب بہ قاسل) میں مقیم پایا، اس نے وہاں لنگر بنایا تھا اور اس کے خسر امیر فخرالدین نے مسجد، مطلع، ص ۳۸۱]۔ ۱۴۸۷ء میں احمد میرزا نے ان سادات کے گھرانے میں [خانزادہ بیگم سے] شادی کی (بابر نامہ، ورق [۲۰ ب])۔

ابن بطوطہ کے وقت میں، جب بلخ ابھی کھنڈر ہی کی صورت میں تھا، ترمذ کی حالت مغول کی تباہ کاری کے بعد سنبھل چکی تھی؛ شہر اپنی پہلی جگہ کے بجائے دریا سے کوئی دو عربی میل دور دوبارہ آباد ہوا ۔ یہ ایک عمدہ اور بڑا شہر تھا اور باشندے خوش حال تھے (ابن بطوطہ، طبع Defrémery و Sanguinetti، ۳ : ۵۹ ببعد) ۔ اس شہر کے کھنڈروں میں وہ مقبرہ بھی ہے جس کا حال سمنوف A. A. Semenov (*Protokoli Turk. Kruzhka*، *Lyub. Arkh.* ، ۱۹ : ۳ ببعد مع تصاویر) نے دیا ہے اور سیدوں کے ان مقبروں کے کوائف بھی بیان کیے ہیں جنھیں آج کل "سلطان سدّت" (غالباً بجائے "سلطان سادات") کہتے ہیں ۔ سادات کی اولاد اب ترمذ کے قریب ایک گاؤں میں آباد ہے، جس کا نام صالح آباد ہے (آخری مردم شماری کے مطابق باشندوں کی تعداد ۴۲۷ ہے) ۔ سمنوف نے ان سے ان کے خاندان کا ایک قلمی شجرۂ نسب اور ان کے خاندان کی تاریخ حاصل کی، جو ۴ ذوالحجۃ، ۱۰۴۶ھ / ۲۹ اپریل ۱۹۳۷ء تک کے واقعات پر ختم ہوتی ہے ۔ اس قلمی نسخے کے مطابق سید حسن الامیر بن امیر حسین ۲۳۵ھ / ۸۴۹-۸۵۰ء میں سمرقند آئے اور وہاں سے بلخ اور ترمذ ۲۴۶ھ / ۸۶۰-۸۶۱ء میں گئے ۔ سید حسن کے جو تعلقات سامانی بادشاہوں سے تھے، کتاب میں ان کا بھی کچھ ذکر ہے اور اس سلسلے میں بعض ایسے واقعات بھی مذکور ہیں جو باعتبار زمانہ غلط ہیں ۔ باقی رہا شجرہ، سو اس میں صرف نام ہی نام ہیں (اس شجرے میں "سلطان سادات" ایک خاتون کا نام ہے) اور واقعات یا تاریخی حقائق کا کچھ ذکر نہیں ۔

ظفرنامہ (۱ : ۵۷) میں ترمذ کے ساتھ "ترمذِ کہنہ" کا ذکر بھی آتا ہے ۔ ادبی تصانیف میں، بشمول اس مخطوطے کے جس کا اوپر ذکر ہوا، اور سکوں میں، اکثر مغول کے حملے کے بعد ترمذ کو "مدینۃ الرجال" (یعنی مردوں کا شہر) کے نام سے یاد کیا گیا ہے ۔ تیمور کی موت کے بعد تھوڑی مدت کے لیے دریائے جیحون کی سرحد نے پھر اہمیت حاصل کی ۔ خلیل سلطان، جس نے سمرقند پر قبضہ کر لیا، صرف دریائے آمو کے شمال کا علاقہ اپنے قبضے میں رکھ سکا ۔ جن دنوں شاہ رخ [رَكَ بآن] اور خلیل کے درمیان جنگ کی تیاریاں ہو رہی تھیں، خلیل سلطان نے ۸۱۰ھ / ۱۴۰۷ء میں ترمذِ کہنہ اور شاہ رخ نے قلعۂ ہندوانِ بلخ کو ازسر نو تعمیر کرایا (ابن عرب شاہ، طبع مصر، ص ۲۰۵ ببعد [= طبع لائیڈن ۱۶۳۶ء، ص "شمز" (۳۷۷) ببعد و مطلع سعدین، طبع لاہور، ۱ : ۱۰۳] ۔ غالباً محمد بن علی الترمذی کا روضہ اسی زمانے کی یادگار ہے ۔

دسویں / سولھویں صدی سے ترمذ اور اس کے ساتھ بلخ بھی اکثر اوزبکوں کی حکومت میں شامل رہا ۔ بلخ کی لڑائی میں جو اوزبکوں اور ہندوستان کے شہزادے (بعد ازآں شہنشاہ) اورنگ زیب [رَكَ بآن] کے درمیان ۱۶۴۶-۱۶۴۷ء میں ہوئی، ترمذ پر ہندوستانی فوجوں نے سعادت خان کے زیرِ قیادت قبضہ کر لیا (Elliot-Dowson : *Hist. of India*، ۷ : ۹۷؛ نیز بارٹولڈ، در *Bulletin de l' Acad.* وغیرہ، ۱۹۲۱ء، ص ۲۰۴) ۔

اٹھارھویں صدی کے ابتدائی سالوں میں ترمذ قُنغرات خاندان کے رکن شیر علی کے قبضے میں تھا، جو شہر شیر آباد کا بانی تھا (*Z. D. M. G.*، ۳۸ : ۲۷۶) ۔ اس زمانے میں ترمذ کے 'قلعۂ کلاں' اور قلعۂ قریہ (؟) میں، جہاں (ترمذ کے ؟) بیشتر باشندے رہتے تھے، امتیاز پیدا ہوا ۔ زمانۂ مابعد کے فتنہ و فساد کی وجہ سے دوسرے شہروں

کی طرح ترمذ بھی پوری طرح برباد ہو گیا۔ ۱۸۰۷ء میں محمد رحیم خان نے اس شہر کو دوبارہ تعمیر کرایا (بارتولڈ : *K istorii orosheniya Turkestana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۳۷)۔ اس کے بعد یہ شہر پھر ایک دفعہ برباد ہوا .

انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں ترمذ کہنہ کے کھنڈروں کے نزدیک سوائے پتہ[کذا] حصار ایک حقیر سے گاؤں (آبادی ۱۲۰۷) اور صالح آباد (قب مذکورۂ بالا) کے کوئی چیز باقی نہ تھی۔ پتہ [کذا] حصار کو زیادہ اہمیت اس وقت حاصل ہوئی جب اسے آمو دریا پر چلنے والے روسی دخانی جہازوں کے سفر کا نقطۂ آغاز بنا دیا گیا۔ ۱۸۹۳ء میں روسی قلعہ ترمذ کے کھنڈروں سے کوئی پانچ میل پر تعمیر ہوا اور آہستہ آہستہ یہ ایک شہر بن گیا، لیکن اس میں اکثر آبادی مردوں کی تھی (آخری مردم شماری کے مطابق ۸۰۵۲ مرد اور ۲۰۶۹ عورتیں) - ۱۹۱۶ء میں بخارا — قرشی — ترمذ ریلوے کا افتتاح ہوا ؛ انقلاب کے زمانے میں اس ریلوے کو برباد کر دیا گیا، لیکن وہ اب پھر تعمیر ہو گئی ہے۔ ماسکو کے موزۂ ثقافتِ مشرق کی طرف سے جو کھدائی کا کام یہاں ہوا، اس سے اہم نتائج برآمد ہوے ہیں، چنانچہ دوسری چیزوں کے علاوہ بدھ مت کے دور کی چیزیں بھی دستیاب ہوئی ہیں .

[''مردانِ عالی ہمّت صاحب ثروت'' خصوصاً شعراء کے لیے، جو خاکِ ترمذ سے اٹھے، دیکھیے رازی : ہفت اقلیم، بذیل ترمذ، نسخۂ دانش گاہ پنجاب، مجموعۂ شیرانی، شمارہ ۳۰۲۸ اور زین العابدین : بستان السیاحۃ، تصنیف ۱۲۴۸ھ، طبع دوم، ص ۱۸۹].

مآخذ : متن کے حوالوں کے علاوہ (۱) لیسترینج *The Lands of the Eastern Caliphate* : G. Le Strange، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۴۴۰ ببعد ؛ (۲) بارتولڈ W. Barthold : *Turkestan*، از نشریات وقفیۂ گب، سلسلۂ جدید، ۵ : ۷۳ ببعد، اور اشاریہ ؛ --- کھدائی کے متعلق قب (۳) B. Denke : *Termez*، *Noviy vostok*، ۲۲ (۱۹۲۸ء) : ۲۰۸ ببعد ؛ (۴) *Kul'tura Vostoka*، عدد ۱ (۱۹۲۷ء) : ص ۹ ببعد ؛ عدد ۲ (۱۹۲۸ء) : ص ۳ ببعد .

(بارتولڈ W. BARTHOLD)

اَلتِّرْمِذی : ابو عبداللہ محمد بن علی بن حسین، المشہور بہ الحکیم (زیرک، دانا) — خراسان کے ایک سُنّی عالم دین، محدث، حنفی فقیہ اور صوفی، متوفی ۲۸۵ھ / ۸۹۸ء [قب براکلمان : تکملہ، ۱ : ۳۵۶] - آپ کی تقریباً تیس مصنّفات ابھی تک مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہیں - طرز تحریر قدرے اِطناب کی طرف مائل ہے، لیکن ان میں اَسناد مکمل طور پر درج ہیں - اپنی کتاب نوادرالاُصول اور خَتْمِ الولایۃ میں آپ نے بعض ادریہ (gnostic) مسائل کی تفسیر و توضیح مذہب اہل سنّہ کے مطابق، مگر متصوفانہ رنگ میں، کرنے کی کوشش کی ہے (یہ وہ مسائل ہیں جن میں غالی شیعوں نے بسط پیدا کی)، مثلاً نورِ محمدی کا ازل سے موجود ہونا، حقیقتِ آدمیت، ابجد کے اٹھائیس حروف کی قیمت، عِلمِ ملائکہ، ولایت کے معیار - انھوں نے ولایت کا مطالعہ، ان کے اپنے اقرار کے مطابق، سب سے پہلے 'ولایت' کے اصطلاحی نام کے ماتحت کیا (یہ اصطلاح آپ نے شیعوں سے مستعار لی) اور اس مبحث میں حضرت عیسیٰ [ؑ] کو شانِ خاص دی .

آپ نے عبادات کی مختلف صورتوں کی تشریح عقلی طریق سے کرنے کی کوشش ذیل کی تصنیفوں میں کی : عِلَلُ العبودیۃ (جس کی مذمت کی گئی)، شرح الصلوٰۃ اور الحج و اسرارہ - اپنی عجیب تصنیف کتاب الفروق میں آپ نے یہ بات ثابت کرنے

کی کوشش کی ہے کہ حقیقی مترادفات کا وجود نہیں (اس باب میں ان کی رائے نیم معتزلی ہے) ۔ وہ معاینۂ نفس پر مصر اور بہت بلند اخلاق کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ کتاب الاکیاس [و المغترین] میں وہ نفاق کی مختلف قسموں کی سخت مذمت کرتے ہیں اور اپنے زمانے کے فقہاء کے 'حِیَل' کی بڑے زور و شور سے تردید کرتے ہیں۔

تصوف کی تاریخ میں آپ ہی وہ شخص ہیں جنہوں نے طبقات صوفیہ پر سب سے پہلی کتاب لکھی، لیکن اس تصنیف کا پتا ہمیں صرف اقتباسات ہی کے ذریعے سے چلتا ہے۔

وہ ابن عربی کے صحیح پیشرو ہیں۔ تین صدی بعد [شیخ اکبر] نے ان کی مصنفات کا غور سے مطالعہ کیا اور انہیں اعجاب و استحسان کی نظر سے دیکھا۔

مآخذ: (۱) ھُجویری : کشف المحجوب، طبع ژُکوفسکی Shukovski، ۱۹۲۶ء، ص ۱۷۷ تا ۱۷۹ و ۲۶۵ ببعد؛ ترجمۂ نکلسن، ۱۹۱۱ء، ص ۱۴۱ تا ۱۴۲ و ۲۱۰ ببعد؛ [(۲) فریدالدین عطار : تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۲ : ۹۱ تا ۹۹]؛ (۳) جامی : نفحات الانس، طبع کلکتہ، ص ۱۲۱]؛ (۴) Amedroz : J.R.A.S.، ۱۹۱۲ء، ص ۵۸۳؛ (۵) L. Massignon : Essai sur la mystique musulmane....، ۱۹۲۲ء، ص ۲۵۶ تا ۲۶۳؛ (۶) وہی مصنف : Textes inédits....، ۱۹۲۹ء، ص ۳۳ تا ۳۹ و زیادات؛ [(۷) براکلمان، ۱ : ۱۶۳ و تکملہ، ۱ : ۳۵۵ ببعد، نیز دیکھیے مقالۂ ترمذ].

(L. MASSIGNON ماسینیون)

التِّرمذی : ابوعیسٰی محمد بن عیسٰی سَوْرۃ بن موسٰی السُّلمی [بجائے موسی بعض روایات میں سَورۃ کے والد کا نام شَدّاد ہے اور بعض میں السَّکَن ۔ مستفاد از حاشیۂ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ]؛ صحاح ستہ میں سے ایک صحیح کے مصنف ۔ کلمۂ ترمذی منسوب بہ ترمذ ہے ۔ یہ شہر آمو دریا کی بالائی گزرگاہ پر، بلخ سے ۶ فرسنگ کے فاصلے پر، واقع ہے (گرینچ سے تقریباً ۳۷ درجے عرض البلد شمالی اور ۶۷ درجے طول البلد مشرق پر؛ قب قزوینی : نزھۃ القلوب، طبع و ترجمۂ لیسٹرینج، از تشریات وقفیۂ گب، شمارہ ۲۳، بامداد اشاریہ، بذیل مادہ؛ لیسٹرینج : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۴۴۰ ببعد و نقشہ ۹، مقابل ص ۴۳۳) ۔ اسی جگہ ۲۷۹ھ / ۸۹۲ - ۸۹۳ء میں آپ کا وصال ہوا [میزان الاعتدال و شرح الشمائل لملّا علی القاری، مگر سمعانی نے فقط نیف و سبعین و مائتین دیا ہے] ۔ دوسرے مآخذ کے مطابق آپ ۲۷۵ھ / ۸۸۸ - ۸۸۹ء میں قریۂ بُوغ میں فوت ہوئے [بُوغ قرائے ترمذ میں سے تھا اور ترمذ سے چھے فرسخ کے فاصلے پر واقع تھا (سمعانی و یاقوت : معجم) ۔ اسی قریے سے ان کی نسبت بوغی مأخوذ ہے، یا تو وہ اس قریے سے تھے یا اپنی وفات تک اس میں سکونت پذیر رہے (سمعانی؛ قب یاقوت : معجم)]۔

آپ کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں ۔ کہتے ہیں کہ آپ مادر زاد نابینا تھے اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ اپنی زندگی کے بعد کے دَور میں نابینا ہوئے ۔ آپ نے خراسان، عراق اور حجاز میں احادیث جمع کرنے کے لیے طویل سفر کیے ۔ البخاری [رکتّ بآن] اور . . . . . . ابو داؤد السجستانی [رکتّ بآن] آپ کے اساتذہ میں سے تھے ۔

آپ کی دو تصانیف چھپ چکی ہیں : مجموعۂ احادیث (قاہرۃ ۱۲۹۲ھ)، دو جلدوں میں، طبع سنگی، میرٹھ ۱۲۸۳ھ ببعد) اور شمائل، جس میں آنحضرت[ص] کی ذاتِ مبارک اور آپ کی صفات کے متعلق احادیث جمع ہیں (طبع قاہرۃ ۱۳۰۹ھ، متن مع شرح از محمد بن قاسم جسوس

موسومہ الفوائد الجلیلۃ البہیۃ علی الشمائل المحمدیۃ، اور وہیں ۱۳۱۸ھ میں یہ کتاب دو شرحوں کے ساتھ دوبارہ طبع ہوئی، پہلی کا نام الوسائل از علی بن سلطان محمد القاری، دوسری کا مصنف عبدالرؤف المناوی ہے۔ دیگر طباعتوں اور شروح کے لیے دیکھیے براکلمان: *G. A. L.*، ۱: ۱۶۲؛ [تکملہ، ۱: ۲۶۸]۔ براکلمان محل مذکور میں چہل حدیث کے ایک مجموعے کا بھی ذکر کرتا ہے، مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ آپ ہی کا انتخاب ہے یا دوسرے لوگوں کا۔ عربی مآخذ میں دوسرے مختلف مضامین، مثلاً زہد، اسماء و کُنی، فقہ اور تاریخ پر تصانیف بھی آپ سے منسوب کی گئی ہیں، مگر ان میں سے بظاہر ایک بھی ہم تک نہیں پہنچی۔

آپ کا مجموعۂ احادیث، طبع قاہرۃ، الصحیح ہی کے نام سے موسوم ہے، مگر دوسرے مقامات پر اس کتاب کو جامع⁽¹⁾ کہا گیا ہے۔ یہ جامع اس لیے کہلائی (قب Goldziher: *Muhammadanische Stud.*، ۲: ۲۳۱، حاشیہ ۲) کہ اس میں فقہی احادیث کے علاوہ دوسرے مضامین کی حدیثیں بھی ہیں۔ اس کتاب کے ابواب پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً نصف کتاب مسائلِ علمِ کلام (قدر، قیامۃ، جنۃ، جہنم، ایمان، قرآن)، معتقدات شائعہ (فتن، رؤیہ)، عبادات (زہد، ثواب القرآن، دعوات)، ترتیب و آداب (استئذان، ادب) اور سِیَرِ صحابہ (مناقب) سے تعلق رکھتی ہے۔

اس تصنیف میں بخاری اور مسلم کے مقابلے میں احادیث بہت کم ہیں، مگر تکرار بھی ان سے کم ہے۔ اس میں دو باب البتہ خاص طور پر وسیع اور مفصل ہیں، یعنی 'مناقب' اور 'تفسیر القرآن'؛ یہ ابواب باقی تین سنن میں مفقود ہیں (سنن کا اطلاق کبھی کبھی احادیث نبویہ کے ان چار مجموعوں پر ہوتا ہے جو ابو داؤد، الترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے ترتیب دیے)۔ جامعِ ترمذی میں گو ایسی احادیث جو حضرت علیؓ کے حق میں ہیں، شاذ نہیں، تاہم ان احادیث کی بھی کمی نہیں جو [حضرت] ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے حق میں ہیں۔

لیکن دو خصوصیات کی بناء پر جامع الترمذی ممتاز ہے: اِسناد کے متعلق تنقیدی ملاحظات اور مذاہبِ فقہ کے مواضعِ خلاف کی تفصیل، جو ہر حدیث کے بعد دی ہے۔ آخری خصوصیت کے لحاظ سے ترمذی کی تصنیف وجوہِ خلاف کے متعلق قدیم ترین کتاب ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس موضوع پر شافعی کے ملاحظات کتاب الام میں نسبۃً کم مکمل ہیں ......

بقول صاحبِ تقریب، جس کا حوالہ گولٹ تسیہر (*Muhams. Stud.*، ۲: ۲۵۲، حاشیہ ۱) نے دیا ہے، مخطوطاتِ سننِ ترمذی میں ترمذی کے ملاحظات در بابِ اِسناد (صحیح، حسن، غریب، حسن صحیح، حسن غریب، صحیح غریب) یکساں طور پر درج نہیں ہوے۔ آپ نے اس بات کی تشریح نہیں کی کہ احادیث کو ایک دوسرے سے اس طرح تمیز کرنا کن اصول پر مبنی ہے۔ جامع الترمذی کے آغاز میں مکمل سند درج ہے اور اسے اس راوی تک پہنچایا گیا ہے جس سے کتاب مروی ہے اور اس کے خاتمے پر ایک مختصر سا بیان اور دعا ہے۔

---

(۱) باقی سنن اربعہ کی طرح الترمذی کی کتاب کو السنن بھی کہتے ہیں۔ متقدمین نے اسے کبھی کبھی الجامع الصحیح بھی کہا ہے۔ الحاکم صاحب المستدرک وغیرہ نے اسے یہی نام دیا ہے۔—حاشیہ از دائرۃ المعارف الاسلامیۃ۔

مآخذ: (۱) ابن ندیم: الفہرست، ص ۳۲۰؛ (۲) السمعانی: کتاب الأنساب، از نشریات وقفیۂ گب، ۲۰ : ۱۰۶ الف؛ (۳) الحازمی: شروط الائمۃ الخمسۃ، مطبوع؛ (۴) ابن خلّکان: وفیات الاعیان، طبع وستنفلٹ، عدد ۶۲۳؛ (۵) ابن اثیر: الکامل، ۷ : ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ [(۶) ولی الدین ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب: اکمال فی اسماء الرجال، لاہور ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء، ص ۱۰۳]؛ (۷) المزّی، الحافظ: تہذیب الکمال (مصر کے دارالکتب کا قلمی نسخہ)؛ (۸) الصلاح الصفدی: نکت الھمیان، ص ۲۶۴ تا ۲۶۵؛ (۹) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب (حیدر آباد ۱۳۲۶ھ)، ۹ : ۳۸۷ تا ۳۸۹، عدد ۶۳۲؛ (۱۰) وہی مصنف: تقریب التہذیب، طبع سنگی، دہلی، بدون تاریخ، ص ۳۳۰؛ (۱۱) ابن عماد: شذرات الذہب، ۲ : ۱۷۴ تا ۱۷۵؛ (۱۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۳ : ۸۱ تا ۸۲؛ (۱۳) الذہبی: طبقات الحفاظ، طبع وستنفلٹ، ۲ : ۶۷، عدد ۴؛ (۱۴) وہی مصنف: میزان الاعتدال، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۳ : ۱۱۷، عدد ۱۰۲۱؛ (۱۵) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ، ۲ : ۱۱؛ (۱۶) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱ : ۳۷۵؛ (۱۷) قاضی ابوبکر [محمد ابن] العربی: عارضۃ الأحوذی، ۱ : ۵ تا ۹؛ (۱۸) المقدسی، حافظ ابوالفضل: شروط الأئمۃ اصحاب الکتب الستۃ، قلمی نسخہ؛ (۱۹) ابن خطیب الدّہشۃ: تحفۃ ذوی الأرب، طبع مان T. Mann، ص ۱۰۳؛ [(۲۰) شاہ عبدالعزیز بن شاہ ولی اللہ: بستان المحدثین (تاریخ طباعت ندارد)، ص ۱۰۸]؛ (۲۱) احمد محمد شاکر: مقدمہ شرح الترمذی؛ (۲۲) گولڈ تسیہر: *Muhammedanische Studien*، ۲ : ۲۰۰ ببعد؛ [(۲۳) براکلمان: *G. A. L.*، ۱ : ۱۶۱ ببعد و *G. A. L. S.*، ۱ : ۲۶۷ ببعد].

(ونسنک A. J. WENSINCK و احمد محمد شاکر
در دائرۃ المعارف الاسلامیۃ)

ترمذی: سیّد برہان الدین صوفی، جو سیّد حسین ترمذی، سیّد سِردان، یا برہان الدین محقق کے ناموں سے بھی مشہور ہیں۔ آپ ترمذ کے باشندے اور مولانا بہاءالدین ولد کے مرید تھے۔ کچھ عرصہ مولانا ممدوح سے استفادۂ علوم کے بعد آپ بڑی مدت تک ریاضت اور مجاہدے میں مشغول رہے اور آخرکار ترمذ ہی میں آباد ہو گئے، جہاں آپ کے پاس بہت سے ارادتمند جمع ہو گئے۔ قونیہ میں بہاءالدین ولد نے وفات پائی (۶۲۸ھ / ۱۲۳۱ء) تو ۶۲۹۔۶۳۰ھ میں آپ قونیہ چلے گئے، کیونکہ آپ کو اپنے پیر و مرشد کی جانب سے روحانی طور پر بھی اشارہ ہوا تھا؛ وہاں پہنچ کر آپ نے نوعمر جلال الدین رومی کی تعلیم و تربیت روحانی اپنے ہاتھ میں لے لی، جو اس وقت فقہ و ادب کی تحصیل میں مصروف تھے۔ نو برس کے بعد مولانا جلال الدین کی منت سماجت کے باوجود آپ قیصریہ میں جا کر معتکف ہو گئے۔ آپ کے تراجم سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جب مغولوں نے قیصریہ فتح کر کے وہاں قتل عام کیا تو آپ وہیں موجود تھے۔ منجّم باشی نے جامع الدول میں لکھا ہے (دیکھیے مخطوطات، عدد ۵۰۱۹ اور ۵۰۲۰ در ''کتاب خانۂ عمومی'') کہ یہ واقعہ ۶۳۱ھ [۱۲۳۳ء] کا ہے؛ اس واقعے کی تفصیل کے لیے قب *Recueil de textes rel. à l'histoire des Seldj.*، طبع ہوتسما Houtsma، ۴ : ۲۳۱)۔ شمس الدین اصفہانی نے، جو سلجوقیوں کی طرف سے قیصریہ کا والی اور سید برہان الدین کا معاون و مرید تھا، آپ کی تجہیز و تکفین کا انتظام کیا اور اسی نے آپ کا مقبرہ بھی تعمیر کرایا۔ ہمیں نہ تو آپ کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم ہے، نہ ہم تاریخ وفات ہی صحت کے ساتھ معین کر سکتے ہیں۔ اولیا چلبی لکھتا ہے کہ سیّد موصوف کا

'مقام' قیصریہ میں تھا اور آپ کا انتقال ۳۷۳ھ میں ہوا، جو صریحاً غلط ہے۔ آج کل قونیہ میں 'تاتار خانی لرتربہ سی' کے قریب ایک اور 'تربہ' ہے جسے 'برہان الدین تربہ سی' کہتے ہیں؛ اسے ہمیشہ سید برہان الدین ترمذی ہی کا مزار سمجھا جاتا رہا ہے، گو اس پر کوئی کتبہ موجود نہیں ہے۔ دولت شاہ، جو برہان الدین محقق کو بہاء الدین اور مولانا (روم) کا شیخ سمجھتا ہے، لکھتا ہے کہ آپ ملک شام کی سیاحت اور سفرِ حجاز میں ان دونوں کے ہمراہ تھے اور آپ نے ملک شام میں وفات پائی [دولت شاہ کے بیان سے قیاساً معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو شام ہی میں دفن کیا گیا]، مگر یہ باتیں واقعات کے خلاف ہیں (دولت شاہ، طبع براؤن، ص ۱۹۳؛ طبع بمبئی، ص ۲۸۶ اور فہیم: سفینۃ الشعراء [بحوالۂ دولت شاہ]، قسطنطنیہ مطبعۂ عامرہ ۱۲۵۹ھ، ص ۸۳)۔ سید برہان الدین ترمذی کی شہرت بالخصوص اس شان کی وجہ سے ہے جو فرقۂ مولویہ کی روایات میں انہیں حاصل ہے، اس لحاظ سے ہمیں آپ کے متعلق قابل اعتماد معلومات حاصل کرنے کے لیے سپہ سالار، مناقبی اور افلاکی مناقبی جیسی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے، جو سلسلۂ مولویہ کے بارے میں سب سے قدیم اور اہم مصادر ہیں۔

مآخذ: (ان کتابوں کے علاوہ جو متن میں درج ہو چکی ہیں): (۱) فریدون بن احمد سپہ سالار: مناقب حضرت خداوندگار، ترکی ترجمہ، طبع ۱۳۳۱ھ، ص ۱۵۹ تا ۱۶۳؛ (۲) افلاکی: مناقب العارفین، فارسی مخطوطہ؛ (۳) وہی مصنف: ترجمۂ ترکی از محمود دده، مخطوطہ، باب ۲ (فارسی متن اور ترکی ترجمہ دونوں کے خطّی نسخے کئی کتب خانوں میں موجود ہیں؛ [نیز دیکھیے فارسی ایڈیشن، آگرہ ۱۸۹۷ء]؛ (۴) وہی مصنف: فرانسیسی ترجمہ از Cl. Huart: *Les Saints des derwiches tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸ء، اشاریہ؛ (۵) لامعی: ترجمۂ نفحات الانس، ص ۵۰۱ تا ۵۱۶؛ (۶) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، در سعادت ۱۳۱۵ھ، ۳: ۱۸۶؛ (۷) خلیل ادہم: قیصریہ شہری، قسطنطنیہ ۱۳۳۴ھ، ص ۱۱۸؛ (۸) کوپرولو زادہ فواد: ایلک متصوفلر، قسطنطنیہ ۱۹۱۸ء، ص ۲۳۵۔

(کوپرولو زادہ فواد KÖPRÜLÜ ZĀDE FU'ĀD)

ترمذی: سید علی، کبروی (مشہور بہ پیر بابا)، صوبۂ سرحد کے مشہور اولیاء اللہ میں سے ہیں۔ ان کا نسب یہ ہے: سید علی ولد قنبر علی (امیر نظر بہادر) ولد سید احمد نور ولد سید یوسف نور ولد سید محمد نور بخش۔ وہ اصلاً ترمذ کے سادات میں سے تھے۔ بقول ملا درویزہ یہی محمد نور بخش امیر تیمور کے خواہر زادگان میں سے تھے۔ اس سلسلے کے تمام بزرگ تیموری بادشاہوں سے دوستی کے تعلقات رکھتے تھے۔ پیر بابا، یعنی سید علی، کا اپنا قول یہ ہے کہ ان کے دادا سید احمد نور اپنے کنبے کے ساتھ ترمذ (ماوراء النہر) سے ولایت قطغن (افغانستان) کے شہر قندز میں آئے اور وہیں ۹۰۰ھ کے بعد سید علی پیدا ہوئے۔ انہوں نے قندز ہی میں اپنے دادا کے زیر تربیت پرورش پائی اور [تحصیل علم کی]، چنانچہ شرح ملا جامی تک نصاب کی کتابیں اپنے دادا ہی سے پڑھیں، لیکن ان کے والد ہمایوں پادشاہ کے ساتھ ہندوستان چلے گئے اور سید علی کو اس سفر میں اپنے ساتھ لے گئے (نواح ۹۶۲ھ) [اسی زمانے میں وہ شیخ شرف الدین پانی پتی کے مزار پر پہنچے اور بہت متاثر ہوئے]، پھر آپ ہندوستان کے علماء و صلحاء کی صحبت میں رہے، [بلدتین فاخرتین پرگنۂ مانک پور میں پہنچے اور] شیخ سیلونہ سے تعلیم پائی اور طریقت کے اسرار حاصل کیے۔ ہدایہ تک فقہ کا درس بھی انہیں سے حاصل کیا، ازاں بعد آپ

زیادات و تصحیحات

ص ۱۷۲، عمود ۱، س ۳ کے بعد پڑھیے :

تحسین : تحسین اٹاوے کے رہنے والے اور رضوی سادات کے ایک معزز خاندان کے فرد تھے۔ ان کے گھرانے کو انگریزوں کا اعتماد حاصل تھا اور ان کے دادا سے لے کر پوتے تک سب انگریز حکّام کے ہاں ملازم رہے۔ شاعری اور تصنیف و تالیف کا شوق انہیں ورثے میں ملا تھا۔ اپنے والد کے انتقال کے بعد انہوں نے ۱۷۶۸ء میں جنرل رچرڈ سمتھ کی معیت میں الہ آباد سے کلکتے تک دریائے گنگا کا سفر کیا۔ اس جنرل کا شمالی ہند میں بڑا اثر و رسوخ تھا اور شاہ عالم کے دربار سے اسے زرِ کثیر اور خطابات بھی عطا ہوئے تھے۔ ایک سال بعد سمتھ جب وطن واپس جانے لگا تو تحسین کی سفارش کرتا گیا اور انہیں پٹنے میں مقدمات نظامت کی مختاری مل گئی، لیکن وہاں وہ زیادہ عرصہ نہ ٹک سکے۔ عمادالسعادت میں لکھا ہے کہ وہ ۱۷۷۲ء میں فیض آباد کے ریزیڈنٹ کپتان ہارپر کی ملازمت میں تھے۔ ہارپر کے وسیلے سے ان کی رسائی شجاع الدولہ تک ہو گئی اور اس طرح وہ دربارِ اودھ سے منسلک ہو گئے۔ ان کی تاریخ وفات یقینی طور پر معلوم نہیں۔

تصنیفات : (۱) تحسین کو نظم و نثر دونوں کا ملکہ تھا۔ وہ اردو میں بھی شعر کہتے تھے اور فارسی میں بھی۔ شاعر کی حیثیت سے انہیں اپنے عہد میں خاصی شہرت حاصل تھی۔ انہوں نے مختلف اصنافِ سخن میں طبع آزمائی کی اور ان کا شمار "بسیارگو و پُرگو" شعراء میں ہونے لگا، لیکن ان کے کلام کا صرف وہی حصہ ہم تک پہنچا ہے جو نوطرزِ مرصع میں محفوظ رہ گیا ہے۔

---

(۲) نو طرزِ مرصّع دبستانِ لکھنؤ کی نثر کا سب سے پہلا نمونہ ہے۔ اس "ایجادِ تازہ" کی تحریک انہیں ۱۷۶۸ء ہی میں ہو چکی تھی، بلکہ حقیقت میں نو طرزِ مرصع کا ابتدائی جزء انہوں نے اسی سال لکھ لیا تھا۔ اس کے بعد شاید انہیں ماحول سازگار نہ ملا جو اس کی تالیف کا سلسلہ جاری رکھتے، لیکن اس کی لگن دل میں لیے جب وہ نواب شجاع الدولہ کے دربار میں پہنچے تو نواب نے ان کی ہمت افزائی کی اور انہوں نے ۱۷۷۵ء سے پہلے پہلے اپنی کتاب کا بیشتر حصہ مکمل کر لیا، تاہم انہیں اسے نواب کی نذر کرنے کا موقع نہ ملا! نواب کے انتقال کے بعد ان کے فرزند آصف الدولہ کو یہ کتاب پیش کی گئی۔

تحسین کے اپنے بیان کے بموجب نوطرزِ مرصع کا ماخذ وہ کہانیاں ہیں جو انہوں نے گنگا کے سفر میں اپنے ایک دوست کی زبانی سنی تھیں، لیکن شواہد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا اصل ماخذ قصۂ چہار درویش (فارسی) ہے۔ اس قصے کا مصنف کون تھا؟ عام طور پر اسے حضرت امیر خسرو سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن اس کے طرزِ بیان اور دوسرے متعدد شواہد سے اب یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ اس کے مصنف حضرت امیر خسرو نہیں ہو سکتے (ملاحظہ کیجیے مقالاتِ شیرانی، نیز مادہ امن، میر)۔ انگلستان میں قصۂ مذکور کے نو قدیم قلمی نسخے مرحوم پروفیسر سید سجّاد کی نظر سے گذرے، جن میں برٹش میوزیم کا نسخہ شمارہ ۵۲۲۳ اور نسخہ شمارہ ۷۶۷۷. نیز بوڈلین لائبریری، آکسفورڈ کا نسخہ شمارہ ۳۳۳ شامل ہیں۔ ان تمام نسخوں سے حکیم محمد علی معصوم کے حق میں کوئی معتبر شہادت نہ مل سکی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ معصوم نے ہندی قصۂ چہار درویش کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا، لیکن اس کا

ترجمہ تحسین کی نو طرز مرصع کا ماخذ نہیں ہے۔ اس کا اصل ماخذ برٹش میوزیم کا نسخہ شمارہ ۵۲۲۳ یا اس سے ملتا جلتا کوئی نسخہ ہے۔ اس نسخے میں نہ صرف ترتیب قصص وہی ہے جو تحسین کے ہاں ملتی ہے، بلکہ انھوں نے اس کے انداز بیان کا بھی تتبع کیا ہے اور جگہ جگہ محض اس کے فقروں کے لفظی ترجمے پر اکتفا کی ہے۔ یہ نسخہ غالباً اٹھارھویں صدی کے ابتدائی دور میں لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان اور حسن بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسی ایرانی کی تصنیف ہے (ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی اور ڈاکٹر گیان چند جین کے نزدیک بھی معصوم کی حیثیت مشتبہ ہے، لیکن ایک قدیم قلمی نسخے کی روشنی میں، جس کا حوالہ سر ولیم اوزلے Ousley اور شپرنگر نے بھی دیا ہے اور جس کا مصنف معصوم ہی ہے؛ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ نوطرز کا ماخذ معصوم کا قصۂ چہار درویش ہے)۔ بدیع الاثر حاجی ربیع مغربی المتخلص بہ انجب کے حالات اور قصے میں فرنگی عنصر سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ تحسین کے ماخذ کے ایک مصنف وہ بھی ہو سکتے ہیں۔

نوطرز مرصع کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ میر امن دہلوی نے اپنی مشہور کتاب باغ و بہار کی تالیف میں اس سے استفادہ کیا ہے۔ اگرچہ باغ و بہار میں زیادہ تر اس فارسی قصۂ چہار درویش کا تتبع ملتا ہے جو برٹش میوزیم میں شمارہ ۷۶۸۸ پر ہے۔

نوطرز مرصع کے متعدد قلمی نسخے یورپ کے کتاب خانوں میں ہیں: دو برٹش میوزیم میں، ایک غیر مستعمل نسخہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی میں اور ایک ۱۲۵۰ھ کا مکمل اور نہایت عمدہ نسخہ Preussische Staatsbibliothek برلن میں۔ ۱۸۴۶ء کے مطبوعہ نسخے اور مذکورۂ بالا قلمی نسخوں کی مدد سے پروفیسر سجاد نے ایک ایڈیشن مرتب کیا جو طباعت کے لیے تیار ہے۔ قصۂ مذکورہ، جو مطبوعہ نسخے میں نہ تھا، اس ایڈیشن میں برلن کے نسخے سے مع تصاویر درج کیا گیا ہے۔

طباعتیں (ایڈیشن): یہ کتاب مطبع فضل الدین کہمکر، بمبئی ۱۸۴۶ء میں چھپی۔ صفحات ۲۱۶۔ اس میں خواجۂ سگ پرست کا قصہ شامل نہیں۔ اس کا ایک نسخہ پروفیسر سجاد کے اور دوسرا (بروایت ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی) انجمن ترقی اردو، دہلی کے کتاب خانے میں محفوظ ہے۔

ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے بمبئی کے مطبوعہ نسخے اور لکھنؤ کے مختلف کتاب خانوں کے سات قلمی اور مطبوعہ نسخوں سے اپنا ایڈیشن مرتب کیا ہے (طبع ہندوستانی اکیڈمی، الہ آباد ۱۹۵۸ء)۔

مآخذ: (۱) حافظ محمود شیرانی: مقالات شیرانی، لاہور ۱۹۴۸ء، ص ۲۳ تا ۵۸؛ (۲) سید سجاد دہلوی: ڈاکٹر کی ڈگری کے لیے مقالہ (انگریزی)، برائے لندن یونیورسٹی، ۱۹۳۰ء؛ (۳) مصنف مذکور: (نو طرز مرصع کی تاریخ تصنیف کی بحث) در اسلامک کلچر، حیدر آباد ۱۹۳۹ء؛ (۴) مصنف مذکور: نو طرز مرصع (ایڈیشن، مسودہ بالفعل اکادمی پنجاب، لاہور کے پاس ہے)؛ (۵) سید نورالحسن ہاشمی: نو طرز مرصع، الہ آباد ۱۹۵۸ء؛ (۶) گیان چند جین: اردو کی نثری داستانیں (انجمن ترقی اردو، پاکستان)، کراچی ۱۹۵۴ء؛ (۷) خیراتی لال بے جگر: تذکرہ (رک بہ بلوم ہارٹ: فہرست مخطوطات انڈیا آفس، شمارہ ۶۳)۔

(سید ذاکر اعجاز)

نے [اجمیر میں سراج الدین] شیخ سالارِ رومی [''صاحب اجمیر''] سے استفادہ کیا اور تصوف و سلوک میں مصروف ہوئے، حتّٰی کہ شیخ مذکور نے انہیں طریقۂ کبرویہ چشتیہ میں بیعت لینے کی اجازت مرحمت فرما دی اور نصیحت کی کہ لوگوں کی ہدایت کے لیے کوہستان جاؤ [یہ کشمیر کو روانہ ہوئے۔ کچھ عرصہ گجرات کے ایک گاؤں میں ٹھہرے۔ شیر شاہ سے شکست کھا کر ہمایوں ادھر سے گذرا تو سید علی کی ملاقات اپنے باپ سے ہوئی۔ سید علی پیر کی زیارت کے لیے روانہ ہوئے، مگر وہ فوت ہو چکے تھے]۔ یہ روایت کہ کوہستان جانے کی نصیحت انہیں پیر نے کی ان کے شاگرد اخوند درویزہ نے خود ان کے قول کے طور پر تذکرۃ الابرار و مخزن اسلامی میں درج کی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اکبر کے عہد میں پیر بابا نے پشاور اور کوہسار افغانان اور اشتغر میں سوات و باجوڑ تک بہت اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔ یہی واحد بزرگ تھے کہ مغل دربار کی طرفداری میں بایزید انصاری [رک بآں] المعروف بہ پیر روشان۔ روشن کا مقابلہ کرتے رہے۔ اکبر کے عہد کے ابتدائی ایام میں ۹۶۲ھ کے قریب سید علی ہندوستان سے پشاور کے شمالی علاقے کی طرف واپس آ گئے تھے۔ آپ نے دولت زی، یوسف زی قوم کے ایک بڑے مَلک کی بہن کو حبالۂ نکاح میں لے لیا۔ یہی رشتہ داری ان کے اثر و رسوخ کو ترقی دینے کا موجب بنی۔ پیر بابا نے سوات سے لے کر وزیرستان تک تبلیغ کرنے کے لیے اپنے مرید پھیلا دیے اور پیر روشن بایزید کی تکفیر اور ناکامی کے لیے تمام افغانوں میں کوشش کی اور تیس سال اسی کام میں صرف کر دیے۔ اس کام میں انہیں دربار دہلی کی طرف سے بھی کمک ملتی تھی۔ شیخ درویزہ کے قول کے مطابق آپ نے (۹۹۱ھ میں) پشاور کے شمال کے پہاڑوں (یعنی بُنیر کے علاقے) میں وفات پائی اور وہیں مدفون ہوئے۔ ان کا مزار اب تک مشہور انام ہے۔ افغان لوگ افغانستان اور بلوچستان کے دُور دُور کے علاقوں سے ان کے مزار کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔ ان کے مشہور اور نامی گرامی مریدوں میں سے ایک اخوند درویزہ [رک بآں]، پشاوری [اور ان کے بیٹے شیخ عبدالکریم] ہیں۔ افغانستان کے علاقہ کُنَر کے سادات (کہ سید جمال الدین افغانی بھی انہیں میں سے تھے) اپنے آپ کو انہیں سید علی ترمذی کی اولاد بتاتے ہیں [ان کے فرزند جناب مصطفٰے ان کے جانشین ہوئے، تذکرۃ الابرار، ورق ۷۱ ب]۔

مآخذ: (۱) اخوند درویزہ: تذکرۃ الابرار والاشرار، پشاور ۱۳۰۸ھ (نسخۂ خطی، در دانش گاہ پنجاب، خصوصاً ۷ ب ببعد)؛ (۲) اخوند درویزہ: مخزن اسلامی، پشتو مخطوطہ؛ (۳) عبداللہ خویشکی: معارج الولایۃ، مجموعۂ آذر، در دانش گاہ پنجاب، ص ۳۴۹)؛ (۴) عبدالحی حبیبی: تاریخ ادب پشتو، ج ۲ کابل ۱۹۵۰ء؛ (۵) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۶) میر احمد شاہ رضوانی: تحفۃ الاولیاء، لاہور ۱۳۲۱ھ؛ (۷) عبدالحی حبیبی: پشتانہ شعراء، ج ۱، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۸) مفتی غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء (لاہور ۱۲۸۴ھ، ص ۳۶۱، بذیل چشتیہ)؛ (۹) قیام الدین خادم: نثر پشتو، مقالہ در سالنامۂ کابل، از نشریات اکادمی افغان، طبع کابل؛ (۱۰) عبدالحی حبیبی: افغانستان در عصرِ تیموریانِ ہند، غیر مطبوع؛ (۱۱) عبدالحی حبیبی: تاریخچۂ شعر پشتو، قندھار ۱۹۳۵ء۔

(عبدالحی حبیبی افغانی)

ترناتہ: Ternate، ہلمہیرا Halmahera کے مغرب میں چھوٹا سا برکانی یا آتش فشانی جزیرہ، جو مجمع الجزائر ملایا کے مشرق میں واقع ہے۔ اداری نقطۂ نظر سے یہ جزیرہ اور کئی دوسرے

چھوٹے چھوٹے جزیرے اور جزیروں کے گروہ سب کے سب ریزیڈنسی (مقیمیۂ) ترناته کی ایک سب ڈویژن (زیر قسمت) ہیں اور مُلَقّا Moluccas کی عملداری میں شامل ہیں۔ اس جزیرے کا صرف ایک حصه [سابق] ڈچ ایسٹ انڈین گورنمنٹ، یعنی شرق الہند کی ولندیزی حکومت، کے زیر نگین [تھا - اس زمانے میں] باقی حصه ترناته کی خود مختار ریاست سے متعلق [تھا]، جس میں ہَلْمَہیرا کے متعدد حصے، مجمع الجزائر سُولُو Sulu اور چند دوسرے جزیرے بھی شامل [تھے] - زمانۂ قدیم ہی سے سالوں کی تجارت کے سلسلے میں دوسرے ملکوں کے لوگ یہاں آتے رہے ہیں۔ اس لیے یہاں کی آبادی بڑی مخلوط ہے، خصوصاً اس علاقے کی جو ولندیزوں کی حکومت میں [تھا]؛ آبادی کا بڑا حصه شمالی ہَلْمَہیرا کی مقامی آبادی سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ زندگی کا معیار بلند نہیں ہے، ایک حد تک اس لیے کہ یہاں کے اصلی باشندے محنت پسند نہیں ہیں۔ ان کا گذارہ زیادہ تر ماہی گیری یا محض ابتدائی قسم کی کاشتکاری پر ہے۔ ترناتی (Ternatan) مجمع الجزائر ملقا کی مشترک زبان ہے - یه زبان شمالی ہَلْمَہیرا کی (غیر انڈونیشی) زبانوں کے گروہ میں شامل ہے اور یوں کہنا چاہیے کہ اس گروہ کا ایک بگڑا ہوا اور پست سا نمونه ہے۔

ان علاقوں کی قدیم تاریخ کے متعلق ہماری معلومات بہت کم ہیں - جس دَور میں ہمارے علم میں کچھ اضافه ہونے لگا اس دَور میں مجمع الجزائر کا شمال مشرقی گوشه چار مملکتوں میں منقسم تھا: ترناته (اس وقت اس کا نام گاپی Gapi تھا)، جَیلولُو، تدُورے اور بَتْجان Batjan۔ ان مملکتوں کا آپس میں کچھ نه کچھ تعلق ضرور ہوگا؛ از روے روایت یه مملکتیں دراصل ایک ہی مملکت میں شامل تھیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشه آپس میں بر سر پیکار رہیں۔ جَیلولُو کو اول اول قدرے غلبه حاصل رہا، لیکن بعد ازاں اسے ترناته کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا۔ پندرھویں اور سولھویں صدی میں بالخصوص ترناته توسیعِ اقتدار کے لیے بہت خواہشمند نظر آتا ہے۔ یہاں اسلام کب پھیلا اور کس طریقے سے پھیلا، اس بارے میں ہماری معلومات بہت کم ہیں اور وہ بھی ناقابل اعتماد۔ ایک روایت کے مطابق جاوہ کے ایک سوداگر نے، جس کا نام حسین (داتُو مولا حسین) تھا، ترناته میں اسلام کی تبلیغ کی - یه قدیم زمانے کا ذکر ہے جب یہاں (۱۴۶۵-۱۴۸۶ء میں) کیچِل گاپی بَگُونا کی (جسے 'مرحوم' بھی کہتے ہیں) حکومت تھی - یه بھی کہا جاتا ہے کہ حسین بادشاہ کو مسلمان کر لینے میں کامیاب ہو گیا، مگر مقامی تاریخی کتابوں میں یه بادشاہ ترناته کے مسلمان بادشاہوں میں شمار نہیں ہوتا، جن کا سلسله اس کے بیٹے زین العابدین (۱۴۸۶-۱۴۹۵ء؟) سے شروع ہوتا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے 'کولانُو' کا قدیم لقب چھوڑ کر سلطان کا لقب اختیار کیا۔ کہتے ہیں کہ اس کی ساری رعایا مسلمان ہو گئی۔ یه بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے جاوہ کا سفر اس مقصد سے کیا تھا کہ شہر گیری Giri میں جا کر اصولِ اسلام کے متعلق صحیح معلومات حاصل کرے۔ اب یہاں اسلام اسی شکل میں مروّج ہے جیسا انڈونیشیا کے دیگر حصوں میں؛ بہت سی پرانی غیر اسلامی رسوم اب بھی رائج ہیں، لیکن اسلام کے بڑے بڑے احکام کی، بالخصوص سلطان کے حاشیه نشینوں میں، نسبۃً صحیح طور پر پابندی کی جاتی ہے، مگر مذہب کے معاملے میں یہاں تعصب کو مطلق دخل نہیں۔

یورپی اقوام میں سب سے پہلے پرتگیزوں نے (سولھویں صدی کے آغاز میں) ترناتہ سے عہد نامہ کیا؛ جب سترھویں صدی کی ابتداء میں ولندیزی مُلقّا میں آ دھمکے، تو ان میں اور ہسپانویوں اور پرتگیزوں میں مسلسل کشمکش شروع ہو گئی؛ ۱۶۸۳ء میں ترناتہ نے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت تسلیم کر لی۔ ۱۹۱۵ء میں سلطان وقت کو اس کی غیر وفادارانہ روش کی بنا پر تاج و تخت سے محروم کر دیا گیا؛ اس وقت سے خود مختار علاقے کی حکومت ایک مجلس شُوریٰ کے ہاتھ میں رہی [دوسری جنگِ عظیم کے دوران میں ترناتہ پر جاپانیوں کا قبضہ ہو گیا تھا۔ جب انڈونیشیا کی جمہوریت قائم ہوئی تو یہ مشرقی انڈونیشیا کا حصہ بن گیا۔ *Everyman's Encyclopaedia*، طبع سوم (۱۹۴۹-۱۹۵۰ء)، ج ۱۲؛ ص ۲۰۳ کی رو سے اس جزیرے کا کل رقبہ ۱،۱۵،۹۰۰ مربع میل ہے اور آبادی ۴،۹۴،۰۰۰؛ شہر ترناتہ کی آبادی ۸۷،۳۰۰ ہے]۔

مآخذ: ترناتہ کا مفصل حال (۱) T. S. A. de Clercq: *Bijdragen tot de kennis der residentie Ternate*، لائڈن ۱۸۹۰ء میں درج ہے؛ نیز دیکھیے: (۲) *Legende en geschiedenis van Ternate*، در *Tijdschrift van het Binnenlandsch Bestuur*، ۵۱ : ۳۱۰۔

(W. H. RASSERS)

تَرْوِیَۃ: ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ کو یوم التَّرْوِیَۃ کہتے ہیں، ترویۃ کے لغوی معنی سیراب کرنے اور پانی فراہم کرنے کے ہیں (لسان : تحت مادۂ روی)۔ اس دن کو یوم الترویہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس روز حُجّاج مکۂ معظمہ میں نمازِ فجر پڑھنے کے بعد احرام باندھ کر (جنھوں نے اس سے قبل احرام نہ باندھا ہو) بعد طلوعِ آفتاب مِنٰی کی طرف روانہ ہوتے ہیں اور چونکہ وہاں اور عرفات میں پانی نہیں ملتا اس لیے وہ اپنے اونٹوں کو خوب سیراب کر لیتے اور خود اپنے لیے بھی مشکیزوں میں پانی بھر لیتے ہیں، یوم الترویہ کے نام کی اور بھی توجیہیں کی گئی ہیں؛ مثلاً یہ کہ حضرت جبریلؑ نے ابراہیم علیہ السلام کو اس روز مناسکِ حج دکھائے تھے (گویا یہ رؤیۃ سے مشتق ہے)، یا یہ کہ اس کا تعلق حضرت ابراہیمؑ کے اس رؤیا سے ہے جس میں آپ نے اپنے بیٹے اسمٰعیل علیہ السلام کو اللہ تعالٰے کی راہ میں قربان کرتے ہوئے دیکھا تھا (حاشیۃ ابن حجر الہَیْتمی، بر النووی : کتاب الایضاح فی مناسک الحج، ص ۱۳۴ تا ۱۳۵)؛ لیکن لغوی اعتبار سے پہلی وجہ تسمیہ ہی صحیح ہے۔ اس دن کو یومُ النَّقْلۃ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس روز حجاج مِنٰی کی طرف کوچ کرتے ہیں (وہی مصنف)۔

اس روز کے معمولاتِ حج میں سے علاوہ احرام باندھنے اور منٰی کی طرف روانگی کے، جن کا ذکر اوپر ہوچکا، یہ ہے کہ حُجّاج منٰی میں پہنچ کر مسجد خَیْف کے قریب ٹھہریں اور مسنون ہے کہ یہاں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھیں اور رات یہاں بسر کریں۔ یہ واجباتِ حج نہیں ہیں۔ اگر کوئی ایسا نہ کرے تو کوئی مؤاخذہ نہیں، ہاں وہ سنت کے ثواب سے محروم ہوگا۔ رات بسر کر کے دوسرے روز، یعنی ۹ ذوالحجہ (یومِ عَرَفہ) کو حُجّاج بعد نماز فجر عرفات کی طرف روانہ ہوتے ہیں اور یوم عَرَفَہ کے معمولات ادا کرنے میں مصروف ہوجاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، ۱۹ : ۶۵؛ (۲) تاج العروس، ۱۰ : ۱۵۹؛ (۳) ابن الاثیر : نہایۃ، ۲ : ۱۱۲؛ (۴) لین، ص ۱۱۹۵؛ (۵) R. Dozy : *Die Israeliten zu Mekka. Aus dem Holländischen* übersetzt، لائپزگ - هارلم ١٨٦٣ء، ص ١٠١ تا ١١٥ (عبرانی سے جو تشریح پیش کی گئی ہے اسے اب قابل قبول نہیں سمجھا جاتا)؛ (٦) هوتسما Houtsma: Het Skopelisme en het Steenwerpen te Mina (Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Afdeeling Letterkunde، Reeks ٣، Deel ٦، ١٩٠٣ء، ص ١٨٥ تا ٢١٧)، ص ٢١١ ببعد؛ (٧) Snouck Hurgronje: Het Mekkaansche Feest، لائڈن ١٨٨٠ء (Verspreide Geschriften، ١ : ١ ببعد)، ص ١٢٦ تا ١٢٨؛ (٨) A. J. Wensinck در Acta Orientalia، ج ١، ١٩٢٣ء، ص ١٦٣؛ (٩) وہی مصنف: Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles (Verh. A. W. Amsterdam، N. R. Letterk.، ٢٥ : ٢)، ایمسٹرڈم ١٩٢٥ء، ص ٢٨؛ (١٠) Gaudefroy-Demombynes: Le pèlerinage à la Mekka، پیرس ١٩٢٣ء، ص ١٠١ و ٢٣٦ اور حاشیہ ٣، نیز ص ٨٣ تا ٨٥، ٨٨؛ (١١) W. R. Smith: Lectures on the Religion of the Semites، طبع سوم، ١٩٢٧ء، ص ٢٣١ ببعد؛ (١٢) ابن جبیر: رحلة، ص ١٣٩ ببعد؛ (١٣) محمد لبیب البتنونی: الرحلة الحجازیة، طبع اول، ص ٣٠١ (طبع دوم، ص ١٧٢)؛ (١٤) ابراهیم رفعت پاشا: مرآة الحرمین، قاهرة ١٣٤٤ھ/١٩٢٥ء، ١ : ٣٥، ٣١٣؛ (١٥) النووی: کتاب الایضاح فی مناسک الحج و حاشیة ابن حجر الهیتمی علی الایضاح، (مصر ١٣٢٣ھ)؛ (١٦) غزالی: احیاء العلوم، ج ١ (کتاب اسرار الحج)).

(R. PARET و عابد احمد علی)

تری: ایک طلائی سکّہ، چوتھائی دینار۔ جب فاطمیوں نے چوتھی (دسویں) صدی کے دوسرے دہے میں صقلیہ (سسلی) فتح کیا تو انہوں نے چوتھائی دینار (رُبع) خاصی تعداد میں مضروب کرائے۔ اسلامی سکّوں میں اس رقم کا سکہ ایک نئی چیز تھی اور چونکہ اسی قسم کا سکہ فاطمیوں نے ملک شام میں بھی رائج کیا اس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کا ارادہ یہ تھا کہ بوزنطی سکہ تُرِمِسّس tremissis کے بجائے اسے جاری کیا جائے۔ اس سکّے کا رواج نارمنی امراء (Norman Dukes) نے بھی، جو فاطمیہ کے جانشین ہوئے، جاری رکھا۔ تری، اطالوی سکّہ بھی تھا جو یہاں زیر بحث نہیں؛ اطالوی سکّے کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو مارٹینوری E. Martinori کی کتاب: La Moneta, Vocabolario Generale، روما ١٩١٥ء، بذیل مادۂ tareno۔ اس لفظ کا کوئی تسلی بخش اشتقاق اب تک کسی نے پیش نہیں کیا، مگر جو اشتقاق عموماً دیا جاتا ہے وہ اسے 'درہم' سے وابستہ کرتا ہے۔

(J. ALLAN ایلن)

تریپولیس: Tripolis رک بہ طَرَابُلُس۔

تَرِیم: (١) ایک قدیم شہر، جو اب تک شمالی حَضْرَموت کے اہم شہروں میں شمار ہوتا ہے۔ یہ شہر اُس بڑی وادی کے بائیں جانب واقع ہے جو سارے حضرموت میں سے ہو کر گذری ہے اور جسے شِبام کے مشرق میں وادی مَسِیلة یا وادی حضرموت یا محفن الوادی کہتے ہیں، بعض لوگ وادی مسیلة اور وادی حضرموت میں تمیز کرتے ہیں، لیکن ان دونوں دریاؤں کے مقام اتصال کے محلّ وقوع کے متعلق متفق نہیں (دیکھیے شٹیلر Stieler کی دستی اٹلس Handatlas، طبع نہم، نقشہ ٦٠ [گوتا ١٩٠٥ء] اور Map of Hadramut [جس کے لیے پیمائش امام شریف خان بہادر نے کی]، مشمولہ کتاب تھامس بِنْٹ Th. Bent: Southern Arabia، لندن ١٩٠٠ء، ص ٧٠)۔ حضرموت خصوصاً اس ملک کے اندرونی حصوں کے متعلق عرب جغرافیہ دانوں کے بیانات کو جزوی طور پر

رٹر Ritter نے اپنی کتاب *Erdkunde*، ج ۱۲ [برلن ۱۸۴۶ء]، مواضع کثیرہ، میں استعمال کیا، اس کے بعد ڈخویہ نے انھیں تمام متون سے، جو اب تک دستیاب ہو سکے ہیں، جمع کر کے ان کا تنقیدی جائزہ لیا اور اسے *Hadhramaut. Revue Coloniale Internationale*، ۲ (۱۸۸۶ء) : ۱۰۱ ببعد میں شامل کیا۔ یہ بیانات نہایت قلیل و مختصر ہیں اور ان سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ عینی شاہدوں کی دی ہوئی اطلاعات پر مبنی ہیں، بلکہ ان میں وہی مواد ہے جو ان سیّاحوں کے متفرق اشارات پر مبنی ہے جو وِرِدِہ Wrede سے پہلے کبھی وہاں گئے تھے، یا وہ معلومات ہیں جو مذکور (وِرِدِہ) نے ان علاقوں کے متعلق حاصل کیے جہاں وہ خود نہ جا سکا۔ عرب جغرافیہ دانوں نے لکھا ہے کہ حضرموت میں دو (بڑے) شہر ہیں: شبام اور تریم، لیکن وہ اس سے آگے چل کر ان کا محلّ وقوع نہیں بتاتے، مثلاً دیکھیے یاقوت: معجم، ۲ : ۲۸۴؛ ۳ : ۲۳۷؛ ۱ : ۵۴۷؛ الادریسی (دیکھیے Jaubert : *Geographie d' Edrisi*، [پیرس ۱۸۳۶ء]، ص ۱۴۹ ببعد، ۵۳) اور دوسرے مصنف (ذیل میں دیکھیے)۔ الہَمْدانی (جزیرہ، ص ۸۷) تریم کو بڑا شہر ["مدینة عظیمة"] بتاتا ہے (اسی طرح وہ تریس کو بھی، جو شبام کے شمال مشرق میں ہے، بڑا شہر ["مدینة عظیمة"] لکھتا ہے) اور شبام کو (ص ۸۶ پر) بڑا صدر مقام ["مدینة الجمیع الکبیرة"] بتاتا ہے۔ الہَمْدانی کی کتاب میں، ص ۱۷۷ پر، تریم اور تریس کا اور بعض اور صفحوں پر صرف تریم کا ذکر ہی آیا ہے [اور عزّۃ کُثَیّر کا حوالہ بھی الہَمْدانی، ص ۱۸۲ میں دیا ہے]؛ اسی طرح البکری، ص ۱۰۷، ۱۸۳ وغیرہ میں بھی صرف حوالے ہی پائے جاتے ہیں، مگر خالی حوالے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ ۱۷۶۳ء جیسے قدیم زمانے میں نیبُور نے (دیکھیے K. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien* [کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء]، ص ۲۸۶ ببعد) صنعا اور مسقط میں عربوں سے قصے سنے، جن سے اسے معلوم ہوا کہ تریم اور شبام کے شہر واقعی موجود ہیں (اس نے اپنی تالیف کے ص ۲۸۷ پر "حضرموت کے ان دو بڑے مشہور شہروں" کا ذکر الادریسی : *Geographia Nubiensis* [الادریسی کی لاطینی تلخیص، پیرس ۱۶۱۹ء] اور ابوالفدا کے حوالے سے کیا ہے)۔ رٹر اور دوسرے مصنفین نے تریم کے جغرافیائی محلّ وقوع کی بابت ایسے بیان دیے ہیں جو غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ حضرموت کے بہترین نقشے میں، جو ملتا ہے، (یعنی L. Hirsch کے نقشے میں) یہ شہر تقریباً ۴۹ درجہ، ۵۵ دقیقہ طول البلد شرقی اور ۱۶ درجہ، ۴۴ دقیقہ عرض البلد شمالی میں واقع ہے۔

فان ڈن برگ L. W. C. van den Berg نے بٹیویا میں سرکاری عہدے دار کی حیثیت سے حضرموت کے عربوں سے، جو ڈچ ایسٹ انڈیز میں ہجرت کر آئے تھے (جیسا کہ ان کے ہم وطن اب بھی کرتے رہتے ہیں)، ان کے وطن کی بابت بہت مفصل حالات معلوم کیے تھے؛ اس کے بہت سے اطلاع دہندہ شبام اور تریم کے درمیان کے علاقے کے باشندے تھے، جس میں سے بڑی وادی گذرتی ہے۔ ان معلومات کو اس نے اپنی کتاب *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*، (بٹیویا ۱۸۸۶ء) میں مرتب کر کے بیان کیا ہے، (قب C. Snouck Hurgronje : *Arabië en Oost-Indië* [لائیڈن ۱۹۰۷ء]، ص ۱۹ ببعد، فرانسیسی ترجمہ در *Revue de l'Historie des Rel.*، شمارہ ۵۷ (۱۹۰۸ء) : ص ۴۷ ببعد])۔ دوسرے معلومات کے علاوہ ہم فان ڈن برگ کے اس لیے ممنون ہیں کہ اس کے ذریعے ہمیں تریم کے متعلق پہلی بار صحیح تر تفصیلات مل سکیں۔ اس کے قول کے مطابق یہ

پرانا پائے تخت تھا (Maltzan تریم کو نقشے پر اپنے Reise (سفر نامہ) میں ''حقیقی حضرموت کا صدر مقام'' بتاتا ہے)؛ سیئون Sai'un (ص ۱۳) کے متعلق وہ لکھتا ہے کہ یہ موجودہ صدر مقام ہے۔ صفحہ ۲۶ پر وہ ان 'وادیوں' کا ذکر کرتا ہے جو شمال کی جانب سے جبال الوطی Woti سے آتی ہیں۔ صفحہ ۱۸ ببعد پر وہ الشحر سے تریم تک کی سڑک کی مختلف منازل کے فاصلوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک زمانے میں جن اعتبارات سے تریم کو ملک بھر میں فوقیت حاصل تھی، اس وقت سیئون ان تمام اعتبارات سے اس پر سبقت لے گیا ہے، یعنی وہ آبادی، تجارت اور صنعت و حرفت میں تریم پر فائق ہو گیا ہے؛ یہی نہیں وہ عام طور پر بھی زیادہ ترقی یافتہ شہر ہے۔ تریم میں کئی گھر غیر آباد ہوچکے ہیں، گلیوں میں الّو بول رہا ہے، بہت سی مسجدوں میں کوئی نمازی نہیں جاتا یا وہ مرمت طلب ہو گئی ہیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس شہر کا زوال پچھلی صدی کے تقریباً تیسویں اور چالیسویں سال کے درمیان شروع ہوا اور اس کی وجہ علاقے کے قبائل کی متواتر باہمی خانہ جنگی تھی۔ قسطنطینیہ کے عربی اخبار الجوائب، بابت ۱۸ ربیع الاول ۱۲۹۹ھ [۸ فروری ۱۸۸۲ء] کی اطلاع کے مطابق، جو بہت اغلب معلوم نہیں ہوتی، تریم کی آبادی پچیس ہزار کے لگ بھگ تھی (قب بیان وُردہ Wrede)، مگر فان ڈن برگ van den Berg کی تحقیق کے مطابق (ص ۵۲) صرف دس ہزار تھی (اور یہ اندازہ ول سٹڈ Wellsted کے بیان کے عین مطابق ہے)۔ سابقاً تریم حضر موت کی صنعتِ پارچہ بافی کا مرکز تھا۔ یہ صنعت گھریلو قسم کی تھی اور اس کے زمانے میں (ص ۸۷) ابھی اس کی اہمیت باقی تھی، گو اس میں ولایتی مال کے مقابلے کی وجہ سے زوال شروع ہوگیا تھا۔ زیٹزن Seetzen (Zach's Monatl. Correspondenz، ۱۸۱۱ء، ۲۸ : ۲۳۰) جیسے پرانے مصنف کو بھی معلوم تھا کہ طلائی حاشیے والی ریشمی شالیں تریم میں بنتی تھیں۔ کسی وقت یہ شہر ملک میں اعلیٰ تعلیم (صرف و نحو، علوم شرعی و فقہ) کا مرکز بھی تھا۔ اب اس لحاظ سے بھی سیئون نے اس کی جگہ لے لی ہے (ص ۸۸)۔

حضرمی کہانیوں کے مجموعے میں، جو لینڈ برگ C. Landberg نے وہاں کے باشندوں کی روایت سے جمع کیا (Etudes sur les dialects de l'Arabie meridionale, i., Hadramout، لائیڈن ۱۹۰۱ء)، تریم کا ذکر بھی ہے (ص ۱۷۵ [۱۸۵]، ۳۳۲)؛ آخری عبارت میں وہاں کے مدرسے (رباط تریم) کا حوالہ بھی ہے۔ اس کی مزید تفصیل اس نے صفحہ ۳۵۰ ببعد پر دی ہے)۔

سب سے پہلا یورپی سیاح، جو شبام، سیئون اور تریم میں پہنچ کر (جولائی ۱۸۹۳ء) اپنے چشم دید حالات قلمبند کر سکا، لیو ہیرش Leo Hirsch تھا (Reisen in Südarabien, Mahra، Land und Hadramut، لائیڈن ۱۸۹۷ء)۔ شبام سے تریم تک کے سفر کا حال (ص ۲۰۹ ببعد) اور شہر تریم کی کیفیت، جو اس نے لکھی ہے، معلومات سے پُر ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ شبام سے تریم کو جائیں تو تریم کا شہر وادی مسیلہ کے بائیں کنارے پر ایک پہاڑی کی ڈھلان پر واقع ہے۔ اس کے نقشے کے مطابق یہ ڈھلان جنوبی ڈھلان ہے، لہٰذا فان ڈن برگ کا یہ بیان کہ ''تریم کا شہر شمالی سلسلۂ کوہ کی شمالی ڈھلان پر واقع ہے'' قابل تصحیح ہے۔ صفحہ ۲۲۷ ببعد میں ہیرش اس شہر کی اور اس کے محلّ وقوع کی مفصل تر کیفیت بیان کرتا ہے۔ ہم یہاں صرف اتنا

ذکر کرنا کافی سمجھتے ہیں کہ شہر کے تمام محلے، بالخصوص جنوب مغربی حصہ، بالکل اجاڑ معلوم ہوتا ہے اور جیسا کہ فان ڈن برگ پہلے ذکر کر چکا ہے ۔ مکانات میں سے، جو زیادہ تر کھنڈر ہو چکے ہیں، بہت کم ایسے ہیں جنھیں فراخ اور اچھی حالت میں ہونے کا امتیاز حاصل ہو ۔ لیو ہیرش کے قول کے مطابق مساجد کی تعداد زیادہ نہیں، ان کے منارے اچھی حالت میں ہیں اور ان پر عمدہ سفیدی کی ہوئی ہے اور وہ گھروں کے درمیان میں سے ابھر کر نمایاں نظر آتے ہیں (فان ڈن برگ ان کی تعداد ۳۰ سے زائد بتاتا ہے) ۔ وہ کہتا ہے کہ ”مدرسہ، جہاں علم دین اور فقہ کی تعلیم ہوتی ہے، ”رباط مسجد“ سے ملحق ہے“ ۔ ہمیں لینڈ برگ Landberg کے بیان سے، جو مذکور ہوا، فان ڈن برگ کے تعلیقے (ص ۸۸) کا مقابلہ کرنا چاہیے، جس کا مضمون یہ ہے کہ سَیْئُون کا مدرسۂ عالیہ (high school) اور طلبہ کا دارالاقامہ، جو وہاں کی مسجد سے ملحق ہے، 'رُباط' کہلاتا ہے (قب رِباط، جس کے ایک معنی ہیں: مسلمان غریب طلبہ کا دارالاقامۃ) ۔ لینڈ برگ کی اطلاع کے مطابق مدرسۂ تریم بند ہو چکا تھا اور اس کی جگہ سَیْئُون کے مدرسے نے لے لی تھی (نیز دیکھیے فان ڈن برگ) ۔ ہیرش Hirsch کو اس شہر کے ایک سیّد نے، جو اس شہر کے روز افزوں زوال پر متأسف تھا، یہ بتایا کہ قدیم زمانے سے اس شہر میں پانچ 'بلاد' (محلّے) چلے آئے ہیں اور اس وقت اس کی آبادی ۳۸۱۰ نفوس پر مشتمل ہے ۔ شہر کے سلطان کی حکومت برائے نام ہے اور درحقیقت کل اختیار سادات عظام کے ہاتھ میں ہے (ص ۲۳۱) ۔ سَیْئُون کی طرح تَریْم بھی کثیری قبائل ہی کے قبضے میں ہے ۔ اس کے چاندی اور تانبے کے اپنے سکّے ہیں (ان کا مجموعہ برلن اور برٹش میوزیم میں موجود ہے؛ بعض کی تصویریں ہیرش کی کتاب کے آخر میں بھی دی ہیں، نیز دیکھیے بکنل Sir John A Bucknill : *A note on some coins struck for use in Tarim, Southern Arabia* در *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*، ج ۱۳، جزء اول [اپریل ۱۹۳۵ء] مع لوحہ) ۔ [اجانب کی طرف] آبادی کے مخالفانہ رویے کی وجہ سے ہیرش کو تریم پہنچنے کے صرف چند گھنٹے بعد ہی اسے خیرباد کہہ کر اگلی صبح شبام واپس پہنچنا پڑا، لہذا اسے مکمل معائنہ اور تحقیق کا موقع نہ مل سکا ۔

اگر پہلے مصنفین کی سنی سنائی باتوں سے ہیرش کے بیانات کا مقابلہ کیا جائے تو یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ اُن اختلافات کے علاوہ جو ہیرش کے اور فان ڈن برگ کے بیانات میں ہیں اور جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، مؤخرالذکر نے اپنے نقشے میں جو مقامات شبام سے تَریْم تک دکھائے ہیں، ان کا محلّ وقوع بہت زیادہ مشرق کی جانب ظاہر کیا ہے اور اس نے ان تینوں اہم شہروں کی وسعت اور آبادی کا اندازہ بھی صحیح طور پر درج نہیں کیا ۔ شبام سب سے بڑا شہر ہے (اور الہَمْدانی کے وقت میں بھی ایسا ہی تھا)؛ اس کی آبادی تقریباً چھے ہزار ہے (ہیرش، ص ۹۸؛ اور بنٹ Bent : کتاب مذکور، ص ۱۴۸؛ ان کے برعکس فان ڈن برگ ص ۴۲ پر آبادی صرف دو ہزار بتاتا ہے) اور اسے حضرموت کا اہم شہر مانا جاتا ہے اور سَیْئُون (جس کے باشندوں کی تعداد تقریباً ۴۵۰۰ ہے، گو اس کے برعکس بقول فان ڈن برگ وہ پندرہ ہزار ہیں) اور تریم دونوں سے رونق اور چہل پہل کے لحاظ سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے (ہیرش، ص ۲۰۵) ۔ شبام کو ہیرش نے سَیْئُون سے اہمیت

میں بہت ہی کم بتایا ہے اور کہا ہے کہ سیئون کا سلطان تریم میں بھی سلطان تسلیم کیا جاتا ہے۔ ہوگارتھ D. G. Hogarth اپنی تالیف *The Penetration of Arabia*، (لندن ۱۹۰۵ء)، ص ۲۲۲، میں یہ راے ظاہر کرتا ہے کہ ”ان شہروں کی آپس کی رقابت کچھ اس قسم کی ہے اور ان میں آئے دن کے تغیرات اتنے کثیر ہیں کہ یہ بات غیر ممکن نہیں کہ فان ڈن برگ کی اطلاع اس وقت کے مطابق صحیح ہو کہ سیئون حضرموت کا صدر مقام ہے اور تریم اس کا واحد ہمسر ہے“، لیکن درمیانی عرصہ اتنا قلیل ہے کہ یہ راے قرین قیاس معلوم نہیں ہوتی۔ یہاں ہمیں اس حوالے کا بھی ذکر کرنا چاہیے جو ”معلم عبود کے سفر از گیشن تا تریم“ کے متعلق ہائن W. Hein کے *Südarabische Itinerarien*، در *M. G. G. W.*، ۵۷ [۱۹۱۴ء]: ۳۷ ببعد، میں موجود ہے اور ہائن کی بیوہ نے اس کے پس ماندہ ادبی آثار میں سے لے کر اسے شائع کیا۔ اس کے مطابق سیئون تریم سے بڑا ہے اور شبام ان دونوں سے چھوٹا، مگر باقی شہروں سے بڑا ہے (ص ۴۲)؛ یہ اندازہ فان ڈن برگ کے اندازے سے ملتا جلتا ہی ہے۔ اس خیال کے برخلاف ایسے بیانات بھی ہیں جن کی رو سے شبام اور تریم کا درمیانی فاصلہ سات آٹھ روز کی مسافت کے بعد برابر بتایا جاتا ہے (ص ۴۲)۔ یہاں بھی ہیرش کی شہادت قابل ترجیح معلوم ہوتی ہے۔

ورود ہیرش کے بعد کے سال (۱۸۹۴ء) کے ماہ جنوری میں بنٹ Bent اور اس کی بیوی شبام تک پہنچنے میں کامیاب ہو گئے، لیکن وہ تریم نہ پہنچ سکے۔ بنٹ بھی (کتاب مذکور، ص ۱۱۹) فان ڈن برگ اور دوسرے مصنفین کے خلاف یہی کہتا ہے کہ سلاطین سیئون اور تریم کو اپنے اپنے شہروں کی حدود سے باہر کوئی اختیار حاصل نہیں (جنوبی عرب کی 'سلطنتوں' کے متعلق قب C. Snouck Hurgronje : *L'interdit seculier .... en Hadhramot*، در *Reveue Africaine*، ۱۹۰۵ء، ص ۹۲)۔

مآخذ: تصانیف جن کا ذکر مادہ مذکور میں آیا ہے، بالخصوص ہیرش Hirsch، فان ڈن برگ، v. d. Berg، ڈ خویہ de Goeje، ہائن Hein، شپرنگر Sprenger، Wrede-Maltzan، رٹر Ritter اور عربی جغرافیہ دان (الہمدانی، یاقوت، الادریسی، البکری)۔

(J. TKATSCH)

[گذشتہ ربع صدی میں عالمی جنگوں اور یورپی سیاحوں کی سیاحت کی وجہ سے حضرموت (بشمول تریم) کے متعلق ہماری معلومات میں بہت سا اضافہ ہو گیا ہے، مثلاً دیکھیے (1) D. van der Meulen و H. von Wissmann : *Hadramaut etc.*، لائیڈن ۱۹۳۲ء، بامداد اشاریہ، خصوصاً ص ۱۲۸ ببعد (و تصویر تریم)، حضرموت کے بڑے نقشے میں ضمنی نقشہ تریم کا بھی دیا ہے؛ (۲) Freya Stark : *The Southern Gates of Arabia*، گریٹ برٹن ۱۹۳۶ء، ص ۲۰۳ ببعد، بامداد اشاریہ، خصوصاً ص ۲۰۳ ببعد؛ (۳) وہی مصنف : *Seen in Hadramaut*، لنڈن ۱۹۳۸ء، مناظر تریم کے لیے دیکھیے اس کا ص ۳۲، ۳۵، ۶۷، ۷۱، ۷۵، ۸۷، ۹۵، ۱۵۳، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۹]۔

تریم (۲)، بقول حاجی خلیفہ (دیکھیے جہان نما، ص ۴۹۰، قب ہامر-پورگ شتال Hammer-Purgstall : *Über die Geographie Arabiens*, *Jahrbücher der Literatur*، وی انا ۱۸۴۱ء، شمارہ ۹۴، ص ۹۳ اور اس کے تتبع میں رٹر Ritter، ۱۲: ۷۲۷) ایک قلعے کا نام ہے؛ یہ اس سڑک پر واقع ہے جو بحیرۂ قلزم کے ساحلی شہر جیزان [حاجی خلیفہ، محل مذکور، جازان] سے شروع ہو کر جانب مشرق

جاتی ہے اور ''النویدیہ Newidije'' اور قلعۂ فلکی ''Feleki'' سے ہوتی ہوئی جمدہ کو جاتی ہے؛ مطلب یہ کہ تریم بالائی یمن میں واقع ہے۔ (لانڈ ھامر نے نویدیہ اور فلکی کو [جہان نما سے لے کر رومی حرفوں میں] اسی طرح لکھا ہے، مگر تلفظ کی صحت یقینی معلوم نہیں ہوتی)۔ کُثَیِّر کے شعر سے، جسے البکری نے ص ۱۸۳ (دیکھیے ۱۰۷ و ۱۹۶) میں نقل کیا ہے اور جس کی نسبت الہَمْدانی نے صفۃ، ص ۱۸۲، میں یہ کہا ہے: یَنْدح و تریم من مَواضع عزّۃ کُثَیِّر، اس مقام کا محلّ وقوع زیادہ صحت کے ساتھ مستنبط نہیں ہو سکتا۔ الہَمْدانی نے پہلے ایک حُنَین کا ذکر کیا ہے، جو مکّے اور قَرْن کے درمیان واقع ہے (یعنی جنوبی حجاز کا ایک مقام ہے) اور اس کے متصل بعد یَنْدح اور تَرْیَم کا ذکر محض کُثَیِّر کی سند پر کر دیا ہے، لیکن اس کی جاے وقوع کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا۔ البکری (ص ۱۹۰) تَرْیَم کا ذکر کرتا ہے، جس کے لیے وہ دو شاعروں کے اشعار سے حوالے بھی دیتا ہے اور کہتا ہے (ص ۱۹۶) کہ تَرِیم کا ذکر الأعشیٰ اور کُثَیِّر کے اشعار میں آیا ہے، مگر معلوم نہیں انھوں نے ضرورت شعری اور پابندی وزن سے تَرْیَم کا تَرِیم بنا لیا ہے یا یہ دو الگ الگ مقامات کے نام ہیں۔ یہ کہنے کے بعد ہی وہ اس تَرِیم کا ذکر کرتا ہے جو حضرموت کا ایک قلعہ ہے (دیکھیے صفحہ ۳۸۸ ب، بذیل تریم (۱)) تَرْیَم یقیناً تَرِیم سے علیحدہ مقام ہے۔ شاعر خالص استعارے کے رنگ میں ''مَلَا تَرِیم'' یعنی دشت تَرِیم کا ذکر کرتا ہے اور کوئی جغرافیائی تحدید اس کے پیش نظر نہیں۔ اس قسم کے اور بہت سے جغرافیائی حوالوں کی طرح، جو شعراء کے کلام میں ملتے ہیں، یہ حوالہ بھی بالکل رسمی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ شاعر کو یہاں اس مقام کے صحیح محلّ وقوع کی تعیین سے کوئی واسطہ نہیں۔ جہاں تک کُثَیِّر کا تعلق ہے، یہ بات یقینی ہے کہ حضرموت کے اس نام کے دونوں مقامات (۱ و ۲) میں سے کوئی ایک بھی اس کے پیش نظر نہ تھا۔ اسی شعر میں تَرِیم کے فوراً بعد ہی وہ الشُّعَیْبَۃ کا ذکر بھی کرتا ہے، جو بقول البکری (ص ۱۸۳) 'طریق الیمن' (یمن والی سڑک) پر ایک ساحلی قریہ ہے اور یہ الہَمْدانی کی ترتیب مواضع سے مطابقت رکھتا ہے۔ الأعشیٰ کے شعر میں بھی تَرِیم کا ذکر ہے، مگر تحدید محلّ کے بغیر [وہ شعر یہ ہے: طالَ الثَّوَاءُ علی تریم   و قد نأتْ بکرُ بن وائل، مگر دیوان شعر الأعشیٰ میمون، طبع Geyer، ص ۲۲ میں بَرِیْم ہے بجاے تَرِیم]۔ یہ شعر یاقوت نے معجم البلدان، ۱: ۸۴۹ میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے حضرموت والا موضع مراد ہے، لیکن البکری (بذیل تَرْیَم — نہ بذیل تریم (جو حصن حضرموت ہے)) کُثَیِّر کے شعر کے ساتھ ہی اعشیٰ کا شعر بھی دیتا ہے، لیکن تَرِیم جس کا ذکر دونوں شاعروں نے کیا ہے، اس کے محلّ وقوع کی بابت اپنی کوئی راے نہیں دیتا۔ صاحب تاج العروس (۸: ۲۱۱) جو ت-ر-ی-م نام کے اور مقامات کا بھی ذکر کرتا ہے، اس نام کے پہلے مقام کو تقریباً انھیں الفاظ میں جو لسان العرب (۱۴: ۳۳۲) میں دیے ہیں، تَرْیَم ضبط کرتا ہے (بحوالۂ الجوہری؛ قاموس، بذیل کلمہ، صرف تَرْیَم والی صورت ہی کو جانتا ہے) اور دوسری صورتیں دے کر تَرْیَم (دیکھیے البکری، ص ۱۹۵ ببعد، کو لیتا ہے اور یہ بیان درج کرتا ہے کہ تَرْیَم النَّقیع کے قریب ایک وادی ہے؛ اس پر بہت سے لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ وادی النَّقیع تو مدینہ کی وادیوں میں سے ایک وادی ہے۔ اس کے معارض خیال یہ ہے کہ النَّقیع یَنْبُع کے

قریب حجاز کی ایک وادی ہے (دیکھیے الہمدانی، ص ۱۸۱ اور یاقوت، ۱ : ۸۳۶ ، اس باب میں دیکھیے البکری، ص ۱۹۵ اور ۸۳۵) - بہر حال یہ یاقوت (معجم البلدان) والے ترِیْم سے بالکل مختلف ہے، جو شمال میں مدِیْن کے قریب ہے (انگریزی امارت بحری کے نقشے (Admirality Chart) کا ترِیم Turiam، اس پر دیکھیے وٹر، ۱۳ : ۲۸۲، شپرنگر، کتاب مذکور، ص ۲۳) - تاج میں ہے کہ تَرِیْمْ بادیۂ بصرہ میں بھی ایک مقام کا نام ہے - پھر وہ لسانؔ سے ایک قدم آگے بڑھتا ہے اور حضرموت کے تَرِیْم کا ذکر کرنے کے بعد کہتا ہے کہ ملک شام میں بھی ایک تَرِیْم ہے اور پھر "یمنی تَرِیم" کا ذکر کرنے لگتا ہے - وِیسٹن فلٹ، *Yemen im XI. Jahrhundert* (*Abhandl. der Kön. Ges. d. Wissensch.*, xxxii. گوٹنگن، ۱۸۸۵ء، ص ۳۹ میں صرف حسن پاشا کی تاریخ (ماخوذ از المُحِبّی) کے سلسلے میں یہ ذکر کرتا ہے کہ قلعوں کی فہرست میں، جو امیر سنان نے ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۷ - ۱۵۹۸ء میں فتح کیے، تَرِیْم کی جگہ بَرِیْم پڑھنا چاہیے - یہ درست ہے، مگر اس تصحیح کی وجہ جو اس نے دی ہے کہ "تَرِیْم تو حضرموت میں ہے" درست نہیں، یقیناً ایک یمنی تَرِیْم بھی ہے، لیکن ان قلعوں کا جو صنعاء کے علاقے میں واقع ہیں جغرافیائی محلّ وقوع یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ وہ تَرِیْم نہیں جو زیر بحث ہے - شٹیلر Stieler کی دستی اٹلس (*Handatlas*)، خوبیِ طباعت، گوتا Gotha ۱۹۰۵ء، نقشۂ عرب (*Karte von Arabien*) (طبع Habenicht) میں تَرِیْم کو صَعْدَة کے مغرب میں تقریباً ۴۳ درجہ، ۲۰ دقیقہ مشرقی طول البلد اور ۱۶ درجہ، ۵۵ دقیقہ شمالی عرض البلد میں دکھایا ہے، جو جہان نما کے بیان کے مطابق ہے - نقشۂ ساحل جو انگریزی جنرل سٹاف نے مرتّب کیا (نقشہ ۳، صنعاء ۱۹۱۶ء) میں یہ مقام دکھایا ہی نہیں گیا۔

مآخذ : متن میں دیے گئے ہیں.

(J. TKATSCH)

تزویج : رَكَ به نکاح.

تسبیح : (ع)؛ مادہ س - ب - ح سے باب تفعیل کا مصدر - سبحان الله [رَكَ بآن] کا ذکر کرنا.

تُسْتَر : رَكَ به شُشْتَر.

تسمیه : رَكَ به بَسْمَلَة.

تسنیم : (۱) بہشت کے ایک چشمے کا نام ہے، جس کے متعلق قرآن پاک کی سورۃ ۸۳ [المطفّفین] : ۲۸ میں ذکر ہے کہ اس کا پانی مقربین پییں گے ، یعنی وہ نیک بندے جنھیں اللہ تعالٰی کی حضوری کا شرف حاصل ہوگا (وَ مِزَاجُهٗ مِنْ تَسْنِيْمٍ ۝ عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُوْنَ)؛ نیز اہل جنت، جنھیں ابرار کا رتبہ حاصل ہوگا، ان کے مشروب میں بھی اس کی آمیزش ہوگی (اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ الخ) - اس چشمے کا نام تسنیم اس لیے ہے کہ یہ بلندی پر سے آتا ہے (لسان العرب، مادۂ سنم)، کیونکہ عربی میں لفظ "تسنیم" کے لغوی معنی بلند کرنے کے ہیں - آیت مذکور سے مجملاً یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ تسنیم کے لفظ کا اطلاق کسی چیز پر ہوا ہے، مگر بہشت اور بہشت میں جو اشیاء ہیں ان کا تعلق عالم غیب سے ہے، لہذا ان کی حقیقت پورے طور پر اس عالم مادی میں ہم پر منکشف نہیں ہو سکتی - یہ وہ چیزیں ہیں جن کے متعلق خود قرآن حکیم میں ارشاد ہے کہ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ (۳۲ [سورۃ السجدۃ]: ۱۷)، چنانچہ طبری [۳۰ : ۹۰، س ۴] میں روایت دی ہے کہ یہ ان مخفی اشیاء میں سے ہے جو

اهل بہشت کے دلوں کو مسرور کریں گی "اخفاہا اخفاہ اللہ لاہل الجنۃ"۔

مآخذ: (۱) البخاری: تفسیر سورۃ ۸۳(؟)؛ (۲) الطبری: تفسیر [۲۱ : ۵۹ و ۳۰ : ۶۰]؛ (۳) فخر الدین الرازی: مفاتیح الغیب، ۶ : ۵۰۲؛ (۴) دیگر تفاسیر قرآن؛ (۵) لسان العرب، ۱۶ : ۱۹۹۔

(عابد احمد علی — اے۔ جے۔ ونسنک)

(۲) مادہ س۔ ن۔ م کے باب تفعیل کا مصدر، سطح زمین سے قبروں کا اونچا کرنا۔ کہتے هیں کہ آنحضرت (صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) کی قبر "مُسَنَّم" تھی (بخاری، جنائز، باب ۹۶)۔ اس کے برعکس یہ بھی کہا جاتا هے کہ آنحضرت نے حکم دیا تھا کہ قبروں کو زمین کے برابر رکھا جائے (مسلم، جنائز، حدیث ۹۲ و ۹۳ [صحیح مسلم، بشرح النووی، قاهرۃ ۱۳۴۹ھ، ۷ : ۳۶]؛ احمد بن حنبل: مسند، ۶ : ۱۸ مکرر، ۲۱)۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ تھی کہ قبروں کو صرف اتنا اونچا کیا جائے کہ معلوم هو سکے کہ وہ قبریں هیں، مبادا لوگ ان پر بیٹھیں یا ان پر چلیں (الترمذی، جنائز، باب ۵۶)، مگر مالکیوں نے 'تسنیم' کو ترجیح دی هے (النووی: شرح صحیح مسلم، قاهرۃ ۱۲۸۳ھ، ۲ : ۳۳۴)۔

(عابد احمد علی، اے۔ جے۔ ونسنک A.J. WENSINCK)

* **تَسُّوج**: اور (طَسُّوج)، (۱) فارسی لفظ تَسُّوک کی مُعرّب صورتیں هیں (پہلوی تسوك دیکھیے پہلوی تَسُم "چوتھا" < *ca]ruma؛ دیکھیے Salemann: *Manich. Studien*، ۱ : ۱۲۸؛ Tedesco: *Dialectologie der west-iranischen Turfantexte*، ص ۲۰۹)، جس سے مراد هے بعض پیمانوں کا چوبیسواں حصہ (Vullers، ۱ : ۴۴۵) [مثلاً شب و روز کے چوبیس گھنٹوں میں سے ایک گھنٹہ ایک تسو هے]۔ فرهنگ شعوری کے مطابق ۲ جو = ایک حبّہ؛ ۲ حبّہ = ایک تَسُّوج؛ ۴ تسوج = ایک دانگ؛ ۶ دانگ = ایک دینار۔ دیوان قاسم الانوار (Bib. Nat. de Paris, Sup. Pers. 717، ورق ۱۷۴) میں ایک شعر هے جس میں لفظ تسو کو کسی متصوفانہ معنی میں استعمال کیا هے۔ [وہ شعر یہ هے:

یک تسو و دو تسو و سہ تسو چند باشد کہ دو تسو بازگو
یک تسو باشد دولای خواجہ تاش هرچہ باشی باش با مابد مباش

(نیز دیوان شاہ قاسم انوار، نسخۂ خطی لاهور، بذیل مقطعات، ورق ۲۷۷)]

یہ لفظ ارمنی زبان میں تَھسو (*Thasu*) اور آرامی زبان میں طسوگا (*tyswga*) کی شکل میں ملتا هے؛ دیکھیے Hübschmann: *Arm. Gram.*، ۱/۱ : ۲۶۹۔

(۲) قسمت علاقہ: نولڈکہ (*Geschichte der Perser und Araber*، ص ۱۶) تَسُّوک یا تَسُّوج (بمعنی ادارہ یا عہدہ) کا، جو عراق کے ایک ضلع کے معنی میں استعمال هوتا تھا، لفظ رُستاق [وہ علاقہ جس میں ایک منبر هو] (دیکھیے "parish") سے تضاد دکھاتا هے، جو فارس میں کُورہ (از x^{w}_{pz}) کی ایک قسمت کا نام تھا۔ ابن خُرداذبہ اور قُدامہ کے قول کے مطابق عراق کا ملک بارہ استان (*ostan*? اُوستان؟) میں منقسم تھا اور هر استان میں چند تَسُّوج هوتے تھے۔ تَسُّوجوں کی کل تعداد عموماً ۶۰ بتائی گئی هے (لیسٹرینج: *Eastern Caliphate*، ص ۷۹)؛ تَسوج کی اصطلاح (جس کی صوتی صورت در اصل ایک جنوب مغربی بولی سے متعلق هے) سارے ایران میں سمجھی جاتی هے۔ اَبرَشہر کا صوبہ (نیشاپور) ۱۲ رُستاق اور چار تَسُّو میں منقسم تھا (ابن رستہ، ص ۱۷۱، [ولہا] اربعۃ ارباع)، یعنی زِیوَنْد (Ziwand)، تکاب، بُشْت، فُروشن (؟) اور مازُل؛ ابن رُسْتہ، ص ۱۵۵ پر طَسُّوج الروذ کا ذکر کرتا هے، جو اصفہان کے توابع میں سے تھا۔ ولایت فارس میں

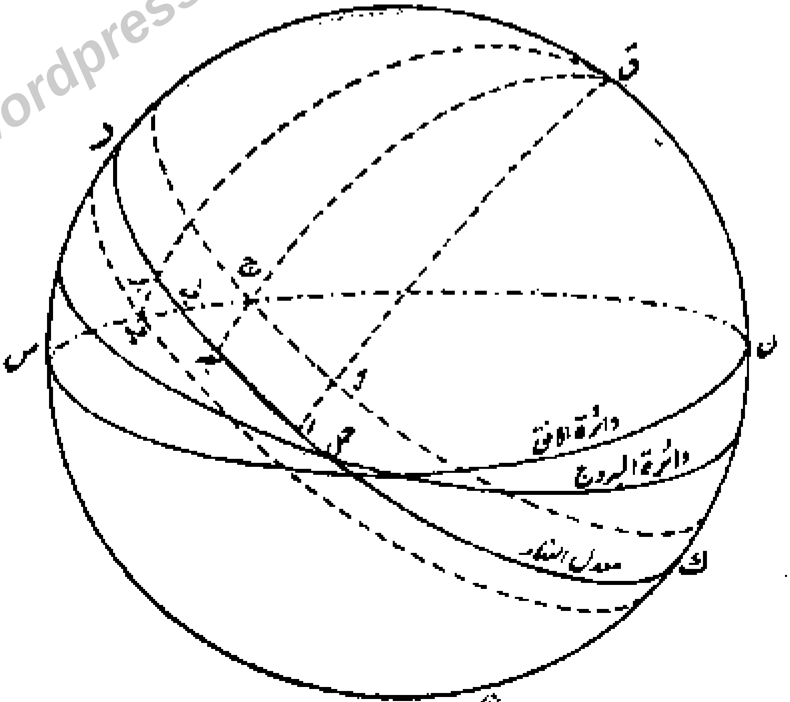
طَسُّوج نام کا ایک ناحیہ یا بخش بھی ہے (اصطخری، ص ۱۰۲)، جو دریاے کُرْ کے دائیں کنارے جھیل بختگان کے نزدیک واقع ہے - اس کا صدر مقام خُرّمہ ہے (قب *Persepolis* : Stolze، ۱۸۸۸ء، دیباچہ)۔ علاقے کو ضرور آبپاشی کے نظام کے اعتبار سے تسوجوں میں تقسیم کیا گیا ہوگا۔ نظری طور پر ایک دریا کا پانی ۶ دانگ پر مشتمل ہوتا ہے ؛ دریاے کارون شُشْتَر کے مقام پر دو نہروں (شُطَیط اور گرگر) میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ظفرنامہ (۱ : ۵۹۱ و ۵۹۹) میں انھیں ”چاردانگہ“ اور ”دو دانگہ“ کہا گیا ہے - تسُّوج بظاہر وہ رقبہ ہے جس کی آبپاشی چوتھائی دانگ سے ہو سکے ۔

(۳) صوبۂ آذربایجان میں ایک چھوٹے سے شہر کا نام بھی تسُّوج ہے، جو دریاچۂ رضائیہ (جھیل اُرْمِیَہ) کے شمالی کنارے پر سلسلۂ کوہ مِیْشو Mishow کے جنوب میں واقع ہے - یہ ناحیۂ گونی Güney کا صدر مقام ہے (گونی کے معنی ترکی میں اس جگہ کے ہیں جو دھوپ کے رخ پر ہو، مُشَمَّس)، جس میں جھیل اُرْمِیَہ کا شمالی کنارہ بھی شامل ہے - اس ضلع کا پرانا نام اَرْوَنَق و اَنْزاب ہے، جو اب تک بھی سرکاری کاغذات میں استعمال ہوتا ہے - چونکہ اَرْوَنَق خاص کر ناحیے کے مشرقی حصہ کو کہتے ہیں (نزھۃ القلوب، ص ۸۹)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تسُّوج اَنْزاب ہی میں شامل ہوگا - شہر تسُّوج (تَسُویج) جھیل سے کوئی تین میل کے فاصلے پر آباد ہے اور اس کی آبپاشی ایک ندی سے ہوتی ہے، جو تِزل داغ سے نکلتی ہے - شہر کے ارد گرد باغات ہیں اور اس کے قریب نمک، کھریا مٹی اور چونے کے پتھر کی کانیں ہیں - آبادی ایک ہزار سے زیادہ نہیں، لیکن اس کے بارہ محلّے اور پچاس مسجدیں (؟) اس کی گذشتہ عظمت پر دلالت کرتی ہیں - شہر بالضرور اسلامی زمانے سے پہلے کا ہوگا - آٹھویں صدی کا ارمنی مؤرخ (Levond، ص ۱۳۲) آذربایجان کے دوسرے مقامات کے ساتھ اس شہر کا بھی ذکر کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ شاہ گجک Gagik تھورنوان (Thornavan) (ذُرواسپُورکان)(۱) سے آتے ہوئے مندرجۂ ذیل مقامات سے گذرا : زَرِوَنْد Zarevand، زِدْرواے Zidroy (؟)، تَسُّوک، گَزْنَک، اورمی اور سورین پَت - عہد مغول میں تَسُّوج کی اہمیت اس امر سے واضح ہوتی ہے کہ نزھۃ القلوب میں جھیل اُرْمِیَہ کو ”دریای شُورِ تَسُّوج“ لکھا ہے، لیکن اس ناحیے کا مالیانہ پانچ ہزار دینار سے زیادہ نہ تھا۔ یہ رقم خانِ ابوسعید کے اوقاف کے اخراجات کے لیے مقرر تھی ۔

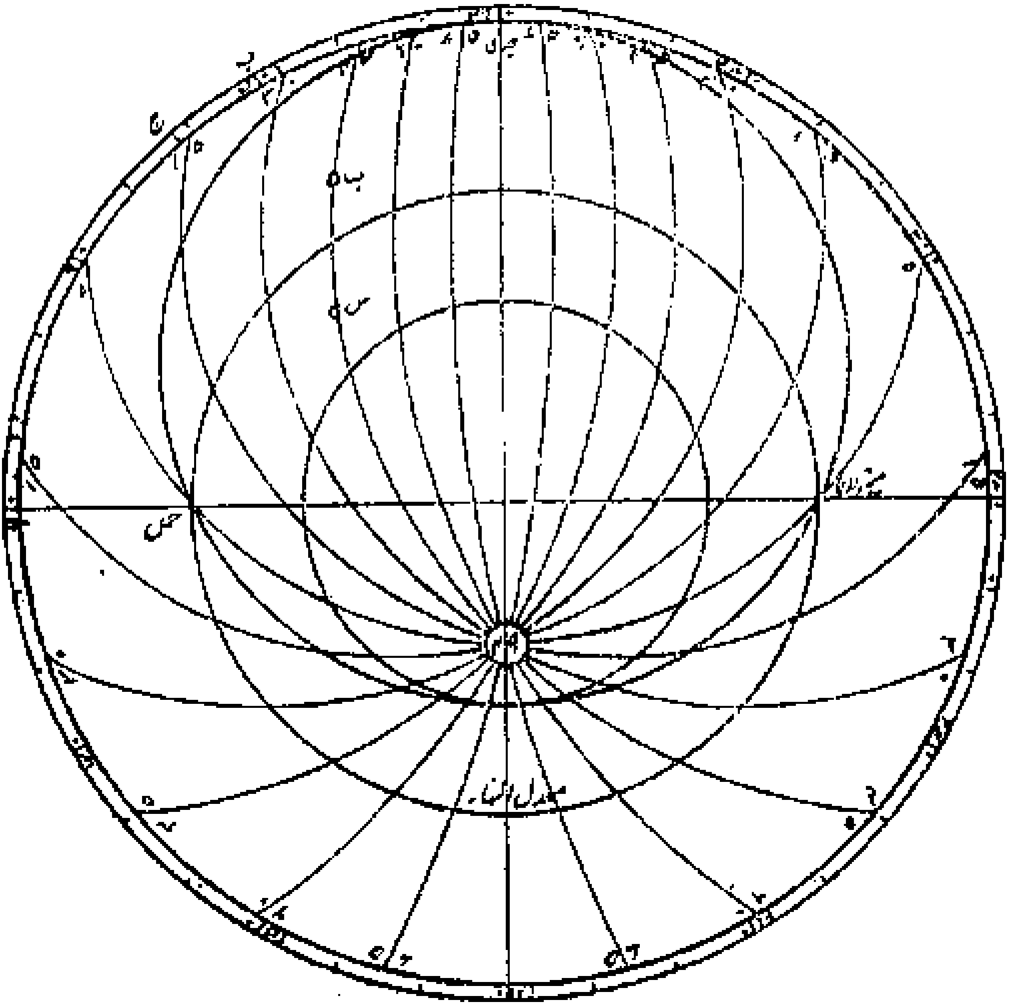
کلاویخو Clavijo کو ۱۴۰۴ء میں خُوی سے تبریز جاتے ہوئے یہاں سے گزرنے کا اتفاق ہوا۔ وہ اسے بظاہر گَزَہ Caza کہتا ہے۔ ”ایک آباد اور عمدہ شہر، جو ایک میدان میں واقع ہے - اس کے ارد گرد میووں کے بہت سے باغات ہیں، جنھیں بہت سی ندیاں سیراب کرتی ہیں“ (ترجمۂ لیسٹرینج، لندن ۱۹۲۸ء، ص ۱۵۰؛ ص ۳۵۲ پر گَزَہ - تَزَہ کی طرح کے اعلام پر تعلیقہ بھی ہے) ۔

اولیا چلبی (۲ : ۲۴۳؛ ۴ : ۳۱۹) اس شہر کو تَسُّوی Tasuy اور اس کے دریا کو [ارس](۲) لکھتا ہے - وہ کہتا ہے کہ قلعۂ تسوی ' ملتان لق ' (سلطانی) تھا، جو اہمیت سے خالی نہ تھا اور جس میں تقریباً تین ہزار سپاہی رہتے تھے ؛ [اسلحہ خانہ] اور توپ خانہ بھی تھا - شہر میں تین ہزار مکان اور سات مسجدیں تھیں وغیرہ وغیرہ؛

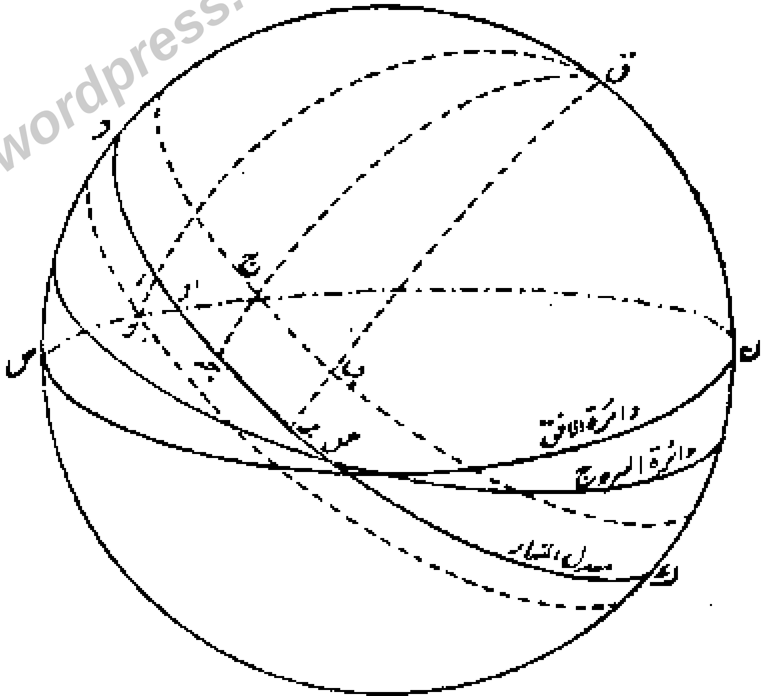
[(۱) ارمنی ژ ایک خاص آواز ہے، تھرتھرانے والی، جو ژ - و - ر کی طرح سنائی دیتی ہے - ہم نے اسے ژ سے ظاہر کیا ہے - (۲) کذا در جلد ۲، جلد ۴ : ۲۲۰ میں قلعۂ تسوی کے سلسلے میں دریاے اریز Iriz کا ذکر بھی ہوا ہے ۔]


ق
د
ج
ب
س
ن
دائرۂ افق
دائرۃ البروج
معدل النہار
ک

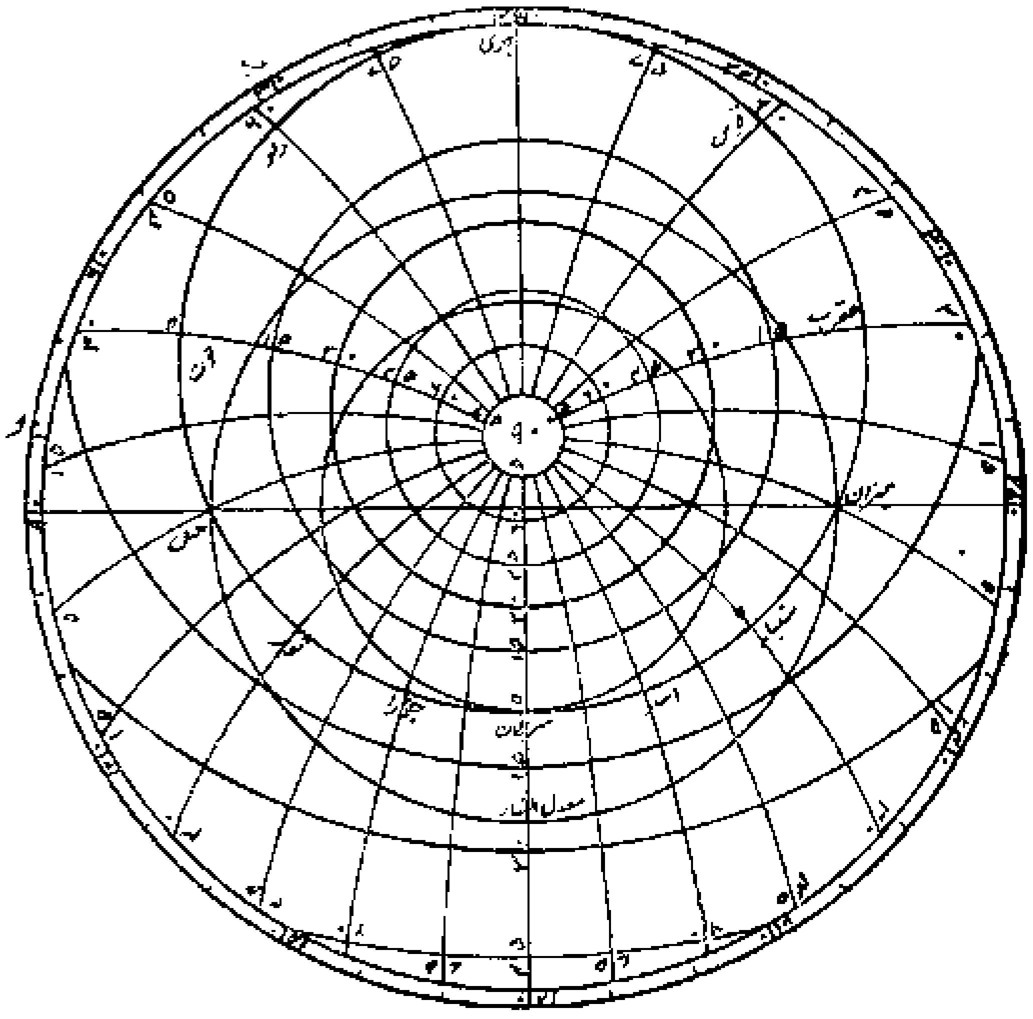
شکل یا


ب
ج
حس
معدل النہار

شکل یب


ق
د
ج
ا
س
ن
ب
دائرۃ الافق
دائرۃ البروج
معدل النہار
ک

شکل ۲۲


جدی
عقرب
میزان
حمل
سرطان
معدل النہار

باشندے شیعہ تھے۔ بقول اولیا، یزدجرد نے یہ شہر اپنی بیوی تسوبان (؟) کے نام پر بسایا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس شہر کو تیمور نے تباہ کر ڈالا تھا (؟ دیکھیے کلاویخو) اور جہان شاہ (قرہقویونلو) نے اسے دوبارہ بسایا تھا۔ تسوج کے مشرق میں قریۂ قُوملہ (قُوْمَلہ) Kumla ہے، جہاں [توجہ] فرہاد پاشا نے ۹۹۸ھ میں تبریز [رک بآن] کی فتح کے وقت مراد ثالث کے عہد میں قلعے بنائے تھے، دیکھیے (اولیا، محلِ مذکور).

یورپی سیاح تسوج میں بہت کم وارد ہوئے (دیکھیے ای۔جی۔براؤن: *A Year among the Persians*، ص ۵۶).

مآخذ: علاوہ ان کے جو متن میں درج ہیں: فرہنگ جغرافیائی ایران، طبع چاپخانۂ ارتش، مہر ماہ ۱۳۳۰ھ، ۴: ۱۲۲].

(V. MINORSKY منورسکی)

* **التسییر**: (دیارِ مغرب میں atazir, atacir, athacir, directio, prorogatio, 'αφεσις théorie aphétique ایک عمل جو علم احکام نجوم (astrology) میں کام آتا ہے، اسے کسی سیّارے یا بیت یا کسی معیّن موضعِ فلک البروج کو مصنوعی طور پر کسی دوسرے ستارے یا اس کے انظار (aspects) یا کسی دوسرے بیت تک آگے بڑھانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان مقامات کے درمیانی فاصلے کا درجہ مطالعِ خطِ استواء سے معلوم کیا جائے اور اس کی قدر کو ایک معین جزءِ زمان میں تبدیل کرکے مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والے کسی سعد یا نحس واقعے کی پیش گوئی کے لیے اس سے استدلال کیا جائے۔ علمِ احکامِ نجوم سے حاصل شدہ یہ قدر متقدمین اور عربوں اور اہل مغرب کے نزدیک بڑی اہم تھی؛ کیونکہ ایک طرف تو اس سے خاص حالات سے متعلق احکامِ نجوم کا علم ممکن ہوجاتا تھا (یعنی موالید کے احکام میں جو چیزیں سعد و نحس کے متعلق بیان ہوتی تھیں ان کے پورا ہونے کا صحیح وقت متعیّن کیا جا سکتا تھا اور خصوصیّت کے ساتھ کسی کی مدّتِ عمر کا اندازہ اور ان دنوں کا انتخاب (اختیار) ممکن ہو جاتا تھا جو سفر، شادی بیاہ، کسی شہر کی بنیاد رکھنے یا حکومت شروع کرنے کے لیے مبارک سمجھے جاتے تھے)؛ دوسری طرف اس میں ایک امتیازی بات یہ تھی کہ اس کا طریقۂ حساب خصوصیّت کے ساتھ پیچیدہ تھا۔

ہمارے مطلب کے لیے جو قوس خاص طور سے اہمیت رکھتی ہے (اور جسے مختصراً ہم ''قوسِ تسییر'' سے تعبیر کریں گے) اس کا نجومی استخراج کچھ ایسا مشکل نہیں، بشرطیکہ ہم فلک البروج کے وہ دو مقامات دریافت کر لیں جو اس قوس کی حد بندی کرتے ہیں؛ ان میں سے ایک ''پیش رو'' سیّارہ یا مقام ہے اور دوسرا ''مؤخر'' ہے۔ پہلے کو ''المتقدّم'' یا ''الہَیْلاج'' (دلیل) کہتے ہیں اور دوسرے کو ''الثانی'' (پیش گو)؛ شکل ۱ (اور ۲) میں ا (A) دلیل ہے اور ب (B) پیش گو اور ق (P) کرۂ سماوی کا مرئی قطب ہے۔ ن ب ص NBS (ن ا ص NAS)، پیش گو (دلیل) کا دائرہ ہے، اور ج (C) وہ نقطۂ تقاطع ہے جس پر ا (ب) میں سے گذرنے والا دائرۂ عرض دائرۂ موضع سے ملتا ہے اور ا (ب) اور ج سے گذرنے والے دو دائرہ ہائے میل قوسِ تسییر ا جہ (ac) (ب جہ) (bc) کو خط استواء سے الگ کر دیتے ہیں۔ اس طرح قوسِ تسییر گویا خطِ استواء کی قوس ہے، جو عموماً ۹۰ درجے سے زائد نہیں ہوتی اور جو اس دَوران میں دائرۂ موضع کو عبور کرتی ہے، جس میں کرۂ سماوی کی ظاہری یومیّہ گردش کے باعث دلیل (پیش گو) اپنے دائرۂ عرض پر چل کر پیش گو (دلیل) کے دائرۂ موضع تک، جسے اس مدّت

میں ساکن تصوّر کیا جاتا ہے، منتقل ہوجاتا ہے (ان تصوّرات کے متعلق جو یہاں درج ہیں مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو مادّۂ ''علمِ احکام النجوم'') ۔

دلیل اور پیش گو کے محلّ وقوع کے تقدم و تأخر کی بنا پر تسییر کی دو قسمیں ہیں :

قسم اول۔ مستقیم تسییر (directio directa)، جب دلیل پیش گو سے فلک البروج میں پہلے ہو۔ یہاں دلیل موضعِ التسییر (مقامِ متحرّک) ہے اور پیش گو ساکن تصوّر کیا گیا ہے (شکل ۱) ۔

قسم دوم۔ غیر منقسم تسییر (directio conversa)، جب کرۂ سماوی کی روزانہ حرکت کی ترتیب میں دلیل پیش گو سے پہلے آتا ہے ۔ اس صورت میں پیش گو کو دلیل کے دائرۂ موضع پر لے آتے ہیں جو ساکن متصوّر ہوتا ہے ۔

حسابِ تسییر کے اطلاق کا ایک خاص طریقہ (جو ایک طرح سے اس عمل کے برعکس ہے) یہ پیدا ہوا کہ کسی ایک ستارے کے محلّ وقوع کو فرض کرلیا اور مخصوص زمانہ بھی متعیّن کیا، یا بالفاظ دیگر مطالعِ خطِ استواء کو لے لیا، جو دراصل تسییری درجات کی معین تعداد ہے ۔ حقیقت میں اس مسئلے کا انحصار اس بات پر ہے کہ قوسِ تسییر کے نقطۂ منتہی (''منزل مقصود'') کا درجہ دریافت کیا جاسکے، جس درجہ میں دو سیّاروں کے اقتران سے احکامِ نجوم استنباط کیے جا سکیں ۔

حسابِ تسییر دراصل کُروی مثلّثات کا ایک مسئلہ ہے اور اس کا انحصار ان سادہ ضابطوں (formulae) پر ہوتا ہے جو اعتدالی (equinoctial) وقت پر مبنی ہیں ۔ مساواتِ ذیل میں، یعنی تسییر ۱ جہ = بر ۱ ۔ بر بَ ۔ بَ جہ (شکل ۱) میں، بائیں طرف کا جملہ معلوم ہے، کیونکہ بر ۱ = صعود مستقیم ب ۔ صعودِ مستقیم ژ اور مقادیر بر بَ و بَ جہ کو ذیل کے ضابطوں سے معلوم کیا جا سکتا ہے ۔

۱ ۔ جتا بَ = جا (∢ د ص بَ) جتا ص د

$[I.\ \cos B' \sin (\sphericalangle DSB') \cos SD]$ ۔

۲ ۔ جا بر بَ = ظا ب بر ظتا بَ

$[II.\ \sin b B' = \operatorname{tg} B b \operatorname{cotg} B']$ ۔

۳۔ جا بَ جہ = ظا جہ ج ظتا بَ

$[III.\ \sin B' c = \operatorname{tg} c C \operatorname{cotg} B']$ ۔

لیکن عربوں نے اس قسم کے حسابات کے لیے بعض تقریبی طریقے استعمال کیے ہیں، جو اوسط وقت کی ساعات (''زمانیہ'') پر مبنی تھے اور جو ذیل کے ضابطوں میں درج ہیں :

(البتّانی، البیرونی وغیرہ کے قاعدوں کی رو سے) :

درجاتِ تسییر :

$| \alpha \pm (\alpha - \beta) =$

بُعد از نقطۂ بالائی (زیرین) وسط السماء

نصف قوس النہار [قوس اللیل] ب

جہاں α = | صعودِ مستقیم ژ ۔ صعودِ مستقیم ب، | اور β = | صعودِ مائل ژ ۔ صعودِ مائل ب | ۔

گول خطوط وحدانی کے شروع میں جو علامتیں ± دی گئی ہیں ان کا تعلّق اس امر سے ہے کہ α علامت β سے بڑا ہے یا چھوٹا، مربّع خطوط وحدانی کے اندر جو الفاظ ہیں اس وقت استعمال کیے جاتے ہیں جب ب افق سے نیچا ہو ۔

خاص صورتیں :

(ژ) ۔ جب کہ ب نصف النہار پر ہو :

تسییر = | صعود مستقیم ژ ۔ صعود مستقیم ب |

(ب) ۔ جب ب افق پر ہو :

تسییر = | صعود مائل ژ ۔ صعودِ مائل ب |

۲ ۔ (البتّانی کا دوسرا قاعدہ) :

درجاتِ تسییر = | بُعد ب از نقطۂ بالائی [زیرین] وسط السماء × نصف قوس النہار [قوس اللیل] ژ ±

(صعود مستقیم ا - صعود مستقیم نقطۂ بالائی [زیریں] وسط السماء)۔

جہاں کُول خطوطِ وحدانی کے شروع میں علامت منفی (—) اس وقت استعمال ہوگی جب ا اور ب ایک ہی نصف کرے میں ہوں اور مثبت (+) اس وقت جب ا اور ب مختلف نصف کروں میں ہوں - مربّع خطوطِ وحدانی کے اندر جو مصطلحات (expressions) ہیں مغربی نصف کرے کی صورت میں استعمال ہوتے ہیں یا اس صورت میں جب زیریں نصف اللیل ا اور ب کے درمیان واقع ہو۔

دونوں صورتوں میں تسییر اگر مستقیم ہے تو نتیجہ مثبت اور اگر غیر مستقیم ہے تو منفی رہے گا - تسییر غیر مستقیم ہے تو اوپر کے ضابطوں میں ب اور ا کو ایک دوسرے سے بدل لیا جاتا ہے - اس طرح قوس تسییر کے درجوں کی جو تعداد معلوم ہوتی ہے اسے حسبِ ذیل طریق پر وقت کے ایک دَور میں منتقل کرّ دیا جاتا ہے : اگر مسئلہ عمر کی طوالت کا ہو تو ایک درجے کو ایک شمسی سال کے برابر مان لیا جاتا ہے - ۵ دقیقہ [منٹ] = ایک مہینہ، ایک دقیقہ [منٹ] = ۶ دن، اور دوسری صورتوں میں ایک درجے کو ایک دن کے مساوی قرار دیا جاتا ہے۔

تسییر کے حساب میں عربوں نے جس مشکل پر مستقلاً زور دیا وہ یہ تھی کہ ایک طرف تو انھیں نجوم کے تقاضوں کو اور دوسری جانب ان جداگانہ ناگزیر فلکیاتی تخمینوں اور پیمائشوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا جن کی تفصیل یہاں نہیں دی جاسکتی؛ کیونکہ اس کے لیے بڑا وقت چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ذیل کے امور اس زمانے کے نجومی معلومات پر کامل عبور کو مستلزم تھے :

لازمی علمِ صحیح ضبطِ موالید کے مختلف طریقوں کا، مختلف اوقات ولادت کی تنجیمی دلالتوں کا اور بیوتِ فلک، صُوَر البروج اور سات سیاروں کے دلالات اور ان کے مختلف انظار (aspects) کا، علی ھذا مشہور ترین کواکب ثابتہ کا علم، نہ صرف انفرادی کواکب کا بلکہ دیگر سیّاروں کے لحاظ سے بھی اور پھر ان کے مخصوص اوضاع (یعنی بیوت، درجۂ ارتفاع، تثلیث، وبال، ھبوط) کے اعتبار سے بھی، اس طرح کہ وہ کثیر قوانین جن کا تعلق طاقت، ضعف اور توسط سے ہے نظر انداز نہ ہو جائیں، پھر ایسے ہی مختلف سیّاروں اور ان کے مختلف انظار کے سعد و نحس اثرات کا، بیوت کے حال کا، سہم السعادت کا، تاثیر والے سیاروں کے اوضاع کا لحاظ رکھتے ہوئے عمر طویل، اوسط یا مختصر رہ جانے کے تخمینوں سے واقفیت، چند مقرّرہ قوانین کی رُو سے صاحبِ مولد و طالع کا انتخاب، ھیلاج کا انتخاب، جو عمر پر دلالت کرتا ہے، 'دلیل' اور 'ثانی' کا انتخاب، جو موت یا زندگی کا پیش گو ہے، کمیّتِ عمر کے دلالت کنندہ (الکَدْخدا) کا انتخاب، کسی سمتِ مقرر کے زیادہ، کم یا درمیانی اثر کا علم اور سعد و نحس سمتوں یا اس قسم کی دوسری چیزوں کی تعیین — جیسا اوپر کہا جا چکا ہے — ان باتوں کے لیے اس زمانے کی تنجیمی معلومات پر کامل عبور لازم تھا - پھر ان کے علاوہ یہ بھی ضروری تھا کہ منجّم مطلوبہ فلکیاتی حساب میں ماہر ہو، یعنی وقت کو اس نصف النہار پر تحویل کر سکے جس پر زیجات مبنی ہیں؛ مشہور ترین ثوابت کے طول، عرض اور میل کا پتہ چلانے نیز سیّاروں اور ان کے انظار اور وقت ولادت پر ان کی قدروں کے اطلاق، بیوت فلک اور صُوَر بروج اور سیّارے، جو ان میں موجود ہیں، ان سے خوب واقف ہو اور جانتا ہو کہ سہم السعادت کیا ہے؛ اسی طرح دلیل اور پیش گو کے مواضع کے دوائر

وسیرہ سے بھی آگاہ ہو۔ صرف قوسِ تسییر کے اندازہ کرنے کے لیے، جب کہ اس کی انتہائی حدیں معلوم ہوں، ذیل کی معلومات ضروری ہیں: ا اور ب کی صعودِ مستقیم، نصف النہار سے ان کا فاصلہ، ان کا میل اور نصف قوس النہار یا نصف قوس اللیل، دائرۂ موضع پر قطب کا ارتفاع (نصف النہار سے دائرۂ موضع اور خطّ استواء کے نقطۂ تقاطع کا بُعد).

اس طویل اور کٹھن طریقے میں سہولت پیدا کرنے اور بغیر حساب لگائے رصد کرنے کے لیے عربوں نے بعض مکانیکی (nomographic) طریقوں سے کام لیا، یعنی یا تو مفرد صفائح (صفیحۃ التسییر، بقول بیرونی) استعمال کرتے تھے، جنھیں رسم کر کے اصطرلاب میں لگا دیا جاتا تھا یا ایک خاص آلہ (قشتالہ کے الفانسو دہم کا ''estrumente del leuantamiento'') جس سے خاص کر تسییر دریافت کرتے تھے، لیکن اس سے بعض دوسرے حسابات میں بھی آسانی پیدا ہو جاتی تھی۔ اس آلے کا اصلی اور لازمی حصہ ایک صفیحہ تھا جس کے اوپر کے رخ پر زیادہ سے زیادہ تعداد میں مواضع کے دوائر کے ظلّ (یا بالفاظ دیگر) جائے رصد کے عرض البلد کی ساعات درج ہوتی تھیں (یہ وہی صفیحۃ تسییر ہے جس کا ذکر البیرونی نے کیا ہے؛ دیکھیے شکل ۳) اور جس کی پشت کے رُخ پر منطقۃ البروج کے مطابق طول و عرض کے دائروں کے ظلّ درج ہوتے تھے (شکل ۴)۔ اس آلے کے محور پر، جو دونوں طرف مشترک تھا، ایک غیر منقسم العضادۃ (alhidade) لگا رہتا تھا اور اس کے ساتھ ساتھ دو متحرک سوئیاں (pointers)، جنھیں ضرورت کے مطابق اوپر کے رُخ پر یا پشت کے رُخ پر لایا جاتا تھا، مگر جو ایک گرفت یا بندھن (الفرَس، cavallo) کی مدد سے اپنی جگہ پر قائم رہتی تھیں۔ پشت پر جال (عنکبوت) بھی رکھا جا سکتا تھا اور اس کے اوپر ثوابت کے مختلف مواضع کے ظلّ بھی درج کیے جاتے تھے، بالکل اسی طرح جس طرح اصطرلاب میں درج کیے جاتے ہیں.

جب ا اور ب دو مقاماتِ فلک کے طول اور عرض معلوم ہوں تو قوسِ تسییر کو مکانیکی طور پر معلوم کرنے کے طریقے یہ تھے (ملاحظہ ہو شکل ۲، ۳ اور ۴):

۱۔ العضادۃ کی متحرک سوئی کو پُشت کے رُخ پر مقام ب پر رکھیے اور مطلعِ خطِ استواء ہ دیکھ لیجیے، جس کی طرف اب العضادۃ اشارہ کر رہا ہے.

۲۔ العضادۃ کو سامنے کے رُخ لا کر مطلعِ خطِ استواء ہ پر رکھیے اور (ب ت) دائرۂ موضع کو، جس پر اب متحرک سوئی آ گئی ہے، معلوم کیجیے.

۳۔ سوئی کو عقب میں مقام ا پر رکھیے اور مطلعِ خطِ استواء ا دیکھ لیجیے.

۴۔ العضادۃ کو سامنے کے رخ پر لا کر مطلعِ خطِ استواء ا پر رکھیے اور العضادہ کو گھماتے جائیے حتی کہ سوئی ا سے گزرتے ہوئے متوازی دائرے کے ساتھ ساتھ ب کے دائرۂ موضع کی طرف (ج میں) اشارہ کرنے لگے.

۵۔ اب مطلعِ خطِ استواء ج کو دیکھ لیجیے، کیونکہ اب العضادۃ اس درجہ کو بتا رہا ہے، قوس ا جہ (ac) ہی مطلوبہ قوسِ تسییر ہے.

عربی زبان میں تسییر یا صفیحۃ تسییر کے متعلق ذیل کے فضلاء نے لکھا ہے: (۱) محمد بن عمر ابن فرُّخان (زوٹر H. Suter: Die Mathematiker u. Astronomen der Araber etc., Abhdlg. z. Gesch. d. math. Wissensch. xiv، جزء ۱۰، ۱۹۰۰ء،

عدد ۴۳)؛ (۲) البتّانی (زوٹر، عدد ۸۶)؛ ابو جعفر الخازن (زوٹر، عدد ۱۲۴)؛ البیرونی (زوٹر، عدد ۲۱۸)؛ لیکن (ابن فرّخان) مذکور کی نجومی تصنیفات سب کی سب محفوظ نہیں رھیں۔ فلکیات میں جو کتابیں الفانسو دھم سے منسوب ھیں ان میں "Book of the Atacir" Rabi Cage طلیطلی (اسحٰق بن سیلم) کی تصنیف ھے، جو زیج الفانسو (Alfonsine Tables) کا مدوّن (اڈیٹر) ھے، لیکن معلوم ھوتا ھے کہ یہ کسی عربی کتاب کا محض ترجمہ ھی ھے۔

ابن القفطی نے اپنی تاریخ الحکماء میں ذیل کے ھیئت دانوں کا نام بڑی عزت سے لیا ھے جو تسییر کا حساب نکالنے میں خاص مہارت رکھتے تھے: الحسن بن مصباح (ص ۱۶۳)؛ المرّوزی (ص ۱۷۰، زوٹر، عدد ۲۲)؛ الخاقانی (ص ۱۸۱، زوٹر، عدد ۲۰۹)؛ سند بن علی (ص ۲۰۶، زوٹر عدد ۲۳)؛ العبّاس بن سعید الجوھری (ص ۲۱۹، زوٹر، عدد ۲۱)؛ ابن یونس (ص ۲۳۰، زوٹر، عدد ۱۷۸)؛ ابن الأعلم (ص ۲۳۵، زوٹر، عدد ۱۳۷)؛ محمد بن ابراھیم الفزاری (ص ۲۷۰، زوٹر، عدد ۱)؛ محمد بن خالد المروالروذی (ص ۲۸۱، زوٹر، عدد ۴۶)؛ یحیی بن ابی منصور (ص ۳۵۷، زوٹر، عدد ۱۳)؛ یحیی بن سہل السدید ابو بشر التکریتی (ص ۳۶۵)؛ ابو الفضل بن یامین (ص ۴۲۹)۔

مآخذ: (۱) البیرونی: القانون المسعودی [طبع دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدر آباد دکن ۱۹۵۶ء، مقالہ ۱۰، باب ۵، ص ۱۳۹۳؛ نسخۂ لندن، موزۂ برطانیہ، Or. 1997 و برلین، فہرست اہلوارٹ، عدد ۵۶۶۷؛ (۲) البیرونی: کتاب الاستیعاب، نسخۂ لائیڈن، عدد ۱۰۶۶ (دونوں کا ترجمہ از ویڈمان E. Wiedemann)]؛ (۳) البیرونی: تمہید المستقر لتحقیق معنی الممرّ فی ذکر ممرّ الطویل، طبع دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدر آباد دکن ۱۹۴۸ء، ص ۴؛ (۴) وھی مصنف: کتاب التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم، مترجمۂ رائٹ R. R. Wright، لندن ۱۹۳۴ء، متن باب ۵۲۰ تا ۵۲۳؛ (۵) غلام حسین جون پوری: زیج بہادر خانی، طبع بنارس ۱۸۵۸ء؛ مقالہ ۶، باب ۳، فصل ۴، ص ۳۳۶]؛ (۶) A. Bouché-Leclerq: *L'astrologie grecque*، پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۷) M. Delambre: *Histoire de l'astronomie du Moyen-Age*، پیرس ۱۸۱۹ء؛ (۸) J. G. Job: *Anleitung zu denen curiosen Wissenschaften*، فرانکفرٹ اور لائپزگ ۱۷۴۷ء؛ (۹) C. A. Nallino: *Al-Battani, sive Albatenii opus astronomicum*، میلان ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) D. Man. Rico y Sinobas: *Libros del saber de astronomia del Rey D. Alfonso X. de Castillia*، میڈرڈ ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۷ء؛ (۱۱) M L.P.E.A Sédillot: *Prolégomènes des Tables astronomiques d'Oloug-Beg*، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۱۲) E. Wiedemann: *Zur Geschichte der Astrologie*، در *Weltall* ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء؛ Berlin-Treptow؛ (۱۳) وھی مصنف: *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften, XLVII*, *"Über die Astronomie nach den Mafātīḥ al-Ulūm"*, *S. B. P. M. Soz. Erl.*، ارلانگن ۱۹۱۵ء۔

(O. SCHIRMER)

٭ **تشبیہ**: ذات الٰہی کے بارے میں مسلّمہ عقائد کے مخالف فرقوں میں دو ایسے متضاد نظریے ھیں جو صحیح العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک کبیرہ گناھوں میں شمار ھوتے ھیں: (۱) تشبیہ (anthropomorphism)، یعنی تمثیل اور تجسیم، جس سے مراد ھے خدا کو انسان جیسا سمجھنا اور (۲) تعطیل، جس سے مراد ھے خدا کی صفات کی قطعاً نفی کرنا۔ ان دونوں تصورات کے بارے میں تند اور شدید نزاع رھی ھے اور

اس لیے اہل اسلام کا عقیدہ دربارۂ قرآن بھی متاثر ہوا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں ذاتِ الٰہی کا مسئلہ دین کا اساسی مسئلہ ہے۔ دونوں متنازع فرقوں نے بخیالِ خود قرآن مجید کی آیات سے استناد کیا ہے، جو ایک طرف تو خدا کی بے مثل وحدانیت پر زور دیتا ہے اور دوسری طرف تجسیمی اصطلاحوں کے ذریعے اس کی صفات بیان کرتے ہوئے بے تکلف اس کے چہرے، آنکھ اور ہاتھ وغیرہ کا اور اس کے کلام کرنے اور بیٹھنے (عربی ''استوٰی''، قرآن مجید، سورۃ ۷ [الاعراف] : ۲ ی) کا ذکر کرتا ہے۔ تفاسیر، مثلاً طبری میں آیۃ الکرسی، ۲ [البقرۃ]: ۲۵۶ (دیکھیے نیز Goldziher : Vorlesungen، طبع دوم، ہائیڈل برگ ۱۹۲۵ء، ص ۱۰۲ ببعد) کی نہایت مختلف تأویلات دی گئی ہیں، جن میں سے اکثر کی تصدیق کا اب کوئی خارجی ذریعہ موجود نہیں۔ ان میں سے بعض تو کلمات کے لفظی معنی پر بدون تدبّر زور دیا گیا ہے اور بعض میں ان کی تاویلِ تمثیلی اور مجاز کے پیرائے میں دی گئی ہے۔ لفظ تشبیہ کا استعمال بہت پہلے سے شروع ہوچکا تھا اور اس کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ باری تعالٰی کی صفت ایسی عبارت میں بیان کی جائے جو اس لیے مبہم ہو کہ عموماً انسانوں کے لیے بھی وہی کلماتِ صفاتی مستعمل ہیں، بلکہ شاید ان کلمات صفاتی کے استعمال کی اجازت نبیؐ نے بھی دی ہو۔ 'تشبیہ' کے بجائے 'تمثیل' کا لفظ بھی سورۃ ۴۲ [الشورٰی] : ۹ سے اخذ کیا جاسکتا ہے، جہاں کسی شے کے خدا کے مثل ہونے کو خارج از امکان قرار دیا گیا ہے (لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ)۔ مادۂ ش - ب - ہ کا باب تفعیل (تشبیہ) فقط [۴ سورۃ النساء] : ۱۵۶ میں پایا گیا ہے [وَلٰکِنْ شُبِّهَ لَهُمْ]، جہاں یہودیوں کے اس دعوے کی تردید کی گئی ہے کہ انھوں نے عیسٰی [علیہ السلام] کو مصلوب کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ تأویل یعنی تنزیہ اسمائی والے لفظی معنوں کی عقلی تشریح مسلکِ تعطیل کا ایک ذریعہ اور اس کا پیش خیمہ ہے، لیکن ہر جگہ ایسا نہیں، کیونکہ مادہ أ - و - ل (نَصَرَ یَنْصُرُ) کے باب تفعیل، یعنی تأویل، کا اطلاق قرآن مجید میں ملامت و تجریح کے رنگ میں نہیں ہوا۔ اس مسئلے کے بارے میں بھی دو قسم کی حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ بعض ایسی احادیث ہیں جو غرض پر مبنی ہیں اور محض دورانِ بحث میں پیدا ہوئیں اور ایک خاص مقصد کے پیشِ نظر وضع کی گئیں اور ایسی بھی ہیں جن سے خاص عقائد کی تائید مقصود نہ تھی [جیسا کہ ممکن ہے کہ اس تمثیل کا حال ہو، تھانوی: مُصْطَلَحات، ص ۸۰۴ پر مذکور ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایسی تمثیل امرد پرستی سے ناشی ہو] (رٹر Ritter، در Islam، ۱۷ [۱۹۲۸ء]: ۲۵۷، دیکھیے نیز مخطوطات کے حوالے اس کے ابتدائی صفحات میں)۔ ان کے علاوہ ایسی احادیث بھی ہیں جن کی تشریح سطحی طور پر کی گئی ہے اور جنھیں اس بحث میں بطور دلیل پیش کیا گیا ہے، مثلاً یہ حدیث کہ اللہ تعالٰی ہر رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے۔ اگرچہ اس حدیث سے بذات خود انسان کے اندر روحانی جذبات اور باطنی اُحوال پیدا ہوتے ہیں، مگر حقیقۃً یہ تشبیہ و تمثیل ہے اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی اپنے بندوں کی دعا قبول کرتا ہے۔

ہمارے لیے اس مسئلے پر بحث کرنا بے حد مشکل ہے، کیونکہ جہاں تک ہمیں معلوم ہے کوئی مسلمان عالم دین ایسا نہیں جو خدائے تعالٰی کے متعلق ان دونوں عقیدوں میں سے کسی ایک عقیدے کے حق میں صاف صاف رائے ظاہر کرے،

[ہست در وصفِ او بوقتِ دلیل
نطق تشبیہ و خامشی تعطیل

سنائی: حدیقه، لکھنؤ ۱۸۸۷ء، ص ۳۱] بلکه هر ایک عالم اس بات کا مدعی هے که وه تنزیه باری تعالٰی (''براءة عن الاوصاف الجسمانیة'') کا قائل هے اور تشبیه کا حامی نهیں اور اس کے ساتھ هی تنزیل، یعنی وحی قرآنی، کی بنا پر تثبیت کا قائل هے (مُثْبِت، یعنی تعیّناتِ صفاتی کا قائل)، تعطیل کا نهیں۔ مزید برآں دونوں فریق ایک دوسرے کو ایک سے یا هر دو سے انحراف کا مرتکب ٹھہراتے هیں۔ ان دونوں اصطلاحوں کا استعمال بالکل اضافی هے اور ان کے مزعومه قائلین کی گروه بندی بھی ویسی هی اضافی هے۔ دراصل معطّلة یا مشبّهة نام کے کوئی خاص فرقے موجود نهیں هیں، بلکه ذات اور صفاتِ حق کے متعلق تعلیمات میں جو اختلافات هیں وه حق تعالٰی سے متعلق دیگر بیانات سے متوازی نهیں هیں اور دیگر دینی عقائد اور دینی۔ سیاسی نظریے سے متعلق اختلافات کے ساتھ تو ان کے انطباق کا اور بھی کم امکان هے۔ جَعْد بن دِرْهَم کی بابت کها جاتا هے که وه پهلا معطّلی هے، مگر اس شخص کے حالات همیں بهت هی کم معلوم هیں: تاهم اسی کو ابن تیمیه نے الفُرْقان میں (قب مجموعة الرسائل الکبرٰی، قاهرة ۱۳۲۳ھ، ۱: ۱۳۷، س ۱۳ ببعد) آخری اموی خلیفه کے زوال کا ذمے دار ٹھہرایا هے اور خلیفه مذکور کو قطعی طور پر مروان الجَعْدی کها گیا هے۔ اس کے برعکس ابن تیمیه اس جعدی کو باوجود نمایاں تضاد کے باطنیة حشّاشین کے ظهور اور رافضیهٔ شام کے وجود کا بھی ذمے دار ٹھہراتا هے۔ عقیدهٔ تعطیل کی اشاعت کرنے والا، جس کا ذکر اس ضمن میں اکثر آتا هے، جَهْم بن صَفْوان الراسبی [رک بآن] هے، جو عمر میں جَعْد سے کسی قدر کم تھا اور ۱۲۸ھ/ ۷۴۵ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس کی نسبت شیعی عالم ابن الراوندی لکھتا هے که وه معتزلی موحِّد تھا اور اسے ابوالحسن الخیّاط معتزلی نے اپنی کتاب الانتصار (طبع نُوبِرْژ Nyberg، قاهرة ۱۹۲۵ء، ص ۱۳۳، سطر آخر؛ ص ۱۳۴، س ۴) میں ''امام المشبّهة'' هونے کے سبب سے) معتزله سے خارج کر دیا هے اور اپنی رائے کی بنیاد بِشْر بن المُعْتَمِر کی ایک نظم پر رکھی، جس میں اس سے انتفاء و براءت کا اظهار کیا هے

[ننفیهم عنّا و لسنا منهم۔ ولا هم منّا ولا نرضاهم
امامهم جَهْم الخ ....

(الانتصار، ۱۳۴)]

اور اس ایک عقیدے کی بناء پر جو دونوں میں مشترک هے، یعنی یه که خدا کو اشیاء کا علم صرف اشیاء کی پیدائش هی پر حاصل هوتا هے [عقیدهٔ حَدَثُ العلم] اسے غالی شیعه [هشام] بن الحَکَم (دیکھیے سطور ذیل)، (ص ۲۶، س ۱۰ ''شیخ المجسمة'' کے ساتھ ایک هی زمرے میں داخل کیا هے، الخیّاط اصولاً تشبیه و تجسیم کا عقیده بالخصوص نابتة، یعنی عثمانی۔ اموی گروه سے منسوب کرتا هے (ص ۱۳۵، س ۹ ببعد)؛ ابن حزم (فِصَل، قاهرة ۱۳۲۱ھ، ۴: ۲۰۴، س ۱۸ و ۲۰۵) جَهْم اور اشعری دونوں کو فرقهٔ مرجئه میں شمار کرتا هے؛ شهرستانی (طبع Curoton، ص ۶۰) اور اباضی ابوستّة محمد القَصْبی (برهامش جنّاونی: کتاب الوَضْع، قاهرة ۱۳۳۵ھ، ص ۷۰) اسے جبریة میں شمار کرتے هیں، جو قضاء و قدر کے سامنے انسان کو مجبور محض سمجھتے هیں۔ اگرچه جَهْم کی بابت عام رائے یهی معلوم هوتی هے که وه معطّلی هے، تاهم جن لوگوں نے زنادقه (heresics) پر کتابیں لکھی هیں ان کے بیانات کو بهت هی احتیاط سے قبول کرنا چاهیے۔ خُشَیش النسائی (م ۲۵۳ھ / ۸۶۷ء، دیکھیے ماسینون Massignon: *La Passion d'al Hallāj*، پیرس

۱۹۲۲ء، ص ۶۳۵ اور حاشیہ ۲) جہم کے کلام کو 'تجسیم' (خدا کو مخلوق کی صفات سے منزہ ماننا) کہتا ہے اور اشعری مقالات الاسلامیین میں (طبع رٹر Ritter، ص ۲۶۷، س ۱ ببعد) اور اسی طرح بغدادی: الفرق بین الفرق (قاہرۃ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۹۹، س ۱۱) میں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جہم تشبیہ کے خوف سے یہ نہیں کہتا تھا کہ اللہ کوئی 'شی' ہے؛ ابن حزم اس سے 'لاشی' کا انکار بھی نقل کرتے ہیں، یعنی جیسے اللہ 'شی' نہیں ہے ایسے ہی 'لاشی' بھی نہیں ہے [''ویقول لیس اللہ تعالٰی شیئاً ولا ھو ایضاً لاشی'' الفصل، ۴: ۲۰۰، س ۱۰]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تعطیل یا اس کی شدید صورت 'ابطال' میں جا پڑنے سے خائف ہے۔ جہم کے خلاف جو بہت سے رسائل لکھے گئے ان میں سے امام احمد بن حنبل کی کتاب الرد علی الزنادقة و الجہمیة (دیکھیے الٰہیات فیکلٹسی مجموعہ سی، ۱۹۱۷ء، ص ۳۱۳ تا ۳۲۷) ہمارے پاس موجود ہے۔ امام احمد بن حنبل اپنے مخالف کے اقوال اور دلائل بہت کم نقل کرتے ہیں، اس لیے مخالفین کے منقولہ دلائل کی صحت پر یقین تبھی ہو سکتا ہے جب مزید شواہد موجود ہوں، البتہ موضوع بحث اور اس بارے میں قرآن اور حدیث سے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ بالکل صاف ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جہم نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ نیک بندوں کو جنت میں رؤیت باری نصیب ہوگی [قرآن میں لفظ ''لقاء'' آیا ہے] یا خدا نے موسٰی [علیہ السلام] سے کلام کیا یا اسے ''استواء علی العرش'' حاصل ہے۔ جہم اس قول سے بچنا چاہتا ہے کہ اللہ [تعالٰی] کسی خاص مقام میں ہے۔ اس کے اسی خوف کو احمد بن حنبل بالکل لفظی اور تجسیمی معنی پہناتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی اگر ہر جگہ ہے تو جہمیوں کے نزدیک اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ وہ تسلیم کریں کہ اللہ تعالٰی جہمیوں کے ابدان میں، خنازیر کے پیٹ میں اور اماکن قذرہ میں بھی موجود ہے۔ با این ہمہ خود امام ابن حنبل کو انسانوں کے درمیان اللہ کے وجود ۵۸ [المجادلة](۱) ۷، ۲۰ [طٰہٰ](۲): ۴۶، ۹ [التوبة](۳): ۴۰ وغیرہ کی تاویل کرنا پڑی اور اسے استعارہ کہنا پڑا۔ یہاں سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ سنیوں کی لفظی تفسیر اور معتزلہ کی تاویل کے درمیان ایک حد فاصل قائم کرنے کا امکان کس قدر کم ہے!

اس کے ساتھ ہی جہم کا امام احمد بن حنبل پر سخت اعتراض ہے کہ جیسے نصرانی اقانیم ثلاثہ کو شخص واحد اور قدیم فرض کرتے ہیں ایسا ہی وہ خدا کو مع اپنی تمام ازلی صفات کے واحد اور قدیم گردانتے ہیں؛ اور اس کے لیے وہ بلا تردد کھجور کے درخت کی مثال پیش کرتے ہیں جو جڑ، تنے، ٹہنی، شگوفے اور پتّے کے علحدہ علحدہ ہوتے ہوئے بھی واحد ہے۔

امام احمد بن حنبل نفی تشبیہ و تعطیل میں راسخ العقیدہ لوگوں کے ہاں بہت بڑی حجت اور سند مانے جانے لگے۔ الاشعری [رک بآن] مقالات، ص ۲۷۷، س ۵ [؟] میں اپنے عقیدے کے بیان میں انہیں پر اعتماد کرتے ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر خصوصاً رؤیۃ الٰہی کے امکان پر اپنی رائے بہت سے رسائل میں تحریر کی ہے۔ انہوں نے اس بارے میں یہ درمیانی راستہ اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالٰی کے ید، وجہ اور استواء علی العرش کو ''بلا کیف'' تسلیم کرنا چاہیے اور ان کے متبعین مسلسل اس مسلک کو بسط دیتے رہے ہیں؛ چنانچہ ہر

[(۱) مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ۔ (۲) اِنَّنِيْ مَعَكُمَآ اَسْمَعُ وَاَرٰى۔ (۳) لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا.

مسلمان خود بھی اس مسئلے کے متعلق یہی کہے گا، لیکن ابن حزم نے ان کے اس قول کی نسبت کہا ہے کہ وہ "قول مجسمہ میں داخل" ہے، گو اس کے ساتھ ہی انھوں نے [امام] احمد بن حنبل کو معتمد علیہ بھی مانا ہے (۲ : ۱۶۶، س ۷ تا ۱۰)(۱)۔ خود ابن حزم معتزلہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ انھوں نے تأویل سے تصور باری کو منہدم کر دیا ہے، مگر خود بھی ویسی ہی بے رنگ تأویل پیش کی ہے (قب ۲ : ۱۶۹، س ۱۶ ببعد تا ص ۱۷۶، س ۹ ببعد)۔ القاسم بن سعید الشماخی نے حال ہی میں اپنی کتاب القول المتین فی الرد علی المخالفین (قاہرۃ ۱۳۲۳ھ، قب خصوصاً ص ۹۷ ببعد) میں بوضاحت بیان کیا ہے کہ فرقۂ اباضیہ ذاتِ باری سے متعلق نظریۂ اشعری کو ہمیشہ تشبیہ سمجھتا رہا ہے۔ اس بارے میں اس کی رائے ایسی ہی سخت ہے جیسی ابن تومرت الموحدی کی، جو اس نے المرابطون کی تشبیہ کی بات ظاہر کی ہے (دیکھیے *Le livre de Mohammad Ibn Thumert* ج ۱، طبع Goldziber، الجزائر ۱۹۰۳ء : ص ۲۶۰، س ۳؛ ص ۲۳۲، س ۸)۔

ماتریدیوں نے [امام] احمد بن حنبل سے حتی الامکان قریب رہنے اور تشبیہ کے شبہ سے بچنے کی کوشش میں سلبیات پر نسبةً زیادہ زور دیا ہے کہ اللہ [تعالیٰ] محدود نہیں، معدود نہیں، منقسم نہیں، مرکب نہیں؛ چنانچہ ابو حفص النسفی اسی کے قائل تھے (قب D.B. Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*، نیویارک ۱۹۰۳ء، ص ۳۰۹)۔ اس وجہ سے ان پر تاویل تعطیلی کا الزام عائد ہوا ہے، جیسا ان کے پیش رو بشر المریسی پر عثمان بن سعید الدارمی نے اور امام غزالی پر ابن تیمیۃ (کتاب مذکور، ۱ : ۵۲۴، س ۱۹) جیسے متشدد حنبلیوں نے عائد کیا تھا، لیکن حنبلی مذہب کے علماء ایک ہی رائے پر قائم نہیں رہے، چنانچہ ابن الجوزی نے اپنی کتاب دفع شبهة التشبیه و الرد علی المجسمة (طبع حسام الدین القدسی، دمشق ۱۳۴۵ھ، خصوصاً ص ۹ ببعد) میں اپنے تین حنبلی ہم مذہبوں [ابو عبداللہ بن حامد، ان کے متبع قاضی ابو یعلٰی اور الزاغونی (دائرۃ المعارف الاسلامیۃ)] پر یہ الزام لگایا ہے کہ ان کا تصور خالص نہیں تھا [اور انھوں نے مذہب کو عیب دار کر دیا ہے]۔ اس کے برعکس ابن الجوزی کا مشہور و معروف شاگرد ابن تیمیۃ اور ان کی طرح کے اور لوگ، مثلاً ابو عامر محمد بن سعدون القرشی، غالی مشبہۃ میں شمار ہوتے ہیں اس وقت سے جب سے ابن تیمیۃ کی نسبت ابن بطوطۃ نے روایت کی (اور بہت لوگوں نے اس روایت کو نقل کیا) کہ ابن تیمیہ نے کہا تھا "خدا آسمانِ دنیا کی طرف اسی طرح نزول فرماتا ہے جیسے میں اب منبر پر سے اتر رہا ہوں (اس کے ساتھ ہی وہ منبر سے نیچے اتر آئے)"۔ حسام الدین [القدسی] در ابن جوزی: کتاب مذکور، ص ۴۸، تعلیقہ) نے اس پر ایک جالبِ توجہ تعلیقہ لکھا ہے، لیکن اس سے زیاد اہم وہ اعتراض ہے جو خود ابن تیمیۃ نے اپنی تصنیفات میں مشبہہ کے اس عقیدے پر کیا ہے کہ "بصر کبصری و ید کیدی" (نظر میری نظر جیسی اور ہاتھ میرے ہاتھ جیسا) (رسالۃ الفرقان، ۱ : ۱۰۹، س ۱۳)، نیز وہ تفسیر جو انھوں نے انسانوں کے درمیان ذاتِ حق کے وجود کی کی ہے، جسے فی الحقیقت ایک عقلی تأویل کہیں تو بجا ہے (۱ : ۴۵۹ ببعد)، اور پھر ان کی دائمی کوشش کہ خدا سے متعلق تمام تشبیہی عبارتوں کو اللہ [تعالیٰ] کے ساتھ خاص

[(۱) اس مقالے میں مقالات الاسلامیین طبع رٹر کے حوالے اشتباہ سے خالی معلوم نہیں ہوتے۔ ادارہ]

اور صفاتِ عدیمُ النظیر قرار دیا جائے ۔ ان کی یہ رائے خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ ایسی تمام احادیث جو خدا کے زمین پر اترنے کے متعلق اور تجسیمِ شدید پر مشتمل ہیں وہ زندیقوں نے جان بوجھ کر وضع کی ہیں تاکہ اہل السنّت کو مورد تضحیک بنائیں (۱ : ۲۸۰، س ۲) اور ایسے ہی عام طور پر تشبیہ اور تعطیل پر ان کے وہ مسلسل حملے بھی (۱ : ۲۷۰، س ۱۴ ببعد ؛ ۳۹۵، س ۲ ببعد وغیرہ) جن سے کم از کم ان کے مقصد اور ذاتی اعتقادات کا انکشاف ہوتا ہے ۔

ابو محمد ہشام بن الحَکَم (م حدود ۱۹۹ھ / ۸۱۴ء) کا معاملہ اس سے زیادہ مشکل ہے، کیونکہ اس کی کوئی تألیف ہمارے پاس موجود نہیں ہے، البتہ [امام] اشعری کی تصنیف (مقالات الاسلامیین، ص ۲۹، س ۳ ببعد) سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں جو بیانات ہیں انہیں جمع کیا جائے تو ان میں اختلاف نظر آتا ہے ۔ ان بیانات میں بہر حال اس امر کا واضح ثبوت موجود ہے کہ ہشام حقیقی تشبیہ سے مبرّا تھا اور ایک مختصر مگر بیّن اشارہ اس کی رائے کی جانب موجود ہے کہ ایک مناسبت اور علاقہ (جرجانی : شرح المواقف الایجی، طبع سوارنسن Soerensen، لیپزگ ۱۸۳۸ء، ۳۴۷، ص ۵ و ۱۱ : التشابہ و المشابہۃ) ہے جو ابتداء مخلوق کے ساتھ خدا کے تعلقات کو ممکن بناتا ہے نیز اس کے علم کا حصول ایک نفوذی شعاع کے ذریعے، جو اس سے صادر ہوتی ہے، ممکن ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کے علم کا تصور بغیر اس طریقے کے ممکن نہیں ۔ اس کے باوجود [امام] اشعری اقاویل المجسّمۃ کو ہشام کے ذکر سے اس طرح شروع کرتے ہیں کہ "وہ اپنے معبود کو انسان سے مشابہت دیتا تھا" ۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ مختلف لوگوں کو مختلف فرقوں کے ساتھ منسوب کرنے میں بہت بے احتیاطی برتی گئی ہے، جو بعد میں تاریخ المذاہب پر لکھنے والے متأخر مصنفوں میں عام طور پر مروّج ہو گئی ہے۔ شیعوں کے طویل اور مفصل بیانات بھی بجائے خود تناقض سے خالی نہیں ۔ اس فرقے کا ایک اور ہشام، ابن سالم الجوالیقی سب سے زیادہ مبہم سا معلوم ہوتا ہے، جو حدیث "خَلَقَ اللّٰہُ آدَمَ عَلٰی صُورَتِہ" سے استشہاد کرتے ہوئے اور ضمیر کا مرجع خدا کو بتاتے ہوئے اللہ تعالٰی کے پاؤں اور پہلوؤں کا ذکر کرتا ہے (کَشّی : معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ، ص ۱۸۳ ؛ استر آبادی : منہج المقال فی تحقیق الرجال، طہران ۱۳۰۶ھ، ص ۳۶۷)۔ اس کے برعکس ہشام بن الحکم نے عقیدۂ 'اثبات' کی رعایت اور 'ابطال' سے بچنے کے لیے (جس کی وجہ سے اسے مبہم کلمہ "شیء" کے پہلو بہ پہلو "جسم" کی اصطلاح اختیار کرنا پڑی) تشبیہ سے دور رہنے کی بہت کوشش کی ہے ۔ عام طور پر تجسیم کو بے تکلف تشبیہ کے ساتھ مساوی نہیں قرار دینا چاہیے، اس لیے کہ مجسّمہ، جن میں خود ہشام بن الحکم بھی تھا، جب یہ کہتے تھے کہ "اللہ کا جسم ہے" تو اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے : "لیکن اجسام کی طرح کا جسم نہیں" ۔ [متأخرین شیعہ نے کوشش کی کہ وہ اپنے قدماء کا دامن داغدار نہ ہونے دیں] پھر بھی استر آبادی ہشام کے خلاف یہ نفرین آمیز فیصلہ دیتا ہے کہ وہ ابی شاکر "دیصانی" کا شاگرد ہے، اس ابی شاکر کے حالات پر ہشام سے بھی زیادہ افسانوی رنگ چھایا ہوا ہے ۔ شاید سب سے زیادہ معنی خیز اشارہ [امام] اشعری (ص ۳۳، س ۸) کا ہے، جنھوں نے لکھا ہے کہ ہشام بن الحکم نے ایک سال کے اندر خدا کی ذات سے متعلق پانچ مختلف آراء کا اظہار کیا ۔ یہ بات ایسے آدمی سے

بالکل ممکن ہے جس کے مزاج میں شیعی روایات کے مطابق بہت تندی تھی اور ایسے زمانے میں امام جعفر الصادق(ع) کے حلقے کا رکن تھا جب کہ علم کلام نے ابھی کوئی خاص مستقل صورت اختیار نہیں کی تھی، اسی لیے اس حلقے کے افراد کے درمیان باہمی مناقشات و مجادلات بکثرت موجود تھے اور ان مناقشات میں سے کچھ دونوں ہشاموں کے درمیان تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود شیعوں کے ہاں آپس میں اختلاف عظیم رہا ہے۔ نُصَیری فرقے کو، جن کا سرگروہ ابن حَمْدان الخصیبی ہے، مشبّہین میں شمار کیا گیا ہے۔ باطنیہ کی نسبت، جو آپس میں خاصا اختلاف رکھتے ہیں، بالعموم تشنیعاً یہ کہا جاتا ہے کہ گویا وہ مشبّہین مبطّلہ (nihilists) کی رمز و علامت ہیں، لیکن باطنی فرقے کے سر برآوردہ نمایندوں میں سے ناصر خسرو اپنی کتاب زاد المسافرین (برلن، ص ۱۰۰ ببعد) میں صانع عالم سے متعلق ایسے عقیدے کی تائید کرتا ہے جس میں جسم پر زور دیا گیا ہے اور اس لیے یوں کہنا چاہیے کہ ان اصولوں کی یاد دلاتا ہے جو روایۃً ہشام بن الحکم کی طرف منسوب ہیں، گو اس عقیدے کو عقائد کے اس سلسلے کی شاخ قرار نہیں دیا جا سکتا؛ اس لیے کہ اس میں اثبات صانع عالم کا ذکر ہے اور اس بات کا کہ وہ مکان میں محصور نہیں اور اس کا کہ ارادۃ اللہ غیر اللہ ہے۔

یہ درست ہے کہ اثنا عشری فرقے نے تعطیل اور تشبیہ کے خلاف سخت جنگ کی ہے اور اثبات پر بھی کما حقہ زور دیا ہے؛ مگر اس کے ساتھ ہی وہ معتزلہ کی طرح تشبیہ کو شک و شبہ کی نگاہ سے بھی دیکھتے ہیں، کیونکہ اس سے باری تعالٰی کی تنقیص لازم آتی ہے۔ ان کی رائیں مجلسی کی موسوعہ موسوم بہ بحار الانوار (حصہ دوم، طہران ۱۳۰۲ھ، ص ۸۹ تا ۱۰۰) میں ذیل کی طرح کے عنوانوں کے تحت ملیں گی: ''انکار جسم و صورت و تشبیہ''، ''انکار از زمان و مکان و حرکت و نقل مکان''۔ ہم صرف کُلَیْنی، ابن بابُوَیْہ اور طُوسی سے بعد میں آنے والے متأخر مصنفین ہی کے کلام سے ان بیانات کی تصدیق کر سکتے ہیں جو اثنا عشریہ سے منسوب کیے گئے ہیں۔

جن خطرات سے ہِشام بن الحَکَم نے اس قدر مختلف طریقوں سے بچنے کی کوشش کی ہے ان سے ان کلامی مشکلات کا اندازہ ہو سکتا ہے جو تشبیہ اور تعطیل کی دو حدوں کے درمیان پیش آتی ہیں۔ یہ مسئلہ اس قدر آسان نہیں کہ اسے عام الفاظ میں صاف صاف بیان کر دیا جائے، مثلاً یہ کہہ دیا جائے کہ یہ مسئلہ در اصل خدائے تعالٰی کی معرفت حاصل کرنے کے لیے دو گونہ منازعت ہے، جس کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ باری تعالٰی کو محض ایک روحانی ہستی تصور کیا جائے اور دوسرا پہلو یہ کہ اسے ایک معیّن اور مشخص وجود تسلیم کیا جائے۔ اس لیے کہ اگر مسئلے کی صورت یہ ہے تو اس میں مثلاً اشعری جیسے علماء کا کیا مقام ہوگا؟ اسلامی عقائد کی تاریخ سے یہ امر یقینی طور پر واضح ہے کہ اشعری فرقے کا ہر پیرو اپنے امام کو ایسی صاف اور واضح تقسیم کی دونوں شقوں میں سے کسی ایک میں داخل کرنے پر معترض ہوگا۔ تشبیہ اس لیے مردود ہے کہ وہ بت پرستی اور کفر کی طرف لے جاتی ہے اور تعطیل اس لیے کہ وہ الحاد اور شرک کا پیش خیمہ ہے، لیکن یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان اصل میں ایک تعلق ہے۔ چونکہ جَہْم کے تصور کے مطابق کلام کے لیے جوف، زبان اور دو لب ضروری ہیں، یعنی تجسیم ضروری ہے لہذا بقول [امام] ابن حنبل

جَہْم کلامِ خداوندی سے متعلق آیات قرآنی کی تاویلات تعطیل میں مبتلا ہو گیا۔ ابن تیمیۃ نے بھی اسے ''مُعَطِّل مُمَثِّل'' کہا ہے (مجموعة الرسائل الکبری، ۱ : ۱۲۷، ص ۹)۔

مآخذ : فرقہ ہای زنادقہ سے متعلق تاریخوں میں جو فصلیں لکھی گئی ہیں اور اخبار متکلمین جو بیان کی جاتی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرقوں کے عقائد ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہیں۔ مگر انہیں یہ سمجھ کر کہ یہ مقالات محض الزام دہی کی نیت سے ایک دوسرے کے سر تھوپے گئے ہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ گو ان میں صرف قدرے مفید اشارات ہی مل سکتے ہیں، جن سے یہ پتا چلتا ہے کہ کون سے اقوال تھے جن کی نسبت گمان تھا کہ مختلف فرقے ایک دوسرے کے مقابلے میں پیش کیا کرتے تھے۔ اسی طرح اس فرقے کے معتقدات دریافت کرنے کے لیے جس پر حملہ کیا گیا ہو ان مذہبی مجادلات کا فائدہ محض ابتدائی قسم کا ہے، البتہ ان مخاصمات اور مناظرات کو قلمبند کرنے والے علماء کے صرف اپنے خیالات معلوم کرنا مقصود ہو تو یہ مناظرات اس مطلب کے لیے قابل وثوق مآخذ تصور کیے جا سکتے ہیں، جیسے ایک عالمِ دین کے لیے اس کی اپنی تفسیر القرآن اور اس کے اپنے عقائد و اصول دین ہی صحیح اور معیاری ہو سکتے ہیں، مثلاً کتب ذیل : (۱) غزالی : احیاء علوم الدین، کتاب ۱/۲ : قواعد العقائد اور کتاب ۴/۵ و ۶ : التوحید و التوکل اور المحبة ؛ (۲) H. Bauer : *Die Dogmatik al-Ghazālīs*، Halle ۱۹۱۲ء، ۳۸ ببعد ؛ (۳) J. Obermann : *Der philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazālī's*، ویانا ۱۹۲۱ء، ص ۱۹۷ تا ۲۰۰، ۱۲۷ ؛ (۴) ابو منصور عبدالقاہر البغدادی : اصول الدین، استانبول ۱۳۴۸ھ، ۱ : ۷۳ تا ۱۳۰ (یہ اس موضوع پر کوئی باقاعدہ رسالہ نہیں ہے، بلکہ اس مصنف کی مذکورہ بالا کتاب الفَرق بین الفِرَق کی طرح اس میں اختلافات کا بیان ہے)۔

(R. STROTHMANN و عابد احمد علی)

تشریح : (ع) لغوی معنی کھولنا؛ بیان سے وضاحت کرنا۔ اصطلاحی معنے (۱) کسی فن یا علم کا بیان، کسی کتاب کی تفسیر مثل ''شرح'' [رک بآن] اور (۲) علم تشریح الابدان، یعنی جسم کو کھولنا اور اس کی بناوٹ کی تفسیر بیان کرنا۔ ابن القفطی کے ایک ہی جملے میں [قب تاریخ الحکماء، ص ۱۲۳ ببعد] یہ دونوں معنی ملتے ہیں : ''جالینوس علم طب کی کلید تھا، وہ متقدمین کے بعد اس کا 'باسط' اور 'شارح' تھا، یعنی اس نے علم طب کی توضیح کی، مشکلات کو کھول کر بیان کیا اور اس کی توضیح کی، . . . . اس سے پہلے کوئی بھی علم تشریح تک نہ پہنچا۔ اس نے اس موضوع پر ۱۷ مقالے لکھے ہیں''۔ یہ اشارہ تشریح الابدان کی طرف ہے۔

اسلام میں علمِ تشریح الابدان کو قبول عام حاصل نہ ہو سکا؛ انسان کی صورت گری اسلام میں ممنوع تھی اور اسی طرح مذہبی اور اخلاق وجوہات کی بناء پر لوگ جسدِ انسانی کے چیرنے پھاڑنے پر بھی معترض تھے۔ شہر اسکندریہ سے قطع نظر کرتے ہوئے قدماء کے درمیان عملی جرّاحی کا رواج کم تھا اور مسلمانوں کے ہاں بھی یہ علم قدماء کی بہ نسبت زیادہ رواج نہ پا سکا۔ جالینوس نے انسانی جسم کی تشریح کا مطالعہ کرنے کے لیے جو مواقع ملے ان سے فائدہ اٹھایا، لیکن عام طور پر وہ بندروں ہی پر عملی تجربات کیا کرتا تھا [ابن القفطی، ص ۳۰۹، سطر ۱۱]۔ مسلمان اہل نظر بھی ایسے اتفاقیہ مواقع سے فائدہ اٹھاتے رہے جن سے اس علم کو ترقی حاصل ہو سکے۔ اس کی ایک مثال ہمیں عبداللطیف [البغدادی] کے سفر نامے میں ملتی ہے : مصنف

یہ سن کر کہ مصر میں منّفس کے مقام پر انسانی لاشوں کا ایک انبار ہے، اپنے چند رفیقوں کے ساتھ انسانی پنجروں کے معاینے کے لیے وہاں گیا اور ضروری یادداشتیں قلمبند کیں۔

ان مشکلات کے باوجود جن کا عرب علماء کو سامنا کرنا پڑتا تھا کئی عرب علماء نے علم تشریح الابدان کا مطالعہ کیا اور اس بارے میں انھوں نے عام طور پر یونانیوں اور بالخصوص جالینوس اور اوریباسیوس Oribases اور ایتیوس Actius کا تتبع کیا۔ جالینوس کی چند تصانیف سے عرب واقف تھے اور انھوں نے ان کا عربی میں ترجمہ بھی کیا [ان کے کئی مخطوطے اب تک موجود ہیں]، مثلاً کتاب تشریح *De Anatomia*، وریدوں کی کتاب *De Venae Sectione*، کتاب حرکت عضلات (*De Musculorum Dissectione*)، کتاب عظام *De Ossibus* اور رسالۂ نبض شناسی؛ اس مشہور مصنف کی ایک جلیل القدر کتاب (*De Anatomicis Administrationibus*) کے اجزاء ۱۰ تا ۱۵ صرف عربی زبان ہی میں محفوظ ہیں اور ماکس سیمون Max Simon نے زبان جرمن میں ان کا ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔ ڈ کوننگ P. de Koning نے علم تشریح الابدان کی عربی کتابوں سے تین طویل اقتباسات شائع کیے ہیں۔ پہلے کا مصنف بوعلی سینا ہے، دوسرے کا علی بن عباس طبیب، جو ایران میں پیدا ہوا اور مذہباً مجوسی تھا (م ۳۸۴ھ) اور تیسرے کا مشہور و معروف طبیب رازی (محمد بن زکریا الرازی، م [۳۱۳ھ - براکلمان])۔ جو ابواب رازی سے منقول ہیں وہ سب سے کم محققانہ ہیں اور اس کی کتاب المنصوری سے مأخوذ ہیں۔ علی بن عباس کے اقتباسات اس کی کتاب الملکی سے نقل کیے گئے ہیں اور بوعلی سینا کا اقتباس قانون سے منقول ہے۔ ان تینوں تصنیفوں کی ترتیب تقریباً ایک سی ہے، واضح اور مدلل ہے اور قدیم کلاسیکی مصنفین کی کتابوں میں بھی وہی ترتیب موجود ہے۔ ابتدا میں ہڈیوں کا بیان ہے: پہلے ہڈیوں کی بابت عام معلومات ہیں، پھر سر سے لے کر پاؤں تک انسانی ڈھانچے کا تفصیلی بیان ہے: سر کی ہڈیاں، دندانت، ریڑھ کی ہڈیاں [عمود فقری]، سینے کی ہڈیاں، بالائی اعضاء اور ہاتھ کی ہڈیاں، اعضاے زیرین اور پاؤں کی ہڈیاں۔ اس زمانے میں دندان سازی کو ایک علیحدہ مستقل فن کی حیثیت حاصل نہ تھی۔ اس کے بعد عَضَلات کا مطالعہ یعنی علم العَضَلات کا بیان آتا ہے: ان کا شمار اور ان کی تشریح مذکورۂ بالا ترتیب ہی سے کی گئی ہے۔ اس کے بعد نسوں اور رگوں کے نظام کا ذکر ہے: نسیں (اعصاب)، دماغ، ریڑھ کی ہڈی کا مادۂ سیّال، شریانیں اور وریدیں مذکور ہیں، پھر بیرونی اعضاء کا ذکر ہے، یعنی اعضاے بصارت، ذائقہ، سماعت، زبان، حَنْجَرہ، پھیپھڑے، دل، معدہ، انتڑیاں، جگر، تلّی (طحال)، گردے، مثانہ اور اعضاے تناسل۔

بوعلی سینا کے انھیں ابواب کے بالمقابل ڈ کوننگ نے جالینوس اور اوریباسیوس کی عبارتیں بھی نقل کر دی ہیں: دوسرے مضامین کے علاوہ ان میں مربع منحرف عضلہ (the trapezius muscle) اور انگلیوں کے موڑنے والے پٹھوں (flector)، شریانِ شُشی، صِمامِ قلب (دریچۂ دل، valve of the heart)، آنکھ کی پُتلی اور اور دل کی ہڈی (کذا) کا بیان ہے۔

جو کچھ مذکور ہوا اس میں علم تشریح کی ایک خاصی ترقی یافتہ صورت نظر آتی ہے، جس میں اعضاء کا خوب تجزیہ کیا گیا ہے اور یہ بہت حد تک قطعی بھی ہے: ہر ہڈی، ہر عضو اور ہر پٹھے کو اس کے فعل اور غرض کے اعتبار سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ عربوں

کے علم تشریح الابدان کی اپنی اصطلاحات ہیں۔ علم طب اور علم نباتات کے برعکس اس میں فارسی اور یونانی الفاظ استعمال نہیں ہوئے۔ انہوں نے علم ریاضی، نجوم اور کیمیا کے برعکس ہمیں [یعنی اہل یورپ کو] خاص اصطلاحات بہم نہیں پہنچائیں۔ یہ درست ہے کہ قرون وسطی میں عربی تالیفات کے جو لاطینی ترجمے تیار ہوئے، ان میں اس قسم کی چند ایک مثالیں ملتی ہیں، مثلاً “meri” جو عربی میں مَرِیٌ ہے یعنی نرخرہ کی نالی یا معدی نالی؛ „myrach„، جو عربی میں مَرَاقّ (۱) یعنی پیٹ ہے؛ “siphac” صِفاق (جوفِ معدہ کے گرد کی دوہری رقیق جھلی، پوستِ شکم (peritoneum))؛ لیکن یہ اصطلاحات ہمارے زمانے تک نہیں پہنچیں۔

ابوالقاسم الزَّہْراوی (Abulcasis)، جو قرطبہ کے امیر عبدالرحمان ثالث (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی میلادی) کا طبیبِ خاص تھا اور (ابن زہر، م ۵۹۸ھ Avenzoar) اشبیلی، یہ دونوں کے دونوں نظری اور عملی اعتبار سے عربوں کے ہاں اس فن کے سب سے بڑے امام ہیں۔ ابوالقاسم نے ایک کتاب التصریف [لِمَن عَجِزَ عن التالیف] کے نام سے لکھی تھی۔ اس میں جراحت اور تشریح کے متعلق جو حصہ ہے وہ اس نے بیشتر پال اِیجائنی (Paul of Aegina) سے لیا ہے۔ پال بوزنطی زمانے کے آخری دور کا مصنف ہے، یعنی وہ ظہورِ اسلام کا ہم زمان تھا، اس نے عرب ملکوں کا سفر کیا اور عرب اس کے کمالاتِ جرّاحی کے معترف تھے۔ ابوالقاسم نے اعمالِ جراحی اور آلاتِ جراحی کا حال بیان کیا ہے اور ان کی تصویریں بھی دی ہیں۔ اس کی متعدد تصانیف موجود ہیں، جن میں اس طرح کی تصویریں دی ہیں۔ جیرارڈ Gerard نے، جو کریمونہ Cremona کا باشندہ تھا، بارھویں صدی میں زہراوی کی تصنیف [التصریف] کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا اور یہ ترجمہ ۱۴۹۷ء میں وینس میں اور ۱۷۷۸ء میں بال (Basle) میں شائع ہوا۔ گی دِ شولیاک Guy de Chauliac (۱۳۰۰ تا ۱۳۶۸ء) نے اسے بتصرّف مرتب کیا، جس کا مغربی سائنس پر بے حد اثر پڑا۔ ابن زُہر ترقی پسند اور عملی رجحان رکھنے والا شخص تھا، جس کی مہارت درجۂ کمال کو پہنچی ہوئی تھی، چنانچہ اس نے بہت بڑی حد تک جالینوس کی راہوں سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا اور اس کے بجائے اپنے تجربے پر اعتماد کیا ہے۔ آرنو دِ ویلْنوْ Arnaud de Villeneuve کا سب سے بڑا مأخذ اسی کی تصانیف ہیں۔ اس مقالے کو ختم کرنے سے پہلے ہم مغرب کے سب سے قدیم مترجم قسطنطین افریقی (Constantine Africanus) (۱۰۲۰ تا ۱۰۸۷ء) کا ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں، جس نے علی بن عباس کی تصانیف کا ترجمہ [لاطینی میں] کیا۔

عربوں نے علم امراضِ چشم کا مطالعہ ایک مستقل مضمون کی حیثیت سے کیا۔ انہوں نے جانوروں کے اجسام کی تشریح اور مخلوط النسل اور عجیب الخلقت جانوروں کے بارے میں بھی اپنے ملاحظات پیش کیے، جن کے لیے ہم ان کے ممنون احسان ہیں۔

مآخذ: (۱) P. de Koning: *Trois traités d'anatomie arabe*، متن و ترجمہ، لائیڈن ۱۹۰۳ء؛ (۲) وہی مصنف: *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie*, par Abū Bekr......Al-Rāzī (Razes)، بتصحیح و ترجمہ، لائیڈن ۱۸۹۶ء؛ (۳) Max Simon: *Sieben Bücher der Anatomie des Galen*، لیپزگ ۱۹۰۶ء؛ (۴) Donald Campbell: *Arabian medicine*

[(۱) مَرَاقُّ البطن تنک و نرم جایہای شکم، واحد مَرَقّ یا اس کا واحد نہیں آتا (منتہی الارب)۔]

and its influence on the Middle-Ages، ۲ جلدیں، لندن ۱۹۲۶ء؛ (۵) Carra de Vaux: *penseurs de l'Islam*، جلد ۲، پیرس ۱۹۲۱ء، ص ۲۷۶ تا ۲۸۹؛ (۶) Razes: *Ad Almansorem libri X*، میلان ۱۴۸۷ء؛ (۷) Avicenna: *Canon*، وینس ۱۵۰۷ء، لاطینی؛ روما ۱۵۹۳ء، عربی؛ (۸) *Chyrurgia* از G. de Cauliaco (de Chauliac)، وینس ۱۴۹۷ء، جس میں *Chirurgia Abulcasis* دی ہے۔

(B. CARRA DE VAUX کارا دِوو)

تَشْرِیْق : ایام حج کے آخری تین دن، یعنی ۱۱ تا ۱۳ ذی الحجۃ، ایام التشریق کہلاتے ہیں۔ ایّام حج ۸ ذی الحجۃ سے، جس روز حُجّاج احرام باندھتے ہیں، شروع ہوتے ہیں۔ ۱۰ ذی الحجۃ کو بعد ادائگی مناسک حج قربانی کی جاتی ہے، دستور یہ تھا کہ قربانی کے گوشت کے ٹکڑے دھوپ میں سکھانے کے لیے ڈال دیے جاتے تھے، عربی میں اس عمل کو تشریق کہتے ہیں (یعنی اس طرح گوشت کے ٹکڑے کرکے دھوپ میں سکھانا، (۱) شَرَق اور اشراق کے معنی آفتاب کے طلوع ہونے اور بلند ہو کر روشنی پھیلانے کے ہیں اور تشریق کے لغوی معنی کسی چیز کو دھوپ میں خشک کرنے کے ہیں (لسان)؛ قرآن کریم میں ایام التشریق کو ''ایّام مَّعْدُودات'' سے تعبیر کیا ہے، وَ اذْكُرُوا اللّٰهَ فِیْٓ اَیَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ (سورہ ۲ [البقرۃ]: ۲۰۳)؛ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ ایام معدودات سے ایام التشریق مراد ہیں اور وہ یوم النحر کے بعد کے تین دن ہیں (طبری، طبع جدید، ۴: ۲۰۸)؛ طبری نے انہیں ایامِ مُعْتَبات بھی کہا ہے، کیونکہ یہ وہ دن ہیں جن میں رَمْی جمار کی جاتی ہے یعنی جَمرات پر کنکریاں (حَصاۃ) ماری جاتی ہیں۔ ان ایّام کے متعلق اور احکام میں سے یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دنوں روزہ رکھنے سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ ذکرِ الٰہی اور کھانے پینے کے دن ہیں (طبری و ابو داؤد: کتاب الصوم، باب صیام ایام التشریق)۔ یہ تین دن منٰی میں گذارے جاتے ہیں، لیکن فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْهِ (سورہ ۲ [البقرۃ]: ۲۰۳)۔

اس میں شبہہ نہیں کہ حج کے اور ارکان کی طرح یہ رسم بھی عرب میں زمانۂ قدیم سے رائج تھی، لیکن ان تمام مناسک حج کی اساس ملّتِ ابراھیمی پر قائم ہے، جیسا کہ اس حدیث نبوی ؐ سے ثابت ہوتا ہے: قِفُوا عَلٰی مَشَاعِرِکُمْ فَاِنَّکُمْ عَلٰی اِرْثٍ مِنْ اِرْثِ اَبِیْکُمْ اِبْرَاھِیْمَ (تم اپنے مناسک حج پر قائم رہو، کیونکہ یہ ورثہ تمھارے باپ ابراھیم کی میراث سے ہے [سنن ابی داؤد، قاھرۃ حدود ۱۳۵۴ھ، ۲: ۱۸۹، کتاب المناسک، باب موضع الوقوف بعرفۃ]۔ قرآن کریم سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ حج کو ابراھیم خلیل اللہ علیہ السلام نے اللہ تعالٰی کے حکم سے قائم کیا تھا وَ اَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ الخ [سورۃ ۲۲ [الحج]: ۲۷، نیز ملاحظہ ہوں آیات ۲۶، ۲۸، ۲۹، جن میں قربانی، طواف وغیرہ کی طرف اشارہ ہے)۔ یہ گمان کرنا کہ ایام التشریق یا اور مراسم حجّ کا تعلّق رسومِ جاھلیت سے ہے غلط ہوگا۔ کسی رسم کے زمانہ جاھلیت میں مروج ہونے سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ وہ خالصۃً رسومِ جاھلیت یا بت پرستی پر مبنی ہے۔ اسلام نے وہ تمام رسوم مناسک حج سے خارج کر دیں جن کا تعلق ملّتِ ابراھیمی سے نہیں تھا یا جنھیں عرب کے بت پرستوں نے مناسکِ حجّ میں شامل کر دیا تھا اور صرف انہیں رسوم کو باقی رکھا جن کا تعلق ابراھیمی دینِ حنیف سے تھا۔

یہ بھی صحیح نہیں کہ تشریق عربوں کے

[(۱) شَرَقت الشمس اذا طلعت و اشرقت اذا اضاءت والاضاءة بعد الارتفاع (نہایۃ)۔]

مقولہ ''اَشْرِقْ ثَبِیْر کَیْما نُغِیْر'' سے ماخوذ ہے۔ ان دونوں میں اتنا تعلق تو ضرور ہے کہ ''تشریق'' اور ''اَشْرِقْ'' ایک ہی مادے سے مشتق ہیں۔ اسلام سے پہلے عرب مِنٰی سے طلوعِ آفتاب کے بعد قربانی کرنے کے لیے روانہ ہوتے تھے، لٰہذا ان میں یہ مقولہ زبان زد عام ہوگیا تھا، جس کا مطلب یہ تھا کہ جب ثَبِیْر (جو مِنٰی کی ایک پہاڑی ہے، دیکھیے نہایۃ بذیل شرق) سورج کی روشنی سے منوّر ہو جائے گی تو ہم قربانی کے لیے روانہ ہوں گے (لسان)؛ گویا انہیں کوچ کرنے کی جلدی ہوتی تھی، بجائے خود اس سے کسی خاص رسم کی ادائگی مقصود نہیں تھی۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے برخلاف یہ حکم دیا کہ طلوعِ آفتاب سے قبل کوچ کرنا چاہیے تاکہ اس روز کے معمولات مثلاً جمرۂ عَقَبَۃ (یا کُبْرٰی) پر کنکریاں مارنے اور قربانی کرنے کے لیے کافی وقت مل جائے۔ لفظ تشریق کے معنے اتنے واضح ہیں کہ اس سے اور کوئی مطلب نکالنا صحیح نہیں ہوگا۔ ایّام تشریق سے حج کی جو رسم مخصوص ہے وہ رَمْی جمار ہے۔ جب حُجّاج مُزْدَلِفہ سے کوچ کرکے مکّۂ معظّمہ کی طرف روانہ ہوتے ہیں تو راستے میں مِنٰی میں ایک دوسرے سے تھوڑے فاصلے پر تین ستون سے نظر آتے ہیں جنھیں جمرات یا جمار (جمع جَمْرۃ، دیکھیے جَمْرۃ) کہتے ہیں۔ حُجّاج ان تین دنوں میں سات سات کنکریاں ہر جمرے پر روزانہ پھینکتے ہیں۔ بعض مستشرقین نے لکھا ہے کہ عرب زمانۂ جاہلیت میں فقرۂ مندرجہ بالا کی تلاوت ایام التشریق میں رمیِ جمار کے وقت کیا کرتے تھے۔ حقیقت میں رمیِ جمار سے اس کا کوئی تعلق نہیں، کیونکہ جیسا اوپر بیان ہوا اس کا تعلق قربانی کے لیے روانگی سے تھا۔ اگر کسی فقرے کا زمانۂ جاہلیت میں ایام حج میں ورد زبان ہونا قرین قیاس ہو سکتا ہے تو وہ لَبَّیْکَ اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ ہے، کیونکہ اس کا تعلق بھی ملّتِ ابراہیمی سے ہے۔ یہ وہی کلمہ ہے جو ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے نکلا تھا، جب اللہ تعالٰی نے انہیں اسمٰعیل علیہ السلام کی قربانی کے لیے ارشاد کیا تھا (دیکھیے تکوین، ۲۲ : ۱): ان باتوں کے بعد خدا نے ابراہیم کو آزمایا اور کہا ''اے ابراہیم! وہ بولا ''لبّیک'' (میں حاضر ہوں)''۔ اسلام نے اسی فقرے (تلبیہ) کو علاوہ تکبیر و تہلیل کے حجّ میں مختلف مواقع کے لیے بحال رکھا۔ ایام التشریق میں بھی چونکہ حُجّاج تکبیر میں مصروف رہتے ہیں، غالبًا اسی وجہ سے [امام] ابو حنیفہ نے تشریق کو تکبیر کا مترادف گردان لیا۔ گویا انہوں نے ایام التشریق کو ایام التکبیر سے تعبیر کیا، حالانکہ لغوی اعتبار سے تشریق کا تکبیر سے کوئی تعلق نہیں، لیکن اس نظریے میں وہ منفرد ہیں (تاج العروس، ۶ : ۳۹۳)۔ ایک حدیث میں قربانی کے متعلق ارشاد ہے: مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ التَّشْرِیْقِ فَلْیُعِدْ (جو ''تشریق یعنی نمازِ عید پڑھنے سے پہلے قربانی کرے اسے چاہیے کہ وہ دوبارہ کرے۔ تشریق شروق آفتاب سے مراد ہے جو وقتِ نمازِ عید ہے، نہایۃ بذیل شرق)، غالبًا اس حدیث سے بعض نے یہ نتیجہ نکال لیا کہ تشریق سے مراد عیدالاَضْحٰی ہے، حالانکہ یہاں تشریق سے مراد طلوعِ آفتاب ہے (شُروق الشمس یعنی طلوعِ آفتاب، تاج العروس)۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، ۱۲ : ۲۴ ببعد؛ (۲) تاج العروس، ۶ : ۳۹۳ ببعد؛ (۳) تفسیر طبری (سورۂ بقرۃ)؛ (۴) صحیح مسلم، مع شرح نَوَوی، ج ۸ و ۹؛ (۵) ابو داؤد، ج ۲؛ (۶) *An Arabic-English Lexicon* : Lane، ص ۱۵۳۱؛ (۷) *Die Israeliten zu Mekka* R. Dozy، لیپزگ ـ ہارلم ۱۸۶۴ء، ص ۱۱۸ تا ۱۲۶ (یہ خیال

کہ یہ کلمہ عبرانی سے مشتق ہے اب قابل قبول نہیں سمجھا جاتا)؛ (۸) Snouck Hurgronje: *Het Mekkaansche Feest*، لائڈن ۱۸۸۰ء؛ (*Verspreide Geschriften* ۱: ۱ ببعد)، ص ۱۷ تا ۲۷؛ (۹) Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*، طبع دوم، ص ۸۰، ۱۱۰، حاشیہ ۱؛ (۱۰) Th. W. Juynboll: *Über die Bedeutung des Wortes Taschrik*، (*Z.A.*، ۲۷، ۱۹۱۲ء: ص ۱ تا ۷)؛ (۱۱) Gaudefroy-Demombynes: *Le pelerinage a la Mekke*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۲۶۳ و ۲۹۱ و ۲۹۹ و ۳۰۲ حاشیہ؛ (۱۲) مرآة الحرمین (مصر)، ج ۱؛ (۱۳) مولوی نذیر احمد: الحقوق والفرائض (۱: ۱۹۱).

(R. PARET و عابد احمد علی)

تَشَہُّد: مصدر خماسی ہے، جو تَفَعُّل کے وزن پر مادۂ ش - ہ - د سے بنا ہے - اس کے معنے ہیں کلمۂ شہادت [رَکَ بآن] کی تلاوت، بالخصوص نماز میں؛ تاہم یہ اس ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ اس صورت میں شہادۃ کے معنی 'کلمتین' ہی نہیں ہیں بلکہ یہ ورد مراد ہیں: (۱) التَّحِیَّاتُ الْمُبَارَکَات، الصَّلَوَاتُ الطَّیِّبَاتُ لِلّٰہ، (۲) السَّلَامُ عَلَیْکَ اَیُّھَا النَّبِیُّ وَرَحْمَۃُ اللّٰہِ وَبَرَکَاتُہٗ، السَّلامُ عَلَیْنا وَ عَلٰی عِبادِ اللّٰہِ الصالحین اور (۳) شہادت اصلی کے دونوں کلمے (کلمتین): اَشْھَدُ اَنْ لا اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ وَ اَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّداً رَسُوْلُ اللّٰہ.

تشہّد کی مذکورۂ بالا صورت ابن عباسؓ کی ایک روایت کے مطابق ہے، جس کی ابتداء یوں ہوتی ہے: آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم ہمیں تشہّد اسی طرح سکھایا کرتے تھے جس طرح وہ ہمیں قرآن کی کوئی سورت پڑھایا کرتے تھے (مثلاً مسلم: الصلوٰۃ، حدیث ۶۰) - اسی مضمون کی حدیث میں جو ابن مسعودؓ سے مروی ہے (کتاب مذکور، حدیث ۶۵؛ مسند احمد بن حنبل، ۱: ۳۲۲) مذکورۂ بالا کلمات زیر شمارہ (۱) میں 'طیبات' کا لفظ نہیں ہے اور ابو موسیٰؓ الاشعری سے جو حدیث مروی ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: ''التَّحِیَّاتُ الطَّیِّبَاتُ الصَّلَوٰاتُ لِلّٰہ [اس کے بعد السلام علیک تا الصالحین جو اوپر بذیل (۲) مذکور ہے، پھر اَشْھَدُ ان لا اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہ واشھد انَّ مُحَمَّداً عَبْدُہٗ و رسولہٗ].

النَّوَوی نے شرح مسلم (محلّ مذکور) میں لکھا ہے کہ علماء نے تشہّد کی تینوں صورتوں کو روا رکھا ہے، مگر اس امر میں مذاہب فقہ کا اختلاف ہے کہ ان تینوں میں سے بہترین صورت کون سی ہے [بہترین صورت کے متعلق ملاحظہ ہو النَّوَوی: شرح مسلم، طبع مصر ۱۳۴۹ھ، ۴: ۱۱۵ و ۱۱۶].

تشہّد نماز میں دو دفعہ آتا ہے، یعنی دوسری رکعت کے آخر میں اور پھر نماز کے آخر میں - آخری رکعت میں تشہد کے بعد ذاتی حاجات کے لیے دعائیں مانگی جا سکتی ہیں اور دائیں بائیں سلام (تسلیمَتَین) کے ساتھ نماز ختم ہو جاتی ہے.

مآخذ: (۱) کتب فقہ؛ (۲) کتب حدیث کی روایات کے حوالے در ونسنک Wensinck: *Handbook of Early Muhammadan Tradition* (بذیل مادۂ تشہد)؛ (۳) قب خصوصاً صحیح ترمذی کے حوالہ جات؛ (۴) موجودہ طریق عمل لین نے بیان کیا ہے: Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بذیل باب

[(۱) روایت ابن مسعودؓ یوں ہے: التحیات للّٰہ و الصلوات و الطّیبات، السلام علیک ایها النبی و رحمة اللّٰه وبرکاته، السلام علینا و علی عباد اللّٰه الصالحین، اشهد ان لا الٰه الا اللّٰه و اشهد انّ محمداً عبده و رسوله (تعلیق احمد محمد شاکر)۔]

Religion and Laws.

(A. J. WENSINCK)

تشرین : سوری تقویم کے پہلے دو مہینوں کا نام ہے۔ یہ نام اتنا پرانا ہے کہ تدمر کے کتبوں میں ملتا ہے اور وہاں اس سے صرف ایک، یعنی پہلا، مہینہ مراد ہے (جو یہود کی تقویم میں ساتواں ہے) اور دوسرے مہینے کو کانون [رک بآن] کہا گیا ہے مگر سریانی کلیسا کی تقویم میں اس نام کا استعمال تیسرے اور چوتھے مہینوں کے لیے ہوا ہے، جو یہودی تقویم کے نویں اور دسویں مہینوں، یعنی کسلیو Kislew اور طیبیت Tebheth [تہانوی، ۱۵٦۱ و ۱۵۵۹]، کے بالمقابل ہیں اور اصلی کانون کی جگہ ایک اور تشرین نے لے لی جس کا نام تشرین الاخر رکھ دیا گیا ہے۔ مہینوں کے پہلے چار سریانی نام ابتداء میں الگ الگ تھے، پھر بتدریج دو دو مہینوں کو ایک ایک نام دے دیا گیا، اس طرح ان ناموں کے دو جوڑے بن گئے۔ گوتشمٹ A. v. Gutschmid اس تدریجی تحویل کی منازل میں سے ہیلیوپولس Heliopolis کی تقویم کو ایک منزل جانتا ہے۔ اس تقویم میں پہلے چار مہینوں کے الگ الگ نام یہ تھے: آگ Ag، تورین Thorin، گلون Gelon، اور چانو Chanu۔ ان میں سے آخری تین تشری، کسلیو اور کانون کے متقابل ہیں۔ 'گلون' کے ارتقاء پذیر ہو کر 'کانون' بن جانے کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس کے حروف میں ادل بدل ہو گیا۔ 'آگ' کی جگہ 'تشری' کا استعمال ممکن ہے یہودی اثر کی وجہ سے ہوا ہو۔ سوری لوگ تشرین نام کے دو مہینوں میں مہینوں میں لفظ 'قدیم' اور 'حرای' لگا کر امتیاز کرتے ہیں (البیرونی: [آثار، ص ٦۰] میں بھی اسی طرح ہے)۔ عربوں نے تشرین کے ساتھ الاول اور الاخر یا الثانی کہہ کر فرق کر لیا۔ زمانے کے لحاظ سے یہ دونوں مہینے رومی تقویم کے اکتوبر اور نومبر کے مہینوں کے مطابق ہیں اور ان کے ۳۱ اور ۳۰ دن ہوتے ہیں۔ ان دو مہینوں میں منازلِ قمر میں سے پہلی چار منزلوں کا سقوط ہوتا ہے اور پندرھویں منزل سے اٹھارھویں تک کا طلوع ہوتا ہے۔ جن دنوں میں یہ سقوط اور طلوع واقع ہوتے ہیں وہ البیرونی کے قول کے مطابق تشرین اوّل کی دسویں اور تیئیسویں تاریخ ہے اور تشرین ثانی کی پانچویں اور اٹھارھویں، لیکن القزوینی کے قول کے مطابق تشرین اول کی اٹھارھویں اور اکیسویں تاریخ اور تشرین ثانی کی تیرھویں اور چھبیسویں ہے۔ البیرونی کہتا ہے کہ تاریخ سلوقی (Seleucid) کے سنہ ۱۳۰۰ (۹۸۹ء میلادی) میں ان چار منازلِ قمر کے ستاروں کا طلوع یا غروب ۲۲ تشرین اول اور ۵، ۱۸ اور ۳۱ تشرتن ثانی کو ہوا۔

مآخذ : (۱) البیرونی: آثار، طبع زخاو، ص ٦۰، ۵۰، ۲۴۴ تا ۳۴۹؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وسٹنفلٹ، ۱: ۳۲ ببعد و ۴۷ ببعد و ۵۷ (جرمن زبان میں ترجمہ از ایتہ Ethe، ص ۸۸ ببعد، ۹۸ ببعد، ۱۵۳ ببعد)؛ (۳) S. A. Cook: *A Glossary of the Aramaic Inscriptions*، ۱۸۹۸ء، بذیل کلمہ תשרי؛ (۴) G. A. Cooke: *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*، ۱۹۰۳ء، [ص ۲۵۲ و ۲۸۳]؛ (۵) A. v. Gutchmid: *Kleine Schriften*، ج ۲ (۱۸۹۰ء): ص ۲٦۷ ببعد؛ (٦) Ginzel: *Handb. d. math. u. techn. Chron.*، ۱: ۲٦۳؛ ۳: ۲۲.

(M. PLESSNER پلسنر)

تصدیق و تصوّر : (۱) فلسفی نقطۂ نظر سے مسلمان فلاسفہ کے نزدیک علم منطق دو قسموں پر مشتمل ہے: تصوّر کا علم اور تصدیق کا علم۔ منطق کی یہ تقسیم یونانی فلاسفہ کے ہاں نہیں

پائی جاتی، بلکہ پہلی بار مسلمان فلاسفہ کے ہاں ظاہر ہوئی ہے۔ تصوّر کی تعریف ہے: کسی شے کی ماہیت کا ادراک بغیر اس کے کہ اس ماہیت پر حکم (Judgment) لگایا جائے۔ تصوّری علم کا ذریعہ حد یا تعریف ہے۔ جب دو یا دو سے زائد تصوّرات پر انہیں موضوع اور محمول کی حیثیت سے طرفین قرار دے کر نفی یا اثبات کا حکم لگایا جائے تو اسے تصدیق کہتے ہیں۔ تصدیق کیسے معرضِ وجود میں آتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں مسلمان فلاسفہ ارسطو سے متفق ہیں؛ کیونکہ عام نظریۂ علم میں انہوں نے ارسطو کی پیروی کی ہے۔ اس نظریے کے مطابق تصوّر تصدیق پر زمانی سبقت رکھتا ہے۔ ذہنِ انسانی میں پہلے خیالی تصوّرات آتے ہیں اور بعد میں انہیں نفی یا اثبات کے حکم سے ”جوڑا جاتا ہے“، لیکن نظریۂ علم چونکہ ایک ”مطابقتی“ نظریہ ہے، جس کی رو سے علم خارجی معلوم کے ساتھ پوری مطابقت رکھتا ہے، لہذا یہ ضروری ہے کہ جس رشتے سے تصورات ذہن میں جوڑے جاتے ہیں وہ بھی خارج کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو۔ بنا برآں تصوّرات کے اس طرح باہم جوڑنے کے عمل میں کسی خاص ذہنی فعل کو کوئی دخل نہیں۔ ذہن کا کام صرف اتنا ہے کہ تصوّرات کے خارجی موضوعوں اور ان موضوعوں کے درمیان خارجی نسبت یا رشتے کا ادراک کرے۔

لیکن اس نظریے پر ایک سنگین اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ تصوّرات کے مابین جو حُکمی نسبت قائم ہوتی ہے وہ کبھی یقینی ہوتی ہے اور کبھی ظنّی۔ اس اعتراض کا جواب ”مطابقتی“ نظریہ نہیں دے سکتا، اس لیے ارسطو کے بعد فلسفۂ رِواقیہ (Stoic Philosophy) کے دبستان میں ایک نئے نظریۂ علم نے جنم لیا۔ رِواقی فلاسفہ کے نزدیک ایک قضیّے (Proposition) کے تصوّرات یا موادّ تو خارج سے آتے ہیں، لیکن ان کے مابین حُکمی نسبت قائم کرکے تصدیق بنانا ذہن کا کام ہے، اس ذہنی فعل کو رِواقی فلاسفہ ”تیقّن“ اور ”تصدیق“ کا نام دیتے ہیں۔ اسلام میں متاخر متکلّمین میں ان دونوں نظریوں کا میل ہوا اور نہایت دلچسپ اور پیچیدہ بحثیں پیدا ہوئیں۔ یہ متکلمین ارسطو سے اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ خارج میں موضوع، محمول اور حملی نسبت موجود ہے، لیکن وہ یہ ماننے سے انکار کرتے ہیں کہ ذہن کا کام فقط ان تینوں — موضوع، محمول اور حملی نسبت — کا ادراک ہے۔ ان کی حجّت یہ ہے کہ اگر ذہن کا کام فقط قضیّے کا ادراک ہے تو تصوّر اور تصدیق میں ما بہ الامتیاز مفقود ہو جاتا ہے، کیونکہ تصوّر بھی ایک شے کا ادراک ہے اور تصدیق بھی اس نظریے کے مطابق فقط قضیّے کا ادراک ہے، لہذا ان متکلّمین کے نزدیک — جن میں امام فخرالدین رازی کی شخصیت ممتاز ہے — تصدیقی حکم انسانی ذہن کا فعل ہے۔ اس طرح متکلّمین کی بحث نے ایک لطیف نکتہ پیدا کیا، جس سے تصدیق یا قضیّے اور حُکم کے درمیان امتیاز پیدا ہوتا ہے۔

(۲) دینی نقطۂ نظر سے: فنِ دینیات میں تصدیق نبی کی دعوت کو تسلیم کرنا اور اس پر ایمان لانا ہے۔ ان معنوں میں تصدیق ایک قلبی فعل کا نام ہے جو قلبی قوّتِ ایمانی سے سرزد ہوتا ہے۔ عام متکلّمین اور علماء کے نزدیک یہ ایک اختیاری فعل ہے، جس کا کرنا یا نہ کرنا فاعل کے بس میں ہے اور ان کے نزدیک یہی فعل دینی اعتبار سے معتبر ہے، اس لیے ان کے نظریے کے مطابق دینی تصدیق اور ادراک یا

معرفت میں فرق ہے ۔ بخلاف اس کے معتزلہ اور فلاسفہ کے نزدیک معتبر دینی تصدیق اور اعتقاد کی بنیاد عقلی معرفت پر ہے ۔ اسلام میں یہ بحثیں اسی نہج پر رہیں جس طریقے پر عیسائی آباء مثلاً اُورِیجِن Origen اور اوگسٹین Augustine کے ہاں تھیں ۔ تصدیق و یقین کے اس دینی نظریے کا اثر فلسفیانہ نظریے پر بھی معلوم ہوتا ہے، جیسا اوپر کی بحث سے ظاہر ہے ۔ بعض فلاسفہ نے غالباً ایسے نظریوں سے متأثر ہو کر ذہن کی ہیئتِ یقینی کو علم کا پیش خیمہ اور مبدأ قرار دیا ہے؛ مثلاً ابن سینا نے (دیکھیے الشفاء، کتاب النفس، مقالہ ۵ : فصل ۶ [Avicenna's De Anima، (لنڈن ۱۹۵۹ء، ص ۲۳۹ ببعد)] ذہنیت یقینی کو عقلِ فعّال اور خلّاقِ علم کا نام دیا ہے (یہ نظریہ کہ تصدیق، یقین اور ایمان علم و معرفت پر زمانی سبقت رکھتے ہیں مسیحی کتب میں پایا جاتا ہے، قبَ اوگسٹائن کا مشہور قول کہ ''میرا ایمان میرے علم کا سبب ہے نہ کہ میرا علم میرے ایمان کا'' .

مآخذ : متکلّمین اور فلاسفہ کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) جرجانی : کتاب التعریفات اور (۲) تھانوی : کشّاف اصطلاحات الفنون، بذیل ''تصدیق''؛ (۳) مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی : حاشیہ بر قطبی ؛ (۴) خصوصاً دینی نقطۂ نظر سے مسئلہ تصدیق کی قبل از اسلام حیثیت پر دیکھیے H. A. Wolfson : *Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass. U.S.A II, 1956.

(فضل الرحمان)

* **تصوّف** : (۱) اشتقاق ۔ مادۂ صُوف (= اُون) یہ باب تفعّل کا مصدر ہے اور اونی لباس عادۃً پہن لینے (لُبْسُ الصّوف، [سمعانی]) کو ظاہر کرتا ہے؛ لہذا اسلامی اصطلاح کے مطابق ''صوفی'' بن کر خود کو متصوّفانہ زندگی کے لیے وقف کر دینے کو تصوف کے نام سے تعبیر کریں گے ۔

اسم 'صوفی' کے لیے اس کے علاوہ جتنے قدیم و جدید اشتقاقات (۱) پیش کیے جاتے ہیں اُن سب کو رد کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ صوفیّہ منسوب بہ اہل الصُّفّہ ہیں (اہل الصفہ وہ زُہّاد تھے جو بعہدِ رسالت مدینہ [منورہ] میں مسجدِ نبوی کے شمالی جانب کے پیش دالان (عربی صُفّۃ) میں رہتے تھے) یا منسوب بہ صفِّ اول ((۲)) یا بہ بنو صُوفۃ (ایک بدوی قبیلہ) [سمعانی]، یا بہ صُوفانۃ (ایک قسم کی ترکاری)، یا بہ صُوفۃ القفا (گدّی پر کے بالوں کا گچھا)، یا بہ صُوفِیَ (مادۂ صفا [سمعانی] کے باب مفاعلۃ کا ماضی مجہول بمعنی صاف کیا گیا) صَافَی سے صُوفِیَ بر وزن قُوبِلَ مجہول قابَلَ]، بہت ابتدائی زمانے (آٹھویں صدی عیسوی) سے یہ ماضی مجہول لفظ صُوفی [زاہدِ پشمینہ پوش] کے ساتھ بطور توریہ استعمال ہوتا رہا ہے، یا منسوب بہ کلمۂ یونانی σοφός (سوفوس) : (کوشش یہ بھی کی گئی کہ تصوّف کو تھیوسوفیا Theosophia سے مشتق ثابت کیا جائے)، نولڈکہ (Nöldeke : Z.D.M.G.، ۴۸ : ص ۴۵) نے اس آخری اشتقاق کی تردید اس بنا پر کی ہے کہ یونانی حرف sigma عربی میں ہمیشہ ''س'' کی صورت میں آتا ہے (نہ کہ ص کی صورت میں)، پھر یہ کہ آرامی میں ایسا کوئی لفظ موجود نہیں جیسے σοφός سوفوس اور صوفی

[(۱) ان کے متعلق دیکھیے دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، قاہرۃ، ۵ : ۲، ص ۲۶۰ ببعد .

(۲) وہ اللہ عز وجل کے حضور میں صف اول میں ہیں، اس لیے کہ ان کے قصد اسی کی طرف بلند ہوتے ہیں اور دل ادھر متوجہ ہیں اور وہ اپنے بواطن کے ساتھ اس کے حضور میں کھڑے ہیں، قبَ تعرّف، مصر ۱۹۳۳ء، ص ۵].

کی درمیانی صورت سمجھا جا سکے۔

الصُّوفی کو لقب کے طور پر تاریخ میں پہلے پہل آٹھویں صدی کے نصف آخر میں کوفے کے ایک شیعہ کیمیا گر جابر بن حیّان کے نام کے ساتھ، جو زہد میں ایک مسلک خاص رکھتا تھا، استعمال کیا گیا (رَکَ خُشَیْش نَسائی، م - ۲۵۳ھ/ ۸۶۷ء]: استقامۃ، بذیل کلمہ)، نیز ایک نامور صوفی ابوہاشم کوفی کے نام کے ساتھ۔ اس کا صیغۂ جمع صُوفِیّۃ پہلی دفعہ ۱۹۹ھ/۸۱۴ء میں اسکندریہ کی ایک معمولی سی شورش کے سلسلے میں نظر آتا ہے (الکندی: قُضاۃ مصر، طبع گسٹ Guest، ص ۱۹۲ و ۴۴۰)۔ مُحاسبی (مکاسب، فارسی مخطوطہ، ص ۸۷)، اور جاحظ (بیان [قاہرۃ ۱۳۳۲ھ]، ۱ : ۱۹۵) کے مطابق، تقریباً اسی زمانے میں اس کا استعمال نیم شیعی مسلمانوں کی ایک جماعت صوفیّہ کے لیے ہوا تھا، جو کوفے میں پیدا ہوئی اور جس کا آخری امام عَبْدَک الصوفی تھا۔ یہ شخص نبات خور اور تارک اللّحم اور خلافت میں حقِ اِرْث کا قائل تھا اور تقریباً ۲۱۰ھ/ ۸۲۵ء میں بغداد میں فوت ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابتدا میں صوفی کا لفظ کوفے ہی تک محدود تھا۔

اس اصطلاح کے نصیبوں میں ایک شاندار مستقبل تھا، چنانچہ پچاس سال کے اندر یہ لفظ (خراسان کے ملامتیّہ متصوفین کے مقابلے میں) تمام عراقی متصوّفین کے لیے استعمال ہونے لگا اور دو صدی بعد صوفیّۃ کی اصطلاح جملہ مسلمان متصوفین کے لیے اُسی طرح استعمال ہونے لگی جس طرح آج کل ہم صوفی اور تصوّف کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس درمیانی وقفے میں صوف یا ''سفید اونی خرقہ'' جسے ۱۰۰ھ/ ۷۱۹ء میں غیر ملکی اور ناپسندیدہ عیسائی لباس سمجھا جاتا تھا (اور جس کے استعمال کی بنا پر حسن بصریؒ کے مُرید فَرْقَد سَبَخِی کو ملامت بھی کی گئی، [رَکّ بہ العقد، طبع ۱۳۲۱ھ، (۱ : ۲۰۳): (دَعْ عنک نصرانیّتک ھذہ]) نمایاں طور پر راسخ العقیدہ مسلمانوں کا لباس بن گیا اور آج تک یہی صورت ہے۔ بے شمار احادیث سے (جو جویباری [احمد بن عبداللہ بن خالد، ذہبی: میزان الاعتدال، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۵۰] سے مروی اور غالباً اسی کی موضوعات میں سے ہیں) تو یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] اسے متدیّن لوگوں کا پسندیدہ لباس تصوّر فرماتے تھے۔

۲- منابعِ تصوف: تصوف کے نقطۂ نظر سے لکھی ہوئی قرآن [مجید] کی تفسیریں اور احادیث جو آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] کی متصوفانہ باطنی زندگی کے متعلق، جس کا حال ہمیں بہت کم معلوم ہے، ملتی ہیں وہ مقابلۃً بعد کے زمانے کی ہیں اور اس لیے مشتبہ ہیں، لیکن متصوفانہ زندگی بسر کرنے کے رجحانات، جو سب ملکوں اور قوموں میں پائے جاتے ہیں، عرب کے دَورِ اسلامی کی پہلی دو صدیوں میں بھی مفقود نہیں تھے اور اگر بعد کی ناقابل اعتبار روایات کو نظر انداز کر کے بھی دیکھا جائے تو جاحظ اور ابن الجوزی (''قصّاص'') نے اس زمانے کے چالیس سے زیادہ مستند زُہّاد کے نام محفوظ کر دیے ہیں۔ انھوں نے ظواہرِ عبادات کی روحانی معنویت (interiorisation) کو جو اہمیت دی ہے اس سے صوفیانہ زندگی کی خصوصیات نمایاں ہوتی ہیں۔ یہ دعوی اب قطعاً پیش نہیں کیا جا سکتا کہ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] نے قیاس قبل از وقوع کے طور پر متصوفین کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دیا تھا، اس لیے کہ اب یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مشہور حدیث ''لا رَھْبانِیَّۃَ فِی الاِسْلام'' (اسلام

میں رہبانیت نہیں ہے)، جیسے شپرنگر نے مندرجۂ بالا معنی پہنائے تھے، ایک غیر مستند، موضوع و مجعول حدیث ہے اور زیادہ سے زیادہ تیسری صدی ہجری میں اسی لیے وضع کی گئی ہو گی کہ قرآن [مجید] کی اس مشہور آیت (سورۃ ۵۷ [الحدید]: ۲۷) کی، جس میں رہبانیت کا ذکر ہے، جدید تفسیر کر کے اس کی تقبیح اور ممنوعیت کو مؤکد بنایا جائے۔ یہ وہ آیت ہے جسے پہلی تین صدیوں کے مفسّرین مثلاً مجاہد اور ابو اُمامۃ الباہلی [م ۸۶ھ] (قب میرا مقالہ *Essaie*، ص ۱۲۳ تا ۱۳۱)، اور قدیم صوفیہ میں سے محتاط تر افراد (قب جُنَید: دواء الارواح) نے متفقہ طور پر رہبانیت کے جواز اور اس کی تعریف کے معنوں میں قبول کیا ہے(۱)، تا آنکہ اس کی مخالف تفسیر شائع ہوئی اور زمخشری نے اسے مروّج کر دیا۔

صوفیای اسلام جائز طور پر کہہ سکتے ہیں کہ صحابہ [کرامؓ] میں سے ابو ذرؓ اور حُذیفہؓ کو تصوف کے دو حقیقی پیش رو تسلیم کرنا چاہیے۔ اُویسؒ اور صُہَیبؓ کا صوفی ہونا حتمی طور پر ثابت نہیں۔ ان کے بعد وہ لوگ پیدا ہوے جو نُسّاک، زُہّاد، بکّاؤن (رونے والے، تائبین) اور قُصّاص (عوام کے واعظ) کہلائے۔ شروع میں یہ گروہ ایک دوسرے سے الگ رہے، لیکن مسلمانوں کے دوسرے فکری دبستانوں کے پیرووں کی طرح یہ سب بھی آہستہ آہستہ دو منفرد جماعتوں میں تقسیم ہو گئے اور انہوں نے بھی اپنے مرکز بصرے اور کوفے میں بنا لیے۔

بصرے کی عرب نو آبادی تمیمی الاصل تھی۔ بصریوں کے مزاج حقیقت پسندانہ (realist) اور ناقدانہ تھے۔ وہ صرف و نحو میں منطق کے، شاعری میں حقیقت نگاری کے، حدیث میں تنقید کے، علم کلام میں معتزلی اور قدری رجحانات کے ساتھ سنّت کے دلدادہ تھے۔ ان کے شیوخِ تصوّف حسب ذیل تھے: حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ/۷۲۸ء)، مالک بن دینار، فضل رَقاشی، رَباح بن عمرو قیسی، صالح مُرّی اور عبدالواحد بن زید (م ۱۷۷ھ / ۷۹۳ء) جو عبّادان کے مشہور طائفۂ زُہّاد کے سر سلسلہ تھے۔

کوفے کی عرب نو آبادی یمنی الاصل تھی۔ یہ لوگ طبعاً مثالیت پسند (idealist) اور روایت پرست (traditionalist) تھے۔ وہ صرف و نحو میں شواذ، شاعری میں فلاطونیت (Platonism، حُبّ العُذری)، حدیث میں ظاہر (Zāhirism) کے دلدادہ تھے۔ یہ لوگ کلام میں شیعی، مگر مُرجئہ کی طرف مائل، تھے۔ ان کے شیوخِ تصوّف حسب ذیل تھے: رَبیع بن خُثَیم (م ۶۷ھ / ۶۸۶ء)، ابو اسرائیل مُلائی [سمعانی، ۵۴۳ الف] (م ۱۳۰ھ / ۷۴۷ء)، جابر بن حیّان، کُلَیب صَیداوی، منصور بن عمّار، ابوالعتاهیہ اور عُبْدَک۔ ان میں سے منصور، ابوالعتاهیہ اور عبدک نے اپنی زندگی کا آخری حصہ دارالخلافۃ بغداد میں بسر کیا، جو ۲۰۰ھ/ ۸۱۶ء کے بعد اسلامی تصوّف کا مرکز بن گیا تھا۔ یہی وہ سال ہے جس میں مذہبی مناظروں کے مرکز اور حلقے قائم ہوے اور مساجد میں پہلی دفعہ تصوّف پر درس دیے جاتے لگے۔

یہی وہ زمانہ تھا جب متصوّفین اور فقہاء کے درمیان پہلا کھلا تصادم ہوا اور بغداد کے قاضیوں کی عدالت میں [ابوالفیض] ذوالنون [ابن ابراہیم] مصری (۲۴۰ھ / ۸۵۴ء)، [ابوالحسن احمد بن محمد] نُوری اور ابو حمزۃ [البغدادی البزّاز] (ابن الجوزی: تلبیس، ص ۱۸۳ کی روایت کے مطابق ۲۶۴ھ / ۸۷۷ء اور ۲۶۹ھ / ۸۸۲ء کے

[(۱) تفسیر طبری میں یہ جواز اور تعریف نظر نہیں].

درمیان) اور حلاج پر مقدمے چلائے گئے [نوری اور ابو حمزۃ کے مقدمے کے لیے دیکھیے ترجمۂ کشف المحجوب، از نکلسن، ص ۱۹۰]۔

۳۔ اسلامی جماعت پر تصوّف کے اثرات:

صوفیاے متقدّمین کو اس بات کا اندازہ نہیں تھا کہ انھیں اسلامی حکومت کے اربابِ حلّ و عقد سے ٹکر لینا پڑے گی۔ اگر وہ دانستہ طور پر گوشہ نشینی سے ہو کر فقر و فاقہ کی زندگی کو ترجیح دیتے تھے تو محض اس لیے کہ قرآن پر مزید غور و فکر کر سکیں (تَقَرّا تَصَوّف کا پرانا مرادف ہے) اور عبادت میں تقربِ الٰہی حاصل کرنے کی سعی کریں۔ تصوّف کی طرف انسان کی کشش اصولاً ضمیر کے اس اندرونی احتجاج کا نتیجہ ہے جو معاشرتی بے انصافیوں کے خلاف کیا جاتا ہے۔ یہ احتجاج نہ صرف دوسروں کی بے انصافیوں کے خلاف ہوتا ہے بلکہ سب سے پہلے اور بالخصوص اپنی کوتاہیوں کے خلاف ہوتا ہے: اس خواہش کے ساتھ (جو تزکیۂ نفس سے اور بھی قوی ہو جاتی ہے) کہ وصالِ باری تعالٰے ہر ممکن وسیلے سے نصیب ہو جائے! یہی نکتہ ہے جو حسن بصریؒ کی زندگی اور ان کے عِبَر و مواعظ میں واضح طور پر عیاں ہے (آب Schaeder: *Isl.*، ۱۴: ۱ تا ۷۲) اور ماسینیوں: *Essai*، ص ۱۰۲ تا ۱۷۹) اور جس کی وضاحت بڑے نمایاں طور پر دو بلند پایہ صوفیوں کے رقّت انگیز خود نوشت سوانح (یعنی محاسبی کی وصایا (ترجمہ در ماسینیوں، ص ۲۱۶ تا ۲۱۸) اور امام غزالی کی منقذ (ترجمہ از باربیہ دِ مینار Barbier de Meynard) سے ہوتی ہے، لیکن اس وقت تک قائم شدہ نظام کے لیے اس عقیدے میں خطرے کی کوئی بات نہ تھی۔ خواہ حکمران کا رویہ کیسا ہی غیر عادلانہ کیوں نہ ہو لیکن فقہاء اور متکلّمین کو یہ امر سخت ناگوار تھا کہ لوگ آپس میں محاسبۂ نفس کا ذکر کریں اور اس باطنی عدالت کے ذریعے ایک دوسرے کے خلاف فیصلے صادر کریں۔ اس لیے کہ شریعت قرآنی نے تو صرف ظاہری اعمال کا محاسبہ کیا ہے اور لوگوں کے ظاہری گناہوں کی سزائیں مقرر کی ہیں؛ نفاق (منافقت) کے خلاف کوئی سزا تجویز نہیں کی — چنانچہ فقہاء نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ جس زندگی کی بنیاد صوفیہ کے طریق عمل پر ہو اس کا انجام بالآخر کجی اور گمراہی پر ہو گا، کیونکہ صوفیہ کے نزدیک نیّت عمل سے مقدم ہے اور سنّت فرض سے (یعنی عمل، شریعت کی لفظی پابندی سے) اور اطاعت عبادت سے بہتر ہے۔

اسلامی فرقوں میں تصوّف سے عداوت کا اظہار سب سے پہلے خارجیوں کی طرف سے حسن بَصریؒ کے معاملے میں ہوا۔ اس کے بعد فرقہ ہای امامیّہ (زیدی، اثناعشری اور غُلاۃ) نے تیسری صدی ہجری میں تصوّف کے ہر میلان کی مذمت اس بناء پر کی کہ ان کے نزدیک تصوّف مؤمنین کے سامنے ایک طرح کی غیر معمولی زندگی (صوف، خانقاہ) کی کیفیات پیش کرتا ہے اور وہ .... ائمۂ دوازدہ سے توسّل جوئی اور تمسک با امامت کے بجاے حالت رضا (تسلیم) کی جستجو میں لگ جاتے ہیں۔

اہل السّنت و الجماعت نے صوفیہ کے خلاف اپنا طرز عمل ظاہر کرنے میں مقابلۃً آہستگی سے کام لیا ہے؛ علاوہ ازیں تصوّف کو مطعون کرنے کے سلسلے میں وہ کبھی متفق الراے بھی نہیں ہوئے۔ سنّیوں کے صرف دو گروہوں نے تصوّف کو ہدفِ ملامت بنایا ہے: ایک تو قدامت پسند حشویّہ نے: [امام] احمد بن حنبل نے اس وجہ سے تصوّف کو موردِ الزام ٹھیرایا کہ تصوّف ظاہر عبادات کے

مقابلے میں مراقبے پر زور دیتا ہے اور روح کے لیے ذاتِ خداوندی سے براہِ راست ذاتی تقرّب (خُلّۃ) کی راہیں نکالتا ہے اور اس کے بعد اُسے شرعی فرائض کی پابندی سے آزاد کر دیتا ہے (اباحت)؛ ان کے خاص شاگرد خُشیش اور ابوزُرْعۃ نے تصوّف کو زنادقہ کے کفر و الحاد کی ایک شاخ (الروحانیۃ) میں شامل کیا ہے۔

مخالفین کا دوسرا گروہ جو معتزلہ اور ظاہریوں پر مشتمل تھا، عشق کے ذریعے خالق و مخلوق کو ایک ہی رشتے میں منسلک کرنے کے خیال کو لا یعنی سمجھتا ہے، کیونکہ یہ عقیدہ نظریاتی طور پر تشبیہ اور عملاً مُلاَمسۃ اور حُلول کے مرادف ہے۔

مگر حقیقت میں، اہل السنّت و الجماعت نے معتدل تصوّف کو کبھی اسلام سے خارج نہیں کیا، بلکہ وہ ہمیشہ عملی اخلاق اور عبادات کے معاملے میں ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱ھ / ۸۹۴ء) کے چھوٹے چھوٹے مقبول رسائل اور ابوطالب مکّی (م ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء) کی قُوت القلوب اور خاص کر امام غزالی کی احیاء جیسی شاہکار تصانیف سے راہنمائی اور ہدایت طلب کرتے رہے ہیں۔ تصوّف کی مخالفت کے باوجود، بڑے بڑے سنّی علماء، مثلاً ابن الجوزی، ابن تیمیّۃ، اور ابن قَیّم اخلاقیات میں غزالی کے بلند مرتبے کا احترام کرتے ہیں اور اُنھیں اخلاقیات میں حجت تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ بعد میں [شیخ اکبر] ابن عربی کے مقلدین کے عقیدۂ وحدت الوجود کے خلاف بعض سنّی فقہاء نے غیظ و غضب کا اظہار کیا ہے، گو انھیں زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اسی طرح فرقۂ وہّابیّہ کے بانی، گو وہ تصوف کے خلاف تھے، پھر بھی انھوں نے صوفی شقیق کی وصیت بنام حاتم الاصمّ کی شرح لکھی۔

۴۔ تصوّف میں اتّحاد کے تصوّر کے ارتقاء کی تاریخ: ابتداءً تصوّف ذیل کے دو موضوعہ اصولوں پر مبنی تھا: (ا) ذوق و شوق کی عبادت گذاری روح میں ایسے ''فوائد'' پیدا کرتی ہے جو غیر مادّی مگر قابلِ ادراک حقائق ہوتے ہیں (حَشْوِیّہ اس اصول کے قائل نہیں)؛ (ب) علم القُلوب سے روح کو معرفت حاصل ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ قوتِ ارادی حصولِ فوائد کے لیے مستعد ہو جاتی ہے (معتزلہ اس اصول کی تردید کرتے ہیں، کیونکہ وہ محض نظریاتی معرفتِ نفس پر قانع ہیں)۔ صوفیوں کے نزدیک ''علم القلوب'' میں ایک محرّک قوت موجود ہے۔ یہ علم قلوب کے سفر الی اللہ کی منزلوں کا سراغ دیتا ہے اور اس سفر کے بارہ مقامات اور احوال متعیّن کرتا ہے۔ اس سفر میں بعض فضائل کسب کیے جاتے ہیں اور بعض فوائد (موہبتِ الٰہی سے) موصول ہوتے ہیں۔ *Scala Sancta* میں سینٹ جون قلیماقوس St. John Climacus نے بھی اسی طرح بیان کیا ہے۔ مقامات و احوال کی دُہری فہرست مختلف مصنفین کے نزدیک مختلف ہے (قب سَرّاج، قُشَیْری، غزالی) لیکن ان سب تفصیلات میں تقریباً ہمیشہ توبہ، صبر، توکّل اور رضا جیسی معروف اصطلاحیں ملتی ہیں۔ صوفیہ نے منازلِ سلوک کے اختلاف پر زور دیے بغیر اس منزلِ مقصود کی توضیح کو اپنا مقصد بنایا ہے جب روح تمام جسمانی علائق پر غالب آ کر ذاتِ حق کو پا لیتی ہے، جس کی وہ مشتاق تھی (لفظ الحقّ تیسری صدی ہجری جیسے قدیم زمانے میں استعمال ہوا اور شاید کتاب الالٰہیات سے مستعار لیا گیا ہو، جو ارسطو کی طرف غلط طور پر منسوب ہے)، لیکن سوال یہ ہے کہ اہل سنّت کی مسلّمہ تعبیرات میں اس بلند حالت کو بیان کیسے کیا جائے جب کہ روح

حالتِ وجدان میں باری تعالٰی سے ہم کلام ہوتی ہے۔ اس وجدانی کیفیت کا اظہار سب سے پہلے رابعۃ، مُحاسبی اور یحیٰی رازی نے کیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں فیضانِ الٰہی سے اثر پذیر ہو کر مخاطبتِ الٰہی سے سرفراز ہونے (شَطْح [رَكَ) بآں] کا مشکل مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

اس وقت سے صوفی اپنے زمانے کی مروّجہ دینی اصطلاحات استعمال کرنے پر مجبور ہوگئے۔ وہ اپنی اصطلاحات انھیں مروّجہ دینی اصطلاحات میں سے اخذ کرنے اور انھیں کوئی متعیّن مفہوم دیے بغیر، معنی کے معمولی تغیر کے ساتھ استعمال کرنے لگے؛ مثلاً شقیق نے 'توکّل'، مصری اور ابن کرّام نے 'معرفۃ'، ذوالنون مصری اور بسطامی نے 'فناء' (ضدّ بقاء = قب قرآن، ۵۵ [الرحمٰن] : ۲۶-۲۷، كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ الخ)، خرّاز نے 'عین الجمع' اور ترمذی نے 'ولایۃ' وغیرہ اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اصطلاحات کے استعمال میں اس طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ عہدِ اوّل کا اسلامی تصوّف ابتدائی زمانے کے متکلّمین کے مابعد الطبیعی فکر (یعنی مسائل جوھرالفرد، مادّیت اور اتفاق (occasionalism) کی الجھنوں میں پڑ گیا، جو فکر کہ نفس کی روحانیت بلکہ اس کی بقاء سے بھی مُنکر ہے اور جس نے وجودی وحدت (ontological unity) اور عددی وحدت کو باہم خلط ملط کر دیا ہے، جس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان تشریحی کوششوں کو جو صوفیائے اسلام کے اوّلین دبستانوں نے کیں حلولی الحاد کے ساتھ جگہ دی جائے؛ مثلاً اگر ہم فرقۂ کرّامیّہ کی مثال لیں، جو اس بات پر زور دینا چاہتے ہیں کہ فی الواقع خلقِ ارواح و نفوس میں اللّٰہ کی ایک شأنِ خاص ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اشعریہ انھیں یہ الزام دیتے ہیں کہ انھوں نے ذات ازلی میں أعراض کا اضافہ کر دیا؛ یا سالمیہ کو لیں جو یہ کہنے کی طرف مائل ہیں کہ ذوق و شوق والی ارواح کے لیے یہ ممکن ہے کہ حضورِ باری تعالٰی میں واصل رہیں، تو ان کے خلاف حنبلیوں کا کہنا یہ ہے کہ ان کے نزدیک ذکرِ خدا معرفت الٰہی کا ذریعہ ہے؛ یا حلّاجیّہ اُس مخاطبتِ الٰہی سے جو حالتِ وجد میں کی جاتی ہے اور اُس تغیر سے جو اس حالت میں صاحبِ وجد کی روح کی گہرائیوں میں پیدا ہوتا ہے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ خدا نے اولیاء کی صورت میں اپنے زندہ شواہد پیدا کر رکھے ہیں؛ اس نظریے پر کفر و الحاد کا الزام رکھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے جسم فانی نے الٰہیت غصب کر لی ہے، اس لیے کہ دو ذاتیں بہ یک وقت ایک ہی مکان پر حاوی نہیں ہو سکتیں۔

چوتھی صدی ہجری میں یونانی فلسفے کے نفوذ کی بدولت، جو شروع شروع کے قرامطۂ ادریہ gnostics اور طبیب رازی سے ابن سینا تک برابر بڑھتا چلا جا رہا تھا، روح اور نفس کی غیر مادیت، تصوراتِ عمومی اور سلسلۂ عللِ ثانویہ سے متعلق زیادہ صحیح مابعد الطبیعاتی مصطلحات وضع ہوئیں۔ لیکن یہ مصطلحات کتاب الالٰہیات منسوب بارسطو، افلاطون کے فلسفۂ فکریہ (idealism) اور فلوطینس Plotinus کے نظریۂ صدور (emanation) سے خلط ملط ہو گئیں، اور اس بات نے تصوف کی آیندہ نشوونما پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ اس دور کے فاضل مشایخ صوفیہ متذبذب تھے کہ صوفیانہ اتحاد کی مفصلۂ ذیل تین تشریحوں میں سے کس تشریح کو قبول کریں:

(ا) اتحادیہ، ابن مَسَرّۃ اور اخوان الصفاء سے لے کر فارابی اور ابن قَسّی Ibn. Kasyi تک کی یہ رائے تھی کہ نفسِ منفعل بر عقلِ فعّال کی تاثیر سے معانی کی

تشکیل کا نام اتحاد ہے (اور عقلِ فعّال نام ہے فیضِ الٰہی کا اور قرامطہ اور اسماعیلیّہ کے نزدیک فیضِ الٰہی نورِ محمدی ؐ ہی ہے) ؛ (ب) اشراقیہ : سہروردی ، حلبی اور جِلْدَکی سے دَوّانی اور صدرالدین شیرازی تک جو تجوھُرِ روح کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ روح نورِ ایزدی کا وہ شرارہ ہے جس کی زندگی عقلِ فعّال کے اشراقات سے منوّر ہوتی ہے ؛ (ج) وصوفیہ : ابن سینا سے ابن طفیل اور ابن سبعین تک ، جنھوں نے اس کی تشریح میں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کیا ہے کہ روح کو ذاتِ الٰہیہ سے موافقت حاصل ہو جاتی ہے اور پھر ایک ایسے وجودِ جامع کا شعور حاصل ہو جاتا ہے جس میں تعدّد اور کسی طرح کے امتیاز کا سوال ہی باقی نہیں رہتا۔ سرسری طور پر اس بات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اتحادیہ کے اس نظریے کی جسے ابن سینا نے اوّل اوّل نجات (قاهرة، ص ۳۰۲ و ۳۸۱ میں) تسلیم کیا تھا، لیکن بعد ازآں اشارات (باب ۹، ص ۱۱۸ ، قب ابن عربی: تجلیات) میں رد کر دیا تھا ، امام غزالی نے (مقاصدالفلاسفة، ص ۷۳ میں) تردید کی ہے - نیز یہ کہ ابن سبعین کو، جو نظریّۂ قِدَم مادّہ کا پکّا قائل تھا ، ذاتِ باری میں مخلوقات کی صورت یا ان کے اصولِ تفرّد (اَنّیّة) کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا .

نظریۂ تصوف کے ارتقاء کے تیسرے اور آخری دَور کا آغاز ساتویں (تیرھویں) صدی میں ہوتا ہے؛ اس کے ممتاز ترین دبستان کو اس کے حریفوں نے بجا طور پر وحدتیة (یا وحدت الوجودیة) کا نام دیا ہے، اس لیے کہ وہ عقیدۂ وحدت الوجود کا قائل ہے۔ عقیدۂ وجودیہ کا دعوی ہے کہ اُس کی تاریخ بہت پرانی ہے : اس نے بعض آیاتِ قرآنی کی تأویل اپنے حق میں کر لی ہے (۲ [البقرة] : ۱۰۹ ؛ ۲۸ [القصص] : ۸۸ ؛ ۵۰ [ق] : ۱۰) اور اسی طرح قدیم اشعری متکلّمین کے اُس نظریّے کی بھی جس میں تمام روحانی احوال بلاواسطہ افعالِ الٰہی ہیں، اور شروع شروع کے صوفیوں، مثلاً بسطامی اور حلّاج، کے مبالغہ آمیز بیانات کی تأویل یوں کر لی ہے (جن میں سے بعض عین القضاة ھَمَذانی نے اپنی کتاب تمہیدات میں جمع کیے ہیں، ان میں لفظ وُجود ''وَجْد'' سے مشتق ہے اور اس کے معنی ھَمَذانی نے بھی ان صفات کے لیے ہیں جو خدائے تعالی کلمۂ ''کون'' کے مقابل اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے، اور اس کا مطلب ہے اُس کا وجود مکان میں)، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذھبِ وحدتیہ تیسری ھجری سے چلا آ رہا ہے اور اس طرح پیدا ہوا کہ یہ قرار دیا گیا کہ مسلمان ادریت (gnosticism) کا نظریۂ نورِ محمدی ؐ بالکل وہی ہے جو یونانی نظریۂ بروزیہ کے تصوّرِ عقلِ فعّال کا ہے (ابن رُشد بھی اس نظریۂ بروز سے آزاد نہیں، کیونکہ تہافة التہافة میں وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ علمِ خدا میں موجود ہونا وجودِ اشیاء کا بلند ترین درجہ ہے اور ارواح کو اس علم میں یوں متحد ہو جانا چاہیے جیسے ایک عقلِ منفعل عُقلِ فعّال کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے - ابن عربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۸۰ء) وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مذھبِ وحدت وجود کے اصول منضبط کیے - ابن عربی کے نزدیک جیسا کہ ابن تیمیة نے بجا طور پر کہا ہے ''مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے'' (''وجود المخلوقات عین وجود الخالق'')- ان کی رائے یہ ہے کہ اشیاء لازماً علم باری سے جہاں وہ پہلے ہی سے اعیان کی شکل میں موجود (ثُبُوت) تھیں ایک فیض کی شکل میں صدور کرتی ہیں، جو پانچ مراتب یا ادوار میں جلوہ گر ہوتا ہے اور یہ کہ ہر روح ایک معکوس طریق پر ایسے مراحل طے کرتی ہوئی جن میں ایک منطقی

تسلسل اور رابطہ قائم ہے پھر ذات الٰہی سے جا ملتی ہے۔ اس مذہب میں، جسے آج تک سب مسلمان صوفی مانتے ہیں، فرغانی اور جیلی نے صرف چند معمولی جزئیات کا اضافہ کیا ہے۔ فارسی شعراء نے اسی نظریے کو غیر مختتم طور پر اس سادہ اور سہل شکل میں اپنے اشعار میں جگہ دی ہے، جیسے قونیوی نے عطار کے خیالات کو ترتیب دے کر اس طرح بیان کیا ہے: "اللہ ہی وجود ہے، اس اعتبار سے کہ وہ کلّی ہے، قائم بالغیر نہیں ہے"؛ جس طرح سمندر اپنی موجوں کے نیچے بہتا چلا جاتا ہے اسی طرح یہ افرادِ کائنات کی چلتی پھرتی صورتوں کے اندر رواں دواں ہے۔ سترھویں صدی میلادی کے آخر میں کورانی اور نابلسی نے یہ کہہ کر راسخ الاعتقاد سنّی مسلمانوں میں غم و غصہ کی ایک لہر دوڑا دی کہ شہادت ان لا الٰہ الّا اللہ کی صحیح ترین تاویل صرف عقیدۂ وحدت الوجود ہی کے ماتحت ممکن ہے (قب ماسینوں Massignon : *Hallaj*، ص ۸۰۷ تا ۹۰۷)۔ ان کے نزدیک "شہادت" کا مطلب، جس کے ذریعے اسلام نے خدائے واحد کے کاملاً وراء الوراء ہونے کا اثبات کیا تھا، یہ ہے کہ خدا کا اتصال اپنی تمام مخلوقات کے ساتھ اتصالِ مطلق ہے اور یہ کہ جملگی موجودات اپنے تمام افعال میں جو اس سے صادر ہوتے ہیں جلوہ گاہ ایزدی ہے اور اس کی مستحق کہ اللہ کی عبادت اس کے توسط سے کی جائے۔ اس فلسفۂ سکون (quietism) سے، جو نفسی احکام پر مشیتِ الٰہی کی برتری قائم کرتا ہے، صوفیاء کے وہ متناقض تصوّرات مرتب ہوئے جن میں سے ایک کے ماتحت ابلیس کو نبوت کا مرتبہ دے کر پھر بحال کیا گیا (جیلی اس رائے کا مؤیّد تھا) اور اسی طرح بائبل کی کتاب خروج والے فرعون کو بھی پھر سے بحالی نصیب ہوئی (یہ ابن عربی کے مشہور اقوال میں سے ہے)۔

۵ - تصوّف کی دیگر امتیازی خصوصیات اور اس کے مآخذ کا مطالعہ۔

مذہب تصوف کی دوسری خصوصیات، جن کا ذکر ابھی باقی ہے، حسب ذیل ہیں:

(ا) اِسناد، جس کے ماتحت حدیث کی طرح یہاں بھی یہ تصوّر کیا جاتا ہے کہ تعلیماتِ مشایخ صوفیہ کا روحانی سلسلہ براہِ راست تعلیماتِ نبوی [علی صاحبہا الصلوات و السلام] سے جا ملتا ہے۔ قدیم ترین اِسناد (فہرست، ص ۱۸۳) ہمیں خُلدی (م ۳۴۸ھ/۹۵۹ء) کی ملتی ہے۔ وہ اسے ذیل کے واسطوں سے نبی [صلی اللہ علیہ وسلم] تک پہنچاتے ہیں: جنید (۷)، سَقَطی (۶)، معروف کَرخی (۵)، فَرقَد (۴)، حسن بصری (۳) اور اَنَس بن مالک(ا) [رحمہم اللہ اجمعین] (۲)۔ بیس سال بعد دقّاق (م ۴۰۶ھ یا ۴۱۲ھ؛ قب قُشَیری، ص ۱۸۸) نے اپنے سلسلے میں یہی نام گنوائے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ اس نے کرخی سے پہلے داؤد طائی (۴) [رحمہما اللہ] کا نام لیا ہے(ب)۔ سب سے آخر میں چودھویں صدی میلادی کی متفقہ اسناد (ابن ابی اُصَیبعۃ: عیون، ۲ : ۲۵۰)، جسے اس وقت سے بہت بڑے بڑے صوفی سلسلے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، یہ ہے: جنید (۷) رُوذباری(ج) (۸)، ابو علی کاتب یا زَجّاجی (۹)، مغربی (۱۰)، جرجانی (۱۱) اور اوپر کے حصے میں داؤد طائی(د) (۴) سے پہلے حبیب عجمی (۳)، حسن بصری (۲) [رحمہم اللہ اجمعین] اور علی(ہ) (۱)۔ ابن الجوزی اور ذہبی نے یہ ثابت کیا ہے کہ

[(ا) اس کے بعد فہرست میں صرف یہ ہے: اور مالک نے اہلِ بصرہ سے ملے - (ب) رسالۃ محلّ مذکور میں ہے: اور داؤد الطائی تابعین سے ملے - (ج) عیون محلّ مذکور میں نظر نہیں آیا -]

اس اسناد میں قدیم ترین چار واسطے [یعنی ۱ تا ۴] منحول ہیں، کیونکہ یہ بزرگ کبھی آپس میں ملے ہی نہیں تھے۔ بعض مذہبی سلسلے ایک ایسی اسناد استعمال کرتے ہیں جس میں معروف کرخی سے پہلے نو شیعی امام آتے ہیں، اس اسناد کی صحت اور بھی زیادہ مشکوک ہے۔

(ب) طبقات رجالُ الغیب، صوفیہ کے نزدیک دنیا اس لیے قائم ہے کہ اولیاء اللہ کے ایک مستور مگر منظّم سلسلے کی شفاعت سے اس کی بلائیں ٹلتی رہتی ہیں، دنیا میں ان اولیاء اللہ کی تعداد مقرر ہے۔ جب ایک ولی کا انتقال ہو جاتا ہے تو دوسرا فوراً اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ اس تعداد میں تین سو نُقَبَاء، چالیس ابدال، سات اُمَناء، چار عُمود اور ان کا قطب شامل ہیں (قطب یعنی وہ محور جس کے گرد، بخیالِ صوفیہ، دنیا کا سارا نظام گردش کرتا ہے = غوث).

(ج) رُخَص (رخصتیں یا رعایتیں)، جن پر صوفیہ کی جماعتی زندگی قائم ہے [قب طریقۃ]، بسطامی، شبلی اور ابوسعید کے زمانے سے عصرِ حاضر کے کم و بیش غیر ذمے دار اور بدنام مجذوبین تک ہمیں ایسی ایسی رعایتیں نظر آتی ہیں جو بارہا غیر معمولی بھی ہیں اور فوضوی (anarchical) بھی۔ اپنی محفلوں میں صوفیہ خاص نظمیں پڑھتے ہیں؛ اس قسم کی شاعری، جو مسلمانوں کے ادب کا خاصّہ ہے اور جس نے ہر جگہ بے حد نشو و نما پائی، عموماً بے تنوّعی اور بے ذوقی سے مبرّا نہیں۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ جمالیاتی وسائل کی مدد سے وجدانی ہیجان پیدا کر کے سامعین میں جذب و مستی کی ایک مصنوعی کیفیت پیدا کی جائے۔

یہ شاعری تصوّف کی زبان میں شراب (خمر) کی مدح سرائی کرتی ہے، حالانکہ شریعت نے اس دنیا میں اسے حرام قرار دیا.......... ۔ اس میں محبت کے اس پیالے (کأس المحبت) کا ذکر ہوتا ہے جو ساقی (= شَمّاس الدیر = ترسابچہ tersabete) گردش میں لاتا اور پیش کرتا ہے۔ یہ شاعری اس طرح کی طویل اور مفصل تمثیلات و تلویحات سے پُر ہے جنھیں اکثر خطرناک قسم کے جوش اور سرگرمی سے پیش کیا جاتا ہے اور جنھیں اکثر یورپی مترجمین، از روے مصلحت اندیشی، اپنے تراجم میں حذف کر کے دکھاتے ہیں۔ اس طرح کے اشعار میں حسب ذیل خاص طور پر مشہور ہیں: عربی میں ابن فارض اور تستری کی نظمیں؛ فارسی میں رباعیات ابوسعید اور عطّار اور رومی کی طویل مثنویاں (قب رومی کی وحدۃ الوجودی حکایت "کیست آنجا؟ — تونی!")، حافظ کی غزلیں اور جامی کی مختلف نظمیں؛ ترکی میں نسیمی اور نیازی کی تصنیفات۔ اس طرح کا ادب اردو اور ملائی زبانوں نے اپنا لیا ہے اور آج بھی ان میں رائج ہے، اگرچہ مشرقِ وسطیٰ میں یہ شاعری اب معدوم ہو رہی ہے اور دورِ حاضر کے مسلمان ادیب روز بروز اسے ترک کرتے جا رہے ہیں۔

تصوّف کے مآخذ کا تنقیدی جائزہ ابھی تک تکمیل کو نہیں پہنچا۔ تصوف کے موجودہ عقیدۂ وحدت الوجود اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کے صحیح عقائد میں جو گہرا بنیادی اختلاف ہے اس سے متحیّر ہو کر اسلام کا مطالعہ کرنے والے ابتدائی [یورپی] محققین نے تصوف کا سرچشمہ غیر اسلامی عناصر میں تلاش کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ یہ عقیدہ شامی رہبانیت سے ماخوذ ہے (مرکس Merx کا یہی خیال تھا) یا یونانی فلسفۂ اشراق سے، یا پھر اسے ایران کے زرتشتی مذہب یا ہندوستان کے ویدانت کے فلسفے سے لیا گیا ہے (یہ جونز Jones کا خیال ہے)، لیکن نکلسن کی

تحقیق کی رُو سے یہ مفروضہ کہ اُس سادہ شکل میں عقیدۂ تصوف مستعار لیا گیا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ابتداے اسلام ھی سے یہ بات نظر آتی ہے کہ صوفیاے اسلام کے خصوصی نظریات کی تشکیل خود ان کے اذہان کے اندر تلاوتِ قرآن [مجید] و حدیث [شریف] کی مداومت اور قرآن و حدیث میں تفکر اور تدبر کے نتیجے کے طور پر اندر ھی اندر رونما ھوئی۔ ان نظریات کی تشکیل میں اسلامی معاشرے کے عین مرکز میں جو اجتماعی اور انفرادی بحران واقع ھوے ان کا اثر بھی شامل ھوا، مگر یہ تسلیم کرتے ھوے بھی کہ تصوف کا ابتدائی ڈھانچا خالصۃً اسلامی اور عربی تھا، ان بیرونی عناصر کو متعین کرنا بالکل ھی سعی لاحاصل نہ ھوگا جو اس ڈھانچے کے حسن و زیبائش کے لیے بڑھائے گئے اور پھر وھیں پھلے پھولے؛ چنانچہ زمانۂ حال کے بعض محققین (آزین پلاچیوس Aisn Palacios، ونسنک Wensinck، اندریہ T. Andrae) کو بعض ایسی ریاضتوں کا سراغ ملا ہے جن کا منبع مسیحی رہبانیت ہے، اسی طرح متعدد یونانی فلسفیانہ اصطلاحات کا علم بھی ھوا ہے جن کا ترجمہ سریانی سے کیا گیا؛ ایرانی مماثلتوں کا (جن کی طرف بلوشہ Blochet نے اشارہ کیا ہے) ابھی مطالعہ نہیں کیا گیا۔ رہے ہندوستانی عناصر (ہورٹن Horten کے نظریے کے مطابق) سو البیرونی اور داراشکوہ کی ان پرانی قیاس آرائیوں کے سوا جو انھوں نے قدیم تصوّف کے تصورات اور اُپنشد اور یوگا سوترا میں مشابہت دیکھ کر کی تھیں بہت کم دلائل کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس جن مراحل سے ھو کر آج کل مجالس صوفیہ میں ذکر رونما ھوا ہے ان کا بالغ نظر مطالعہ کرنے والا اغلبًا اس نتیجے پر پہنچے کہ تصوف میں ہندو زُھّاد کے بعض طریقے داخل ھو گئے ھیں۔

مآخذ: تصوف کے متعلق ان مغربی مآخذ کی فہرست جن کی طرف مراجعت کرنا چاھیے O. Pfannmüller نے *Handbuch der Islam-Litteratur* (لیپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۲۶۵ تا ۲۹۲) میں بڑی احتیاط سے مرتب کی ہے۔ اس طویل فہرست میں عام مطالعے کی بہترین کتابیں آر۔ اے۔ نکلسن کی یہ تصنیفات ھیں: (۱) *The Mystics of Islam*، لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۲) *Studies in Islamic Mysticism*، کیمبرج ۱۹۲۱ء؛ (۳) *The Idea of Personality in Sufism*، کیمبرج ۱۹۲۳ء — مسائل خصوصی کے لیے مندرجۂ ذیل تصانیف کو دیکھنا چاھیے: مصادر تصوف کے لیے: (۴) دقیق مقالات از گولٹ تسیہر Goldziher: *R.H.R.*، ۳۷: ص ۳۱۴؛ (۵) *W.Z.K.M.*، ۱۳: ۳۵؛ (۶) *Z.A.*، ۲۲: ۳۱۷؛ (۷) *Z.D.M.G.*، ۶۸: ۵۴۴؛ (۸) *Isl.*، ۹: ۱۴۴؛ (۹) Massignon: *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*، پیرس ۱۹۲۲ء؛ اور (۱۰) وھی مصنف: *La Passion d'al-Ḥallāj, martyr mystique del'Islam*، پیرس ۱۹۲۲ء — غزالی کے متعلق: (۱۱) Asin Palacios: *Algazel*، سرقسطہ Saragossa ۱۹۰۱ء؛ نیز در (۱۲) *Cultura española*، ۱۹۰۶ء، ص ۲۰۹: اور (۱۳) *M.F.O.B.*، ۱۹۱۴ء، ص ۳۶؛ (۱۴) Obermann: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus G̲h̲azālis*، ویانا ۱۹۲۱ء؛ ابن الفارض کے متعلق: (۱۵) Nallino (بجواب Di Matteo)، در *R.S.O.*، ۱۹۱۹ء۔ ۱۹۲۰ء؛ ابن عربی کے متعلق: (۱۶) Asin Palacios: *El mistico Murciano Abenarabi*، میڈرڈ ۱۹۲۵ء۔ ۱۹۲۶ء، تین جلدوں میں — سترھویں صدی کے ھنود کے تصوف کے لیے: (۱۷) von Kremer: *J.A.*، ۱۸۶۹ء، ص ۱۰۵ — تصوف کے عام نفسیاتی طریقوں کے لیے: (۱۸) افلاکی کی دستاویزات (ترجمہ از Huart در *Les Saints des derviches tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸ء)؛ اور (۱۹) ملاحظات از ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ: *The*

Religious Attitude and Life in Islam، شکاگو ۱۹۰۸ء؛ —— (۲۰) جہاں تک اصل متون کا تعلق ہے ہمارے پاس نکلسن کے (مرتب کیے ہوئے) سرّاج، عطّار، ابن عربی اور رومی کے عمدہ مطبوعہ نسخے موجود ہیں اور حسب ذیل تراجم بھی ہیں: از رچرڈ ہارٹمن Hartmann (قُشیری کا)، از ہیوار Huart (داراشکوہ در *J.A.*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۸۵)؛ اسی طرح شروح بھی ہیں: (۲۱) Gairdner کی شرح مشکٰوۃ الانوار Al-Ghazzālīs *Mishkāt al-anwār*، لنڈن ۱۹۲۳ء)؛ سُہروردی حلبی کے فلسفے کی شرح از ہورٹن، یعنی (۲۲) Horten (*Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī*، ہالہ Halle ۱۹۱۲ء)؛ نیز (۲۳) ترکی کے صوفیاے متقدمین سے متعلق کوپرولو زادہ محمد فؤاد (*Türk Edebiyatinda Ilk mutasawwifler*، استانبول ۱۹۱۹ء)؛ اور ابن عربی سے متعلق: (۲۴) نُوبرز Nyberg (*Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī* لائڈن ۱۹۱۹ء) کی شرحیں، اور دیگر شروح۔ عربی میں بنیادی ماخذ: (۲۵) مُحاسبی، مکّی، غزّالی اور ابن عربی کی تصانیف تصوف کی حمایت میں اور اس کے دو سخت مخالفوں یعنی (۲۶) ابن الجوزی (تلبیس ابلیس، قاہرۃ ۱۳۴۰ھ) اور ابن تیمیۃ کی تصنیفات؛ [(۲۷) دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۵: ۲۴۵ تا ۲۹۸؛ (۲۸) اصغر علی روحی: ما فی الاسلام، لاہور ۱۳۵۰ھ، ۲: ۱۲۶ تا ۲۰۲؛ آربری: *Sufism*، ۱۹۵۰ء]۔

(LOUIS MASSIGNON ماسینیون)

تصوف (۲) - ۱ - اشتقاق: "تصوف" مادۂ ص-و-ف کے بابِ تفعّل سے مصدر ہے، جس کے معنی ہیں اپنے آپ کو صوفیانہ زندگی کے لیے وقف کرنا۔ یہ کلمہ غالباً لفظِ "صوفی" سے براہِ راست وضع کیا گیا ہے، جس طرح تَنَصّر براہِ راست نصرانی سے وضع کیا گیا ہے، لیکن اگر یہ لفظ "ص-و-ف" کے مادّے سے براہِ راست وضع کیا گیا ہے تو ابتداءً اس کے معنی "صُوف" یعنی اونی کپڑا پہنتا ہوں گے۔ بہر کیف لسانی اعتبار سے لفظ صوفی 'صوف' (اون یا پشم) کا اسم منسوب ہے۔ بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونی کپڑے پہنے (مثلاً بخاری، لباس، ۱)۔ آپ کا انتقال اونی کپڑے میں ہوا (ترمذی، لباس، ۱۰؛ قب ابن ماجہ، لباس، ۱)۔ حدیث میں ہے کہ جب اللہ [تعالٰی] نے موسیٰ [ع] سے کلام کیا تو وہ از سر تا پا اونی لباس پہنے ہوئے تھے (ترمذی، محلّ مذکور)۔ بہرحال صوفیانہ زندگی اور ایک خاص قسم کے لباس کا باہمی تعلق اس قدر سطحی اور غیر ضروری ہے کہ اس سے اس امر کی پوری تصریح نہیں ہوتی کہ لفظ صوفی کا اطلاق علی العموم صوفیۂ اسلام پر کیوں ہوا۔ قُشَیری نے (رسالۃ، باب التصوف) "صوف" سے لفظ صوفی کے تعلق کی نسبت لکھا ہے: "یہ اس لفظ کا صرف ایک پہلو ہے، لیکن صوفیہ نے پشم پوشی ہی کو اپنا مخصوص شعار قرار نہیں دیا ["و لکن القوم لم یختصوا بلبس الصوف"]"، اور یہ امر قریب قریب یقینی ہے کہ صوفی کی اصطلاح کبھی عام نہ ہوتی اگر "ص-و-ف" کا مادّہ صوتی دلالتوں سے مالا مال نہ ہوتا یا علم الحروف کے مطابق، جس کے صوفی بہت ماہر تھے، ان حروف صامتۃ کی عددی قدر، یعنی مادۂ "ص-ف-و" سے اس لفظ کی بڑی مشابہت نہ ہوتی، جس سے بے شمار ایسے الفاظ مشتق ہیں جو تصوف کے بعض بنیادی پہلوؤں کو واضح کرتے ہیں، مثلاً صفاء (پاکیزگی)، صفو (برگزیدہ لوگ)، صَفِی (خالص دوست)، مصطفٰے وغیرہ۔ بندار بنِ حسین نے لکھا ہے: (دیکھیے کلاباذی: تعرّف، باب دوم)[1] صوفی

---

[1] [(۱) "من اختارہ الحق لنفسہ فصافاہ . . . و صُوفِی، علی زِنۃ عُوفِی ای عافاہ ربہ لعوفی"]

وہ ہے جسے ذات حق نے اپنے لیے چن لیا ہو اور اسے اپنا مقرب دوست بنا لیا ہو . . . . پس وہ دوست بنا لیا گیا" (صُوفِیَ [مادہ ص-ف-و سے باب مفاعلة میں ماضی مجہول])۔ ممکن ہے صوفی کی اصطلاح "صوف" کے بجائے براہِ راست اسی ماضی مجہول سے وضع کی گئی ہو، گو یہ غیر اغلب معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح دونوں لفظوں سے الگ الگ بنائی گئی ہو، جیسے ماسینیون Massignon نے اشارہ کیا ہے (*Essai les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane*، ص ۱۰۰، طبع ۱۹۵۴ء)۔ اس لفظ کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس کی صوتی مناسبت اہل الصُّفّة سے ہے۔ سب سے پہلے اس کا اطلاق ابوہاشم بن شَریک (حدود ۱۳۰ھ) اور جابر بن حیّان، ماہرِ علم کیمیا (حدود ۱۹۰ھ)، پر کیا گیا، جو دونوں کوفی تھے، لیکن ممکن ہے کہ یہ لفظ اس سے قبل بھی استعمال کیا گیا ہو اور گو موجودہ تحریروں میں وہ شاذ طور پر مستعمل ہوا پھر بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا استعمال جتنا تحریروں سے ثابت ہے اس سے بہت زیادہ عام ہو، بہر حال چوتھی صدی میں یہ اصطلاح عام طور پر مروّج تھی۔

۲۔ منابعِ تصوف :-

تصوفِ اسلامی کی تاریخ اپنے آغاز میں اسی کے نام کی تاریخ سے بہت مختلف ہے۔ ھُجْویری[رح] نے (کشف المحجوب، ترجمۂ نکلسن، صفحہ ۴۴) ابوالحسن الفُوشَنْجی (م ۳۴۸ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ "آج کل تصوف ایک نام ہے بغیر حقیقت کے، لیکن زمانۂ سابق میں یہ ایک حقیقت تھی بغیر نام کے"۔ پھر ھجویری[رح] اپنی طرف سے اضافہ کرتے ہیں کہ: "صحابۂ کرام[رض] اور سلف صالحین کے زمانے میں یہ نام موجود نہ تھا، لیکن اس کی حقیقت ہر شخص میں جلوہ گر تھی"۔ اگر "ہر شخص" کا لفظ کسی قدر مبالغہ آمیز بھی ہو، تب بھی یہ حقیقت ہے (اور سب بڑے بڑے صوفی متقدّمین و متأخّرین متفق ہیں) کہ اگرچہ متأخّرین میں ہمیشہ بے شمار مقدّس ہستیاں (مرد و زن) مختلف اقطارِ عالم میں موجود رہی ہیں لیکن تقدّس اتنا ہمہ گیر نہ تھا جتنا اسلام کے قرنِ اول میں پایا جاتا تھا۔ مزید برآں اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ تاریخی اعتبار سے تصوف کی جڑیں رسول اللّٰہ[ص] کی گوشہ گیری کے اس عمل میں پائی جاتی ہیں جو حضور[ص] اوّلین نزولِ وحی سے پہلے ماہِ رمضان میں غارِ حرا میں فرمایا کرتے تھے۔ حُنَفاء کا (سا) یہ عمل، جس پر آنحضرت[ص] مدینے میں اپنی زندگی کے آخری سالوں میں بھی متواتر کاربند رہے اور ان کے بعض اصحاب[رض] بھی اس میں ان کی پیروی کرتے رہے، گویا ابراہیمی تصوف اور اسلامی تصوف کے درمیان ایک رشتۂ اتّصال سمجھا جا سکتا ہے۔

امام غزالی[رح] نے (مُنْقِذ، ص ۶۰ تا ۶۹) تصوف کو "قُربِ" الٰہی اور "ذوق" یعنی راست روحانی مشاہدے سے تعبیر کیا ہے۔ قدرتی طور پر نئے دین کی طرف سب سے پہلے قوم کے ان افراد کو کشش ہوتی ہے جو قربِ باری تعالٰی کے سب سے زیادہ آرزومند ہوتے ہیں اور وہ اپنی روحانیت کی وجہ سے اس دین کے الہامی منبع کا عرفان سب سے پہلے حاصل لیتے ہیں۔ ابتدائی مکّی سورتوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ایسے منتخب اور برگزیدہ لوگ موجود تھے جن کی زندگیاں از سر تا پا اللّٰہ [تعم] کے لیے وقف تھیں اور صاف ظاہر ہے کہ ان کا جذبۂ عبادت عام انسانی قوت کے معیار سے بہت زیادہ شدید تھا۔ اس زمانے کے بنیادی روحانی رجحانات کا پتا ان آیاتِ قرآنی سے چلتا ہے: فَفِرُّوْا اِلَى اللّٰہِ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۵۰)

[پس اللہ ہی کی طرف بھاگو]؛ وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ (۹۶ [العلق] : ۱۹) [خدا کی جناب میں سجدے کرو (یعنی نماز پڑھو) اور قرب (خدا) حاصل کرو]؛ وَ سَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيْلًا (۷۶ [الدھر] : ۲۶) [رات کے بڑے حصے میں اس کی تسبیح (و تقدیس) کرتے رہو]؛ قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا (۷۳ [المزمّل] : ۲) [رات کے وقت نماز میں کھڑے رہا کرو (سو بھی ساری رات نہیں) بلکہ ساری رات سے کم]؛ وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا (۷۳ [المزمّل]: ۸) [اپنے پروردگار کا نام لیتے رہو اور (سب سے) ٹوٹ کر اسی کے ہو رہو]۔ مسلمانوں کا مسلک اس وقت انتہائی جِدّوجُہد کا خالص متصوفانہ مسلک تھا اور ابھی اس میں فقہی اعتبار سے اوّلی عبادت کی حد بندی نہیں ہوئی تھی، اس لیے یہ ہرگز مقام تعجب نہیں کہ بہت سے صحابۂ کرام[رض]، جنھیں صوفیّہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد اپنا روحانی رہنما تسلیم کرتے ہیں، وہی تھے جنھوں نے ابتدا ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا، مثلاً پہلے چار خلفاء (خصوصاً ابوبکر[رض] اور علی[رض])، چھے وہ صحابی جو ان چار سے مل کر ''عشرۂ مبشرہ'' سے موسوم ہیں اور جنھیں رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے ان کی زندگی ہی میں جنّت کی بشارت دے دی تھی اور بہت سے دیگر صحابہ، جن میں شاید سب سے زیادہ قابلِ ذکر سَلْمانِ فارسی[رض] اور ابوذرّ [غِفاری[رض]] ہیں۔ انصار میں بھی بہت سی نہایت ممتاز مقدس ہستیاں موجود تھیں اور اس طبقے میں بھی جو حضور[ص] کے دَورِ رسالت میں نشو و نما پا کر بلوغ کو پہنچا۔

خلفاے اربعہ[رض] کے زمانے تک تصوف، یعنی تقرّبِ الٰہی کی شدید خواہش، اتنی عادی چیز تھی کہ مجموعی طور پر پوری امت کے اندر نفوذ کر گئی تھی اور اس کا اثر اسی آسانی اور غیر شعوری، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ طبیعی اور اساسی، طور پر محسوس کیا جا سکتا تھا جیسے قلب کا عمل پورے جسم میں جاری و ساری ہوتا ہے اور اس لیے بھی کہ روحانی ترقّی میں ابھی سیاسی اقتدار بھی مضمر تھا۔ اگرچہ یہ اغلب نہیں کہ اس زمانے میں جماعتوں اور گروہوں کی کوئی واضح تشکیل موجود تھی تاہم دوسرے قرن کے لوگوں (تابعین) نے خود بخود ہی صحابۂ [کرام[رض]] کے حلقوں میں اپنے آپ کو منسلک کر لیا تھا اور روایت کے مطابق اس قسم کے اہم ترین صوفی حلقوں میں جس کی طرف لوگ کھنچے چلے آتے تھے وہ حلقہ تھا جو [حضرت] علی [کرّم اللہ وجہہ] کے گرد جمع تھا۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ . . . . . [حضرت] علی[رض] کے انتقال فرمانے کے بعد بھی مورّخین نے جس چیز کو شیعیت قرار دیا وہ [ابتدائی] تصوّف کے سوا کوئی اور شے نہ تھی اور یہ مسلم ہے کہ [حضرت] حسن[رض] (م ۴۹ھ) اور [حضرت] حسین[رض] (م ۶۱ھ) کو صوفیّہ نے ہمیشہ صدرِ اسلام کے اکابرِ اولیاء اللہ میں شمار کیا ہے۔ ''سیدا شبابِ اھلِ الجنۃ'' کے علاوہ بزرگانِ ذیل کا بھی ذکر کرنا چاہیے: مُجاھِد بن زُبَیر المَخزُومی المکّی (م ۱۰۳ھ)، جو عبداللہ بن عباس[رض] (م ۶۸ھ) کے شاگرد ہیں اور جنھوں نے اپنے استاد کی تفسیرِ قرآن کی تدوین کی؛ عبداللہ بن خُثَیم کُوفی (م ۶۷ھ) اور سب سے بڑھ کر حسن بصری (م ۱۱۰ھ) اور ان کے مریدین: مالک بن دینار (م ۱۲۸ھ)، ثابت البُنانی (م ۱۲۷ھ) اور حبیب العجمی (م ۱۰۶ھ)، جن میں سے ہر ایک کے متّبعین کا اپنا حلقہ تھا۔ رابعہ عَدَویّہ غالباً ابنِ دینار کے حلقے میں شامل تھیں۔

۴۔ تصوف کے اعمالِ روحانی:

ان میں کچھ تو وہ ہیں جو تمام مسلمانوں

پر فرض ہیں اور کچھ وہ ہیں جو اپنی مرضی سے ادا کیے جاتے ہیں (نافِلۃ)۔ تمام نوافل میں سے اسمِ ذات، یعنی اللہ کے ذکر کو، جس کی تاکید قرآن نے اصرار کے ساتھ کی ہے، صوفیہ نے ہمیشہ قربِ الٰہی کے حصول کا قطعی ذریعہ تصوّر کیا ہے۔ مشایخ تصوّف نے دوسرے اسماے حُسنٰی کے ذکر (۷ [الاعراف] : ۱۸۰)، تلاوتِ قرآن مجید اور دیگر مختلف اوراد (رک بہ وِرد) اور وظائف پر بھی خاص زور دیا ہے، جو اب مختلف صوفی سلاسل کے مقررہ معمولات میں شامل ہو چکے ہیں۔ پوری توجہ کے ساتھ عبادت کرنے کے لیے تنہائی سب سے بڑی معاون ہے، جیسے روزے سے اور بھی زیادہ تقویت پہنچتی ہے، یعنی مذکورۂ بالا روحانی کنارہ کشی (اعتکاف یا خَلْوَۃ)۔ عبادت میں مدد دینے والا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ یارانِ طریقت مل کر مجالسِ ذکر منعقد کریں (دیکھیے مُسلم، ذکر، ۸)۔ مختصر یہ کہ صوفیۂ اسلام کے اذکار و اشغال میں آخری آیت کے نزول سے لے کر آج تک کوئی بنیادی تغیّر نہیں ہوا۔ بعض ثانوی قسم کے مرحلوں کے ارتقاء کے لیے دیکھیے ''ذکر'' اور ''وِرد''۔

۴۔ عقیدۂ تصوّف کی وضع و ترکیب :

یہ حقیقت ہے کہ تمام روحانی حقائق تمام انسانوں پر ظاہر نہیں کیے جا سکتے۔ اس معاملے کو مختلف مذاہب نے مختلف طریقوں سے نبٹایا ہے، مثلاً [حضرت] عیسٰیؑ اپنے مقرب پیروؤں سے کہتے ہیں کہ ''تمھیں عنایت ہوا کہ آسمان کی بادشاہت کے بھید جانو پر انھیں عنایت نہیں ہوا'' (متی، ۱۳ : ۱۱)۔ قرآن تمام ملّتِ اسلامی کو مخاطب کرکے اسی خیال کی تعمیم ان الفاظ میں کرتا ہے: نَرْفَعُ دَرَجٰتٍ مَّنْ نَّشَآءُ ط وَ فَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ (۱۲ [یوسف] : ۷۶) [ہم جس کو چاہتے ہیں اس کے درجے بلند کر دیتے ہیں اور (دنیا میں) ہر ایک دانا سے بڑھ کر (دوسرا) دانا (موجود) ہے] اور جیسے [حضرت] عیسٰیؑ لوگوں کو مخاطب کرکے تمثیلیں بیان کرتے تھے قرآن [حکیم] بڑے بڑے اسرار کو بلیغ اور موجز کلمات کے ذریعے پیش کرتا ہے۔ مزید برآں یہ ناگزیر تھا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم بھی دوسرے انبیاء کی طرح خواص کو بعض اوقات ایسی تعلیماتِ دین جو عام مؤمنین کے لیے مقصود نہ تھیں اور ایسی ہی تعلیمات کی طرف [حضرت] علیؓ نے اشارہ کیا تھا کہ: ''لوگوں کو ان کے فہم کے مطابق احادیث سنایا کرو۔ کیا تم چاہتے ہو کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کو جھٹلائیں؟'' (بخاری، علم، ۴۹) ....

صوفیّہ کی بلند ترین روحانی کیفیت، جسے مستشرقین عام طور پر ''اتحاد متصوفانہ'' "mystic union" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس لقب میں مضمر ہے جو قرآن نے درجۂ اعلٰی کے اولیاء اللہ کو دیا ہے، یعنی ''المُقَرَّبُوْن'' (وہ جو خدا کے قریب لائے گئے)۔ اس لقب کو قربِ الٰہی کی تعریف کی روشنی میں سمجھنا چاہیے: نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ (۵۰ [قٓ] : ۱۶) [ہم (اس کی) شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں]۔ اس آخری آیت سے صوفیوں کے اتحاد کی تعیین بھی ہو جاتی ہے کہ وہ ایک دائم الحضور حقیقت ہے، جس کا حصول تو نہیں لیکن ادراک ممکن ہے؛ اور یہ صداقت کہ یہ ادراک صوفی کا عمل نہیں بلکہ اللہ کا عمل ہے اس آیت میں ظاہر کی گئی ہے: لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ ۚ (۶ [الانعام]: ۱۰۳) [مخلوقات کی نظریں تو اس کو معلوم کر نہیں سکتیں اور لوگوں کی نظروں کو وہ خوب جانتا ہے]۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ پورا تصوف اس حدیثِ قُدسی میں جمع کر دیا گیا ہے [جس کا ترجمہ یہ ہے] : ”میرا بندہ نوافل کے ذریعے سے میرا قرب حاصل کرتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے (بخاری، ۸۱، رِقاق : ۳۸)۔

جو متون گم ہو چکے ہیں ان سے تو ہم بے خبر ہیں، لیکن عمومی حیثیت سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلی دو صدیوں تک تو مذہب تصوف کو جن کلماتِ قِصار (aphoristic formulations) میں پیش کیا جاتا تھا وہ کافی سمجھے جاتے تھے اور صوفیوں نے ہمیشہ اس امر کا اعتراف کیا کہ اس قسم کے کلمات میں ناقابلِ بیان حقائق کے اظہار کے دوسرے طریقوں کی نسبت محدودیت کم ہوتی ہے، لیکن جب رفتہ رفتہ اس مذہب کے اسرار روز بروز عام اور غیر عالمانہ علمی مباحثے کا موضوع بنتے چلے گئے تو مشائخ صوفیّہ کے لیے ضروری ہو گیا کہ اپنے عقائد کو واضح تر صورت میں بیان کریں۔ صوفیۂ متقدمین کی تعلیمات مدوّن کرنے والے پہلے بزرگ مُحاسِبی (م ۲۴۳ھ) تھے، جن کی کتاب رِعایۃ (طبع وقفیۂ گب) میں مسلکِ تصوف کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس میں محاسبۂ نفس پر خاص زور دیا گیا ہے؛ چنانچہ اسی نظریۂ محاسبہ کی بناء پر وہ مُحاسِبی کہلائے [قبَ سمعانی، بذیل کلمہ]۔ انہوں نے اپنی زندگی کا دوسرا [اور بیشتر] حصہ بغداد میں بسر کیا، جو بہت جلد تصوف کے سب سے بڑے مرکزوں میں سے ایک مرکز بننے والا تھا اور جہاں ایک مدت تک جُنَیدؒ[۲] (م ۲۹۷ھ) بھی ان کے مریدوں میں شامل رہے۔ جُنَید نے ”توحید“ (اتحادِ الٰہی) اور ”فناء“ (انفرادی روح کے نابود ہو جانے) کے عقائد کی اس طرح تدوین کی جس سے ان کے معاصرین اور بعد کے علماء کو اطمینان ہو گیا کہ مذہبِ تصوف سنّت کے مطابق ہے۔ صوفیہ کے تمام سلسلوں (دیکھیے ”طریقہ“) کا اِسناد آپ تک پہنچتا ہے۔

چوتھی اور پانچویں صدی کے دوران میں عقیدۂ تصوف کی تدوین اور بھی وسیع پیمانے پر کی گئی، اس تدوین میں زیادہ تر اصطلاحات کی تعریفیں شامل تھیں (اور حسبِ ضرورت ہر اصطلاح کے صوفیانہ و فلسفیانہ مفہوم کو متمیّز کر دیا گیا تھا)۔ اس کے علاوہ اس میں صوفیۂ سلف کے متعلق حکایات اور ان کی تصانیف کے اقتباسات کا ضمنی اضافہ کر دیا گیا۔ ابونصر سَرّاج طوسی (م ۳۷۸ھ) نے اپنی کتاب اللُمَع غالباً کئی مختلف مقامات پر تصنیف کی، کیونکہ انہوں نے بڑے بڑے لمبے سفر اختیار کیے تھے۔ کَلاباذی (م ۳۸۰ھ) نے اپنی کتاب التعرّف بخارا میں لکھی؛ ابوطالب المکّی (م ۳۸۶ھ) نے قُوت القلوب غالباً بغداد میں تالیف کی۔ سُلَمی (م ۴۱۲ھ) نے طَبَقات الصوفیّہ نیشاپور میں؛ ابو نُعیم الاصبہانی (م ۴۳۰ھ) نے اپنی حِلیۃ الاولیاء اصفہان میں؛ قُشَیری (م ۴۶۵ھ) نے اپنا رسالۃ نیشاپور میں اور ہُجویری (م ۴۷۰ھ[؟]) نے اپنی فارسی کتاب کشف المحجوب لاہور [؟] میں لکھی۔ بغداد میں پانچویں صدی کے اواخر کو یہ امتیاز حاصل تھا کہ اس میں امام غزالی[۳] (م ۵۰۵ھ) کی تعلیمات و تصنیفات شائع ہوئیں؛ ان کی بعض تصنیفات، خصوصاً ان کی احیاء علوم الدین اور المُنقِذ من الضلال، میں

خطاب ساری اُمّت سے ہے (انھوں نے اپنی خود نوشت سوانح عمری المُنقذ کے ذریعے اس نظریے کی توثیق کی کہ تصوّف کی زندگی بلند ترین زندگی ہے)۔ غزالی کا مقصد، نہیں یہ کہنا چاہیے کہ ان کا وظیفہ، — اس لیے کہ وہ اُس انتشار کے زمانے میں اپنے مقصد میں تا حدِّ امکان کامیاب ہوے — یہی تھا کہ روحانیت کی عام سطح کو بلند کریں، بلکہ یہ کہ ملّتِ اسلامیہ میں اس کی اصلی متصوفانہ ذہنیت کو بحال کر دیں۔ ان کے انتقال کے جلد بعد اس وظیفے کو شیخ عبدالقادر الجیلانی[۳] (م ۵۶۱ھ) نے سنبھال لیا۔ تاہم اُن متفقہ بیانات کے مطابق جو ہم تک پہنچے ہیں [جناب] شیخ کی ذات [والا صفات] جس قدر نور افشانی اور ضیا باری کرتی تھی اُس کا ان فصیح و بلیغ مواعظ سے جو ہمارے پاس موجود ہیں اب صرف ایک دھندلا سا تصوّر ہی قائم کیا جا سکتا ہے۔ وہ عام طور پر ”سلطان الاولیاء“ کے لقب سے مشہور اور قادری طریقے کے بانی ہیں، جو ان کی وفات کے بعد ایک ہی پشت میں دنیاے اسلام کے اکثر حصوں میں پھیل گیا۔

شیخ عبدالقادر الجیلانی[۳] کی قریبی روحانی اولاد میں محی الدین ابن العربی (م ۶۳۸ھ) تھے، جنھیں صوفی ”شیخ اکبر“ کہتے ہیں۔ وحدت الوجود کا عقیدہ انھیں سے منسوب ہے، اگرچہ کسی قدر مبالغے کے ساتھ۔ بے شک وہ پہلے بزرگ تھے جنھوں نے اس عقیدے کو پورے طور پر منضبط کیا، لیکن یہ عقیدہ تمام تصوّف میں مضمر ہے۔ اس سے قبل مثال کے طور پر تُستَری (م ۲۸۳ھ) اور طریقۂ سالمیّہ اسے واضح طور پر بیان کر چکے تھے۔ ان کے علاوہ حلّاج (م ۳۰۹ھ) (اگرچہ ماسینیون Massignon نے اس کے خلاف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے) اور امام غزالی[۳] بھی (مشکوۃ الانوار میں) اس عقیدے کے حامی تھے۔ اسلام میں اس عقیدے کی اساس ان آیات قرآن پر ہے: فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (۲[البقرۃ]: ۱۱۵) [تو جہاں کہیں منہ کر لو ادھر ہی کو اللہ کا سامنا ہے]؛ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ (۲۸ [القصص]: ۸۸) [اس کی ذات کے سوا سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں]؛ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ (۵۵ [الرحمٰن]: ۲۷) [جتنی مخلوقات روے زمین پر ہے سب فنا ہو جانے والی ہے اور (صرف) تمھارے پروردگار کی ذات باقی رہ جائے گی]۔ ”حالِ ابدی“ (Eternal Present) میں ہر وہ چیز جو ہالک تھی پہلے ہی ہلاک ہو چکی ہے، ہر وہ چیز جو فانی تھی پہلے ہی فنا ہو چکی ہے اور صرف ربّ ذوالجلال والاکرام کی ذات باقی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کی اصطلاح اس امر کو واضح کرتی ہے کہ خلق شدہ کثرت کے موہوم حجاب کے اندر صرف ایک حقانی وحدت موجود ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ اللہ کئی اجزاء پر مشتمل ہے، بلکہ ”مخلوق کائنات“ کے مختلف اور بظاہر ایک دوسرے سے منفرد مظاہر کے ماوراء لا متناہی کاملیّتِ الٰہی اپنی غیر منقسم کلّیت کے ساتھ موجود ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا، یعنی اگر کوئی ایسا وجود ہوتا جو ”حالِ ابدی“ کی ”حقیقت“ میں اپنے آپ کو غیر اللہ ظاہر کر سکتا، تو اللہ لا متناہی نہ ہوتا، کیونکہ ایسی حالت میں لا انتہائیت اللہ پر اور اس مخصوص وجود دونوں پر مشتمل ہوتی۔ بلاشبہہ ابن عربی کا جزوی طور پر مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالٰی کی لا انتہائیت کے تصور کی حفاظت و حمایت کریں، جو اس حدیث میں ظاہر کی گئی ہے کہ: ”اللہ تھا اور اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا“ (بخاری، ۵۹ (خلق): ۱) اور اس کی شرح میں، جو

نبی [صلی اللہ علیہ وسلّم] ہی سے مروی ہے: ”وہ آج بھی ویسا ہی ہے جیسا کبھی تھا (الآن کما کان)“۔ یہی وجہ ہے کہ ابن عربی نے اس عقیدے پر اپنے پیشرووں سے زیادہ زور دیا، کیونکہ روز بروز رجحان یہ ہو رہا تھا کہ عقیدۂ توحید کی توجیہ و تعبیر خالص ”عددی اعتبار“ سے کی جائے، لیکن وحدت الوجود پر اصرار کی ایک خاص اصولی اہمیت بھی ہے، کیونکہ اس سے ہر متصوّف مجبور ہوتا ہے کہ ہمیشہ اپنے آپ کو اگر عملاً نہیں تو کم از کم بالقوۃ ”حالِ ابدی“ میں رکھے، جو ہر قسم کے تصوف کی آخری منزل ہے اور جس کے بغیر اس عقیدے کے کوئی معنی نہیں رہتے۔ جب ابن عربی سے سوال کیا گیا کہ ”اگر تم، مثلاً غلاظت یا مُردار کو دیکھو تو کیا یہ کہو گے کہ یہ اللہ ہے“؟ تو انہوں نے جواب دیا ”استغفراللہ، اللہ ایسا کیونکر ہو سکتا ہے، لیکن ہمارا روے سخن اس کی طرف ہے جو مردار کو مردار کی صورت میں اور غلاظت کو غلاظت کی شکل میں دیکھتا ہی نہیں۔ ہمارا مخاطب وہ ہے جو بینائی رکھتا ہے اور پیدائشی اندھا نہیں ہے (دیکھیے رائل ایشیاٹک سوسائٹی جرنل، ۱۹۰۱ء، ص ۸۲۳)، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زیر بحث عقیدہ اس نظامِ فلسفہ سے بالکل مختلف ہے جو مستشرقین نے اسے تصور کیا ہے۔ دوسرے صوفی مشایخ نے بھی اپنے مریدوں کو ٹھیک اسی مقصد سے یہ تلقین کی ہے کہ ”چھلکا پھینک دو اور مغز لے لو“۔ وحدت الوجود کے عقیدے کا جاذب توجہ بیان ابن عربی کے دو ہم عصر شاعروں کے کلام میں پایا جاتا ہے، یعنی عمر بن الفارض مصری (م ۶۳۲ھ) اور جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ) کے ہاں اور اس زمانے سے لے کر آج تک زیادہ تر مشایخ صوفیہ کی تعلیمات و تصنیفات میں یہ عقیدہ بہت نمایاں رہا ہے۔

”الانسان الکامل“ کا عقیدہ قدیم زمانے سے صوفیوں کی تعلیمات میں مضمر ہے، یعنی یہ عقیدہ کہ انسانِ کامل ایک عالمگیر شخصیت کا حامل ہوتا ہے اور متصوّفانہ اتحاد کا پیکر ہے اور اس کے مصداق تمام صوفیہ کے نزدیک ہمیشہ سے محمد [مصطفیٰ ﷺ] ہیں۔ اس عقیدے پر حلاج نے کتاب الطواسین میں اور ابن عربی نے فصوص الحِکَم میں بہت زور دیا ہے، لیکن اسے پوری وضاحت کے ساتھ عبدالکریم الجیلی (م بہ حدود ۸۱۰ھ) نے اپنے رسالے الانسان الکامل میں پیش کیا ہے۔

۵۔ تصوّف اور ملّت اسلامی کی دوسری شاخیں :-

تصوّف اصولاً سنّی اسلام کا لازمی جزء ہے اور بہت سے ائمّۂ فقہ خود بھی تصوف کے مختلف طریقوں سے وابستہ رہے ہیں۔ ذوالنون مصری (م ۲۴۵ھ) اور حلّاج کے خلاف بغداد کے قاضیوں کی عدالتوں میں جو مقدمے دائر ہوے ان سے جن کشمکشوں کا پتہ چلتا ہے وہ محض افراد سے یا محض عقائد کے خاص طریقۂ اظہار سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً ابن جوزی کو لیجیے، جنھوں نے اپنی کتاب تلبیس ابلیس میں تصوّف کے بعض مظاہر کی تنقید کی یا ابن تیمیّۃ کو، جنھوں نے ابن عربی کی مخالفت عقیدۂ وحدت الوجود کی بنا پر کی، دونوں قدیم صوفیہ کا بہت احترام کرتے تھے، درآنحالیکہ ابن تیمیّۃ کے شاگرد ابن قیّم الجوزیّۃ نے ایک حنبلی صوفی عبداللہ الہَروی (م ۴۸۱ھ) کی کتاب منازل السائرین کی شرح میں تین قسم کے صوفیوں کا ذکر کیا ہے اور تسلیم کیا ہے کہ قسم اول کے صوفیوں کے سامنے بڑے بڑے فقہاء و متکلّمین

کے بھی سر جھکتے ہیں۔ اسی طرح بہت بعد کے زمانے میں [مفتی] محمد عبدہ (م ۱۳۲۳ھ)، جو عام طور پر تصوف کے سخت مخالف سمجھے جاتے ہیں، حالانکہ وہ اتنے مخالف نہ تھے، ہمذانی کے مقامات کی اپنی طباعت میں (بیروت ۱۸۸۹ء، ص ۲۱، ح ۷) لفظ "صوفی" کے متعلق ایک تعلیقے میں لکھتے ہیں کہ "صوفیہ میں سے وہ عارف جو سلوک کی آخری منزل تک پہنچ گئے وہ انبیاء کے بعد انسانی کمال کے بلند ترین درجے پر فائز ہیں"۔ سنّی عقیدے کے مسلمانوں میں سے جن افراد نے تصوّف کی بحیثیت مجموعی مخالفت کی ہے وہ [اہل حدیث] ہیں۔ گو ماسینیون کے بیان کے مطابق (مقالۂ "تصوّف" (۱)) اُن کے مسلک کے بانی نے صوفی شَقِیق البَلْخی (م ۱۹۴ھ) کی وصیّۃ بنام حاتم الاصمّ (م ۲۳۷ھ) کی شرح لکھی ہے۔

اس مقالے کے آغاز میں تصوّف کے لحاظ سے تشیّع کی ابتدا کی نسبت جو کچھ لکھا جا چکا ہے اس میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ پہلی دو صدیوں میں دونوں فرقوں کے درمیان ہر انفرادی صورت میں فرق و تفاوت قطعاً واضح نہیں، مثلاً چھٹے امام جعفر صادق[رح] (م ۱۴۸ھ)، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان سے احادیث کا ایک ایسا مجموعہ مروی ہے جن میں آیاتِ قرآنی کی شرح متصوفانہ انداز میں کی گئی ہے، تقریباً یقینی ہے کہ وہ بہ نسبت تشیّع کے تصوف سے قریب تر تھے۔ تیسری صدی تک شیعی نقطۂ نگہ نے معیّن شکل اختیار کر لی اور وہ یہ تھی کہ تصوّف قطعی طور پر ناپسندیدہ مذہب ہے . . . اس کے برعکس یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ گو صفوی طریقے کی بنیاد ایک سُنّی بزرگ صفی الدین اسحاق (م ۷۳۵ھ) نے رکھی تھی، چھٹی پشت میں ان کی اولاد، یعنی صفویوں، کی قیادت میں اس طریقے کے زیادہ تر افراد عالمِ اسلام کے زبردست شیعی مجاہدین بن گئے۔

٦- روحانی سلسلہ :-

صوفیوں کا دعوی ہے کہ تصوف رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے غیر منقطع سلسلے کی وساطت سے ان تک پہنچا ہے اور تاریخی اعتبار سے اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ زمانۂ رسالت سے لے کر ہر نسل میں مشایخ تصوف مع اپنی اپنی جماعتِ مریدین کے موجود رہے ہیں۔ مزید برآن اکابرِ صوفیہ میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنھوں نے اپنی زندگی میں ایک سے زیادہ شیوخ سے فیض حاصل کیا۔ لہذا متعدد مختلف اور مستند سلسلوں کا قائم کرنا ممکن ہو گیا۔ عام طور پر خود صوفیہ جس سلسلے کا پتا دیتے ہیں اسے اگر تیسری صدی تک لیا جائے تو اس کی صورت یوں ہے: [حضرت] علی[رض] (م ۴۰ھ)→ حسن بَصْری[رح] (م ۱۱۰ھ) ← حبیب العجمی[رح] (م ۱۵۶ھ) ← داؤد الطائی[رح] (م ۱۶۵ھ) ← معروف کَرْخی[رح] (م ۲۰۱ھ) ← سری السَّقَطی[رح] (م ۲۵۳ھ) ← جُنید[رح] (م ۲۹۷ھ)۔ اس سلسلے کی تاریخی صداقت پر شبہہ کرنے کی کوئی صحیح وجہ موجود نہیں۔ اس پر ذہبی کی نکتہ چینیاں محض خیالی ہیں۔ ماسینیون (*Essai*، ص ۱۲۹) کے نزدیک ترجیح اسے ہے کہ معروف کرخی کے روحانی سلسلے کو بکر بن خُنَیس[رح]: ثابت البُنانی[رح] کے واسطے سے حسن بصری[رح] تک پہنچایا جائے۔ خود حسن بصری[رح] کے متعلق ان کی رائے یہ ہے (وہی کتاب: ص ۱۷۹) کہ وہ براہِ راست [حضرت] علی[رض] کے مرید نہ تھے، جن کے وصال کے وقت حسن[رح] کی عمر صرف بیس سال تھی، بلکہ وہ ایک صحابی عِمران بن حُصَین الخُزاعی (م ۵۲ھ) سے فیض یاب

ہوے تھے ۔

۷۔ مستشرقین کی تعبیرات :

تصوف کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ زمانۂ حاضر کے محققین کے طریقے اور ان کا تصورِ تناسب اُسے غالباً دوسرے تمام مضامین سے کم اپنے دام میں لا سکتا ہے ۔ مغربی علماء کی یہ خدمت قابلِ تعریف ہے کہ انہوں نے تصوف کی کتابوں کے ترجمے کیے، لیکن ان کی کوتاہیاں بھی اتنی عام ہیں کہ ان کی فہرست پیش کی جا سکتی ہے :

(الف) لفظ تصوف کے معنی پر اس کی وسعت کو کم کرنے والے تضمّنات عائد کرنے کا غیر شعوری رجحان جن سے انگریزی لفظ (اصطلاح) mysticism کا مدلول مغربی یورپ ہی میں محدود ہو گیا ہے؛

(ب) مذہبِ تصوف اور ایک فلسفیانہ نظام کے فرق کو سمجھنے سے قاصر رہنا؛

(ج) نتیجۃً یہ سمجھنے سے قاصر رہنا کہ صوفی مسلسل طور پر ایک نقطۂ نگاہ کو چھوڑ کر دوسرے نقطۂ نگاہ کو اختیار کرتے رہتے ہیں اور ہر نقطۂ نگاہ کو اس طرح دل و جان سے اختیار کرتے ہیں کہ صرف صوفی ہی اس کے اہل ہیں اور وہ اکثر (خاص کر جب وہ صوفی عرب ہوں) ایسے قطعیت کے لہجے میں اس نقطۂ نگاہ کی توثیق کرتے ہیں کہ گویا اس کے سوا کوئی دوسرا نقطۂ نگاہ ممکن ہی نہیں؛

(د) آج کل کے محققین، جو جماعت بندی کا ذوقِ مفرط رکھتے ہیں، صوفیوں کے درمیان سطحی اختلافِ آراء پر بہت زور دیتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دو بظاہر متضاد متصوفانہ نظام ہاے عقاید میں جو بنیادی مطابقت ہے اسے سمجھنے سے یہ محقق قاصر رہ جاتے ہیں؛

(ہ) وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ ہر قسم کے تصوف میں ''سکوت'' نہایت اہم فریضہ سر انجام دیتا ہے، لہذا وہ یہ بھی بھول جاتے ہیں کہ تاریخ ادبِ تصوف کو تاریخ تصوف کے مرادف نہیں سمجھا جا سکتا [اور تحریر شدہ مواد کسی اعتبار سے بھی تصوف کے ارتقاء کا صحیح اندازہ نہیں ظاہر کر سکتا]؛

(و) چار صدیوں میں مسلسل و متواتر تعصّب جمع ہوتا رہا، جس کا میلان پہلے مذہبِ نوع پرستی (humanism) کی جانب تھا، اس کے بعد تکاملِ تدریجی کے عقیدے (evolutionism) نے اسے بد سے بد تر کر دیا؛ لہذا مغربی علماء اس امر کے سمجھنے سے قاصر رہے کہ روحانیت کی کوئی ایسی شکل بھی ہو سکتی ہے جو کسی تدریجی ترقی کے بغیر تقریباً فی الفور درجۂ کمال کو پہنچ سکتی ہے؛

(ز) اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خود صوفیہ تصوف کے آغاز کے متعلق جس اتفاقِ آراء کا اظہار کرتے ہیں انہیں مستشرقین بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں ۔

مآخذ: ان متون کے علاوہ جن کا ذکر کیا جا چکا ہے مندرجۂ ذیل کا مطالعہ بھی مفید مطلب ہے ۔ طباعتوں (ایڈیشنوں) کی تاریخیں سرورق کے مطابق ہجری یا میلادی ہیں ۔

(۱) خرّاز: کتاب الصدق (تصحیح و ترجمۂ آربری Arberry: *The Book of Truthfulness*، آکسفورڈ ۱۹۳۷ء)؛ (۲) جُنید: کتاب الفناء، تصحیح و ترجمہ علی عبدالقادر، در *Islamic Quarterly*، جلد اول، شمارہ ۲ (لنڈن ۱۹۵۴ء)؛ (۳) ابن عربی: الفتوحات المکّیّة (بولاق ۱۲۹۳ھ)؛ (۴) تفسیر الشیخ الاکبر، قرآن [پاک] کی تفسیر (منسوب بہ ابن عربی، لیکن منسوب بہ عبدالرزاق کاشانی بھی) (بولاق ۱۲۸۳ھ)؛ (۵) کوپرولو زادہ محمد فواد: *Türk Edebiyatenae ilk mutaṣawwifler*، متقدمین

صوفیۂ ترکی سے متعلق (استانبول ۱۹۱۹ء)؛ (۶) احمد بن مصطفٰے العلوی: رسالۃ الناصر معروف، (دمشق ۱۹۳۱ء)؛ (۷) وہی مصنف: رسالۃ القول المعروف، مستغانم ۱۳۶۷ھ؛ (۸) محمد مصطفی حِلْمی: الحیاۃ الروحیّۃ فی الاسلام (قاہرۃ ۱۹۴۵ء)؛ (۹) ابوبکر سراج الدین: *The Book of Certainty* (لنڈن ۱۹۵۲ء)؛ (۱۰) Titus Burckhardt: ..... (لاہور ۱۹۵۹ء)؛ مندرجۂ ذیل تراجم بھی اہم ہیں: (۱۱) کَلاباذی: *The Doctrine of the Sufis*، (ترجمۂ کتاب التعرّف، از آربری Arberry، کیمبرج ۱۹۳۵ء)؛ (۱۲) غزالی: مشکوۃ الانوار (ترجمہ از Gairdner، لنڈن ۱۹۲۴ء)؛ (۱۳) Montgomery Watt: *The Faith and Practice of Ghazālī* (یعنی ترجمۂ المُنقذ من الضلال و بدایۃ الہدایۃ للغزالی (لنڈن ۱۹۵۳ء)؛ (۱۴) Burckhardt: *La Sagesse des Prophetes* (بعض اجزاے فصوص الحکم کا ترجمہ، پیرس ۱۹۵۵ء)؛ (۱۵) و (۱۶) ابن عربی: رسالۃ الاحدیۃ المعروف بہ کتاب الاجوبۃ؛ اور کتاب الألف (ترجمہ از Weir، در *JRAS*، ۱۹۰۱ء، ص ۸۰۹ تا ۸۲۵)؛ (۱۷) و (۱۸) نکلسن: *The Perfect Man* (ترجمہ بعض اجزاے الانسان الکامل از جیلی، در *Studies in Islamic Mysticism*، کیمبرج ۱۹۲۱ء)؛ Burckhardt: *De l' Homme Universel* (الانسان الکامل کے بعض اجزاء کا ترجمہ، Lyon ۱۹۵۳ء)۔

دوسری کتابوں کے لیے مندرجۂ ذیل مقالات کے مآخذ ملاحظہ ہوں: رابعۃ العدویۃ، مُحاسبی، حلّاج، جُنَید، غزالی، ابن عربی، عمر بن الفارض، عطّار، شاذلی، جلال الدین الرّومی، سُہروردی (یحیٰی)، شعرانی، سَنُوسی۔

(ابوبکر سراج الدین)

تصویر (۱): (عربی)[صورت دینا] ڈھالنا، بنانا؛ پیکر، شبیہ، شکل، رَسْم، تِمثال۔ جانداروں کی تصویر کشی کی ممانعت کے متعلق مسلم فقہاء کے نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے مادۂ صورۃ اور تصویر (۲)۔ یہاں دنیاے اسلام کی مصورانہ سرگرمیوں کا کچھ بیان ہوگا [اسلامی ممالک میں مجسّمہ سازی اور تصویر کشی کی تو گئی مگر علماے شریعت نے اسے مورد ملامت قرار دیا]۔ مجسّمہ سازی کے نمونے شاذ ہیں(۱)؛ مثلاً مصر میں خُمارَوَیْہ [رکّ بآن] نے، اپنی بیویوں اور مُغَنِّیہ عورتوں کے مجسمے بنوائے تھے۔ ہسپانیہ میں عبدالرحمٰن ثالث [رکّ بآن] نے بھی اپنی چہیتی بیوی الزَّہراء کا مجسّمہ اپنے اس قصر میں نصب کیا جسے اسی بیوی کے نام کی مناسبت سے اس نے قصر الزہراء کا نام دیا اور وہ مرمریں شیر تو اب بھی موجود ہیں جن پر وہ فوّارہ قائم ہے جو الحمراء میں محمد خامس کے لیے چودھویں صدی میلادی کے اواخر میں تعمیر کیا گیا تھا۔ ایشیاے کوچک کے سلجوقی فرمانرواؤں نے بھی دارالحکومت قونیہ [رکّ بآن] کی آرایش کے لیے سنگ تراشوں کی خدمات حاصل کی تھیں اور اس شہر کے عجائب گھر میں اب تک اس عہد کے بہت سے انسانی اور حیوانی سنگی مجسّمے محفوظ ہیں [مغل بادشاہانِ ہندوستان کے بنوائے ہوئے بعض مجسّموں کے لیے دیکھیے V.A. Smith: *Akbar the Great*، آکسفورڈ ۱۹۱۷ء،

[(۱) مسلمانوں کے ہاں تماثیل کے وجود کے متعلق مفصل تر بیان ذیل کے مآخذ میں ملے گا: احمد تیمور پاشا: التصویر عند العرب، ص ۹۹ تا ۱۳۹؛ زکی محمد حسن: کنوز الفاطمیین (قاہرۃ ۱۹۳۷ء)؛ وہی مصنف: الفنون الایرانیۃ فی العصر الاسلامی؛ وہی مصنف: الفن الاسلامی فی مصر (قاہرۃ ۱۹۳۵ء)؛ نیز تعلیقۂ زکی محمد حسن در دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، بذیل مادہ التصویر، ص ۲۹۹؛]

ص ۹۳ ببعد؛ توزک جہانگیری، ص ۵۰؛ عمل صالح، ص ۱۵ - داراشکوہ کے باغ لاہور کے مجسموں کے متعلق دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، لاہور، اگست ۱۹۲۷ء، ص ۳۲] - مسلمان فرمانرواوں کے ایسے مجسّمے جنھیں ہمارے علم میں پہلی بار منظرِ عام میں نصب کیا گیا، وہ تھے جو شہر قاہرة میں اسمٰعیل پاشا [رَکَ بآں] نے نصب کیے [دورِ حاضر میں ایران اور ترکیہ میں اشخاص کے متعدد مجسمے سڑکوں وغیرہ پر نصب کیے جا چکے ہیں] - مصر میں دَورِ فاطمیہ میں کانسی کے آفتابے اور بخوردان طیور و وحوش کی شکلوں میں بکثرت ڈھالے گئے تھے - اس زمانے کے بلّوری ظروف پر بھی عموماً حیوانات کی صورتیں تراشی گئی ہیں - موصل کے فلزّکاروں (دھات کا کام کرنے والوں) اور ان کے ان ہم پیشہ صنعت گروں نے، جو اس فن کو لے کر ایران، شام اور مصر پہنچے، درباری زندگی کے منہ بولتے مرقعے پیش کیے ہیں - ان میں کہیں بادشاہ اپنے خدمتگاروں اور خُنیاگروں کے درمیان پینے میں مصروف ہے، کہیں شکار کھیل رہا ہے، کہیں چوگان بازی کر رہا ہے اور کہیں میدانِ جنگ میں دشمن سے بر سرِ پیکار ہے - دھات کے ان صنعت گروں میں سے اگرچہ بعض یقیناً عیسائی تھے لیکن ان کی سرپرستی کرنے والے مسلمان فرمانروا تھے . . . . - رَے سے ظروفِ گلی (بارھویں اور تیرھویں صدی میلادی) ملے ہیں، جن پر نہایت تابناک رنگوں میں امیروں، مطربوں، گانے والیوں، رقاصوں، مردانِ جنگ کی نیز طرح طرح کے اصلی اور فرضی دونوں قسم کے جانوروں کی صورتیں منقوش ہیں - بعض دوسرے شہروں کے ظروفِ گلی پر بھی تصاویر پائی گئی ہیں، مگر ان میں تخیّل کی اتنی بلند پروازیاں نہیں - لکڑی کی کندہ کاری میں انسانوں اور حیوانوں کی شکلیں، خاص طور سے مصر کے عہد فاطمیہ و ممالیک میں، بکثرت ملتی ہیں - اسی طرح قالینوں اور عاج (ہاتھی دانت) اور شیشے کے ساز و سامان کے آرائشی نقش و نگار میں بھی تصاویر ملتی ہیں - یہ مختلف اقسام کی تھوڑی سی چیزیں، جو غالی بت شکنوں کی دست برد سے اور ان طوفانوں کی زد سے جو دنیاے اسلام پر سے گذرتے رہے، محفوظ رہیں - اس مجموعی مقدار کا جو کبھی موجود ہو گی غالباً بہت قلیل سا حصہ ہیں۔

دنیاے اسلام میں فنِّ صورتگری کے وجود اور [انسانی یا حیوانی] شکلوں کے بنائے جانے کی کافی و وافی شہادت ان تصویروں میں موجود ہے جو علی الخصوص ایران، ہندوستان اور ترکیہ میں پائی گئی ہیں - مسلمانوں کے محلّات شاہی میں تراستر کاری پر آرائشی تصویر کشی (fresco-painting) کے رواج کا ثبوت عہد اُموی میں تو قُصَیر عَمْرَة سے (دیکھیے عَمْرَة) ملتا ہے، جس میں بادشاہوں، رقّاصوں، موسیقاروں اور بازیگروں کی تصویریں ہیں اور ابتدائی عہد عباسیہ میں سامرّا کی راقصات، حیوانات و طیور کی تصویروں سے (دیکھیے E. Herzfeld: *Die Malereien von Samarra*، برلن ۱۹۲۷ء) - بعد کے مسلمان بادشاہوں کے محلّات میں اس رواج کی ادبی شہادتیں بکثرت مل جاتی ہیں اور ان دیواری تصاویر کے باقیات اب تک موجود ہیں جو اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی کے اوائل میں ایرانی بادشاہوں کے لیے بنائی گئی تھیں۔

لیکن مسلمان مصوّروں کے کارناموں کا بیشتر حصہ باتصویر قلمی کتابوں میں نیز کسی قدر وصلیوں کی شکل میں ملتا ہے - کاغذ پر کھنچی ہوئی تصویروں کا کوئی ایسا نمونہ جو تیرھویں

صدی میلادی سے پہلے کا ہو، شاید ہی محفوظ رہا ہو۔ عربی زبان کی ان اوّلین کتابوں میں، جن میں مواضع کشی کی گئی، المقامات الحریریۃ، کلیلۃ و دمنۃ نیز ہیئت، طبّ اور علوم آلیۃ کی بعض تصانیف شامل ہیں۔ فارسی تصانیف کو مصوّروں کی توجہ کا مقابلۃً کہیں زیادہ حصہ ملا ہے؛ چنانچہ کثیر التعداد اور متنوّع فارسی کتابیں تصویروں سے مزیّن ہیں۔ کتب شعر کو اکثر باتصویر بنایا گیا، مثلاً شاھنامۂ فردوسی، خمسۂ نظامی، کلیات سعدی اور بہت سے دیگر شعراء کے کلام کے مجموعے۔ تاریخی کتابوں کے با تصویر قلمی نسخے نسبۃً کم ہیں؛ تاہم رشیدالدین کی جامع التواریخ، میر خواند کی روضۃالصفاء، شرف الدین علی یزدی کا ظفر نامہ اور تاریخ ھند کی کتابوں کے مختلف نسخے مصوّر ملتے ہیں۔ ایک سے زیادہ مؤلّفین کے قصص الانبیاء اور مجالس العشّاق (از سلطان حسین میرزا، جو خود [بھی مصوّروں کا فیّاض سرپرست تھا) کی تصویریں اس لحاظ سے خاص طور پر قابلِ لحاظ ہیں کہ ان میں مسلمان مصوّروں نے اسلامی تاریخ کی مقدّس شخصیتوں کی زندگی کے مرقعے پیش کیے ہیں۔ بعد کے زمانے میں باتصویر نثری افسانوں کا رواج عام ہو گیا۔ عربی اور فارسی قلمی نسخوں کے علاوہ، چغتائی ترکی کے (خصوصاً وہ جو ھرات میں پندرھویں صدی کے اواخر میں لکھے گئے) نیز ہندوستانی، پشتو اور عثمانی ترکی کے قلمی نسخوں کو مسلمان نقاشوں نے مصوّر کیا۔

ان قلمی نسخوں کی تصاویر کے ذکر کے ساتھ جو بادشاہوں اور اہلِ ثروت کے لیے تیار ہوے، ایسی مثالوں کا ذکر بھی لازم ہے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ [بعض موقعوں پر عوام الناس نے بھی جانداروں کی صورت گری کی]۔ ان میں نمایاں ترین مثال ان لعبتوں کی ہے جو پتلیوں کے تماشے میں استعمال ہوتی ہیں۔ یہ تماشے جاوا، مصر اور ترکی میں بہت مقبول ہیں۔ غریبوں کے گھر، بالخصوص مصر میں، اکثر جانوروں کی ان بھدی تصاویر سے آراستہ کیے جاتے ہیں جو کسی حاجی کی حج سے واپسی کی تقریب منانے کے لیے بنائی جاتی ہیں اور براق [رنگ بان] کی سستی تصویریں تو ہر جگہ ملتی ہیں۔

واضح طور پر معلوم نہیں کہ مسلمانوں نے فن مصوّری کہاں سے لیا، لیکن اس میں مسیحی (یعقوبی اور نسطوری)، مانوی، ساسانی اور چینی تصویروں کے اثرات کا کچھ کھوج ملتا ہے۔ ایران میں زمانۂ قبلِ اسلام کی فنی روایات بعد کی تصاویر میں دوبارہ ابھرنے لگیں اور ہندوستان میں جہاں ہندو مصوّروں نے مسلمان بادشاہوں کے لیے تصویریں بنائیں وہاں ان میں ایسے اجزاء بھی شامل کیے جو ہندوستان کی خصوصیات سے تھے۔

مسلمانوں کی مصوّری کے مختلف دبستانوں کو ایک دوسرے سے ممیّز کرنے کی بھی کچھ کوششیں کی گئی ہیں، لیکن کوئی پیش کردہ تقسیم متفق علیہ قرار نہیں پا سکی۔ تیرھویں صدی میلادی کی اوّلیاتی تصویریں جداگانہ زمرے میں شامل ہیں اور اُن مصوّروں کے عمل کی بھی جدا جدا امتیازی خصوصیات ہیں جو پندرھویں صدی کے شروع میں ایران کے مغول حکمرانوں کی ملازمت میں تھے یا پندرھویں صدی کے تیموری فرمانرواؤں اور سولھویں صدی کے صفوی بادشاہوں اور سولھویں اور سترھویں صدی کے مغل سلاطینِ ہند کے ہاں تصویر کشی پر مامور تھے۔

مختلف مصوّروں کی شخصیت کے بارے میں بہت ہی کم معلومات حاصل ہیں؛ ان کے کارناموں کے بیشتر حصے پر بنانے والے کا نام درج نہیں اور اگر کسی تصویر پر مصوّر کے دستخط ثبت بھی ہوے ہیں تو بالعموم اس کے حالاتِ زندگی کے متعلق کوئی مواد نہیں ملتا۔ ایران کے مصوّرِ اعظم بہزاد [رکَ بآں] تک کے متعلق جو معلومات حاصل ہیں ان سے صرف اتنا ہی پتا چلتا ہے کہ اس نے کس کس شاہی سرپرست کے لیے کام کیا، لیکن نقّاد اس بات پر بھی متفق نہیں ہو سکے کہ اس کے دستخط والی تصاویر میں کون کون سی تصویریں اصلی ہیں۔ ایرانی مصوّروں کے متعلق تاریخی معلومات سولھویں صدی میلادی میں اور ہندوستانی و ترکی مصوّروں کے متعلق اس کے کچھ عرصے بعد دستیاب ہونا شروع ہوئیں، لیکن اس قسم کا جو مواد ملتا ہے، اس میں جزئیات کی اتنی کمی ہے کہ کسی خاص تصویر کی شناخت میں اس ناکافی مواد سے کوئی مدد نہیں ملتی۔

آخر میں ان سکّوں کا ذکر بھی بے جا نہ ہوگا جن پر مسلمان بادشاہوں کی شبیہیں کندہ ہیں۔ اس قسم کے قدیم ترین سکّے بدیہی طور پر بوزنطی سکّوں کی نقل ہیں، اور جب سنہ ۷۷ھ کے قریب عبدالملک [رکَ بآں] نے سکّے کی اصلاح کی تو ان تصویردار سکّوں کا خاتمہ ہو گیا۔ دَورِ مابعد کے چند سکّوں کی منفرد مثالیں موجود ہیں، جن پر عبّاسی خلفاء متوکّل، مقتدر اور مطیع کی تصویریں کندہ ہیں، البتہ ایشیاے کوچک کے سلجوقیوں، دیار بکر کے اُرتقیوں اور حلب کے زنگیوں کے زمانے میں سکّوں پر انسانی تصویروں کا رواج زیادہ عام ہو گیا، مگر یہ بھی عموماً غیر ملکی سکّوں کی نقلیں ہیں اور کسی صورت میں بھی اُن بادشاہوں کی تصویریں معلوم نہیں ہوتیں جن کے اعلام و القاب ان سکّوں پر کندہ ہیں؛ البتہ ہندوستان میں جہانگیر [رکَ بآں] نے ایسے سکّے ضرب کرائے جن پر خود اس کی شبیہ کندہ تھی، بلکہ اس نے مسلمانوں کے جذبات کو اس حد تک مجروح کرنے کی جسارت کی کہ تصویر میں اپنے آپ کو ساغرِ شراب ہاتھ میں لیے دکھایا۔

مآخذ: (۱) اہم مصادر: K.A. Inostrantsev و J. I. Smirnov: *Materiali dla bibliographie musulmanskoe archeologie*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء؛ (۲) A. Creswell: *A Provisional bibliography of painting in Muhammadan art*، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۳) W. Björkman and E. Kühnel: *Kritische Bibliographie, Islamische Kunst 1914—1927* (*Isl.*, XVII)، برلین ۱۹۲۸ء — ان کے بعد کے مطبوعات میں کتب ذیل شامل ہیں: (۴) T.W. Arnold: *Painting in Islam*، آکسفورڈ ۱۹۲۸ء؛ (۵) T.W. Arnold and A. Grohmann: *Denkmäler islamischer Buchkunst*، میونخ، ۱۹۲۹ء — ذیل کے مصنّفات نہایت وسیع النطاق ہیں: (۶) E. Kühnel: *Islamische Kleinkunst*، برلین ۱۹۲۵ء؛ (۷) E. Migeon: *Manuel d'art musulman*، طبع دوم، پیرس ۱۹۲۷ء۔

(آرنلڈ T.W. Arnold):

[مزید مصادر از دائرة المعارف الاسلامیة، بذیل مادّة التصویر: (۸) L. Binyon, Wilkinson & Gray: *Persian Miniature Painting*، آکسفورڈ ۱۹۳۳ء؛ (۹) E. Blochet: *Musulman Painting*، لنڈن ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) E. Diez: *Die Kunst der islamischen Völker*، برلین ۱۹۲۲ء؛ (۱۱) M. Dimand: *A Handbook of Muhammadan Decorative Arts*، نیو یارک ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) H. Glück und Diez: *Die Kunst des Islam*، برلین ۱۹۲۵ء؛ (۱۳)

E. Herzfeld: *Die Malereien von Samarra*، برلین ۱۹۲۷ء؛ (۱۳) E. Kühnel: *Die Islamische Kunst*، در A. Springer: *Handbuch der Kunstgeschichte*، *Band VI, S. 373-584*، لیپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۱۵) E. Kühnel: *Miniatur-malerei im islamischen Orient*، برلین ۱۹۲۳ء؛ (۱۶) F. Martin: *The miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey from the VIII to the XVIII century*، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۱۷) L.A. Mayer: *Annual Bibliography of Islam Art and Archaeology*، ج ۲، ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۷ء؛ (۱۸) *A Survey of Persian Art*، نشر A. V. Pope & Ph. Ackerman، آکسفورڈ ۱۹۳۸ء؛ (۱۹) A. Sakisian: *La Miniature Persane du XIIe au XVIIe Siècle*، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۲۰) Ph. W. Schulz: *Die Persisch-Islamische Miniatur malerei*، لیپزگ ۱۹۱۴ء؛ (۲۱) L. Hautecoeur et G. Wiet: *Les Mosquées du Caire*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۶۳ تا ۱۸۳۔

[زکی محمد حسن]

[تصویر کے متعلق اسلام کا موقف :-]

ہم اس جگہ تصویر کی نسبت اسلام کا موقف پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اکثر مصنفین، خصوصاً مغربی مصنفین کے ہاں یہ مشہور ہے کہ اسلام میں تصویر کی جو حرمت آئی ہے اس کا ماخذ قرآن مجید ہے مگر یہ صحیح نہیں، کیونکہ در اصل قرآن مجید میں ایسی کوئی آیت نہیں جس میں جانداروں کی صورت یا مورت بنانا حرام کیا گیا ہو۔ جس آیت سے اکثر یہ حرمت غلط فہمی کی بنا پر نکالی جاتی ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے: ''مسلمانو! شراب، جوا ['میسر']، تھان ['الانصاب']، اور تیر ['الازلام'] ناپاک شیطانی کام ہی ہیں۔ تم ان سے بچو تاکہ فلاح پاؤ'' (۵ [المائدۃ]: ۹۰)۔ لیکن در حقیقت لفظ انصاب (تھان) سے مراد مفسرین نے وہ بت (اصنام) یا بڑے پتھر لیے ہیں جن کی عرب میں پوجا ہوتی تھی اور جن پر قربانی چڑھائی جاتی تھی۔

تاہم یہ راجح بات ہے کہ اسلام میں تصویر کی حرمت ان آیاتِ قرآنی سے مضبوط علاقہ رکھتی ہے جن میں تصویر کو خدائے عزّوجلّ سے منسوب کیا گیا ہے: ''وہ وہی ہے جو رحموں میں تم کو جس طرح چاہتا ہے مصوّر کرتا ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ غالب دانا ہے'' (۳ [آل عمران]: ۶)۔ ''بے شک ہم نے تم کو پیدا کیا، پھر تم کو مصوّر کیا، پھر ہم نے ملائکہ سے کہا: آدم کو سجدہ کرو تو ان سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، وہ سجدہ کرنے والوں میں نہ تھا (۷ [الاعراف]: ۱۱)۔ ''وہ اللہ ہی ہے جس نے تمھارے لیے زمین کو دارالقرار اور آسمان کو عمارت بنایا اور تم کو مصوّر کیا اور کیسی اچھی صورتیں بنائیں اور تم کو پاک چیزوں میں سے رزق دیا۔ وہی اللہ تمھارا رب ہے۔ پس اللہ جو تمام عالموں کا پروردگار ہے کس قدر بابرکت ہے'' (۴۰ [المؤمن]: ۶۴)۔ ''وہ اللہ خالق ہے، باری ہے، مصوّر ہے، اسی کے لیے اچھے نام ہیں، اسی کی تسبیح کرتے ہیں جو آسمانوں اور زمین میں ہیں اور وہ غالب دانا ہے'' (۵۹ [الحشر]: ۲۴)۔ ''اس نے آسمانوں اور زمین کو حق کے ساتھ پیدا کیا اور تمھیں مصوّر کیا تو کیسی اچھی صورتیں بنائیں اور اسی کی طرف لوٹنا ہے'' (۶۴ [التغابن]: ۳)۔ ان آیات سے چونکہ یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالٰی ہی خالق اور مصور ہے، اس لیے اس کی شانِ خالقیت کی مشابہت سے دور رہنے کا خیال ایک ایسا خیال ہے جس سے ہمیں انکار کرنے کی

گنجائش نہیں۔ یہی خیال واضح طور پر احادیث نبویہؐ میں ملتا ہے جنھیں اعلامِ محدّثین، مثلاً امام بخاریؒ (کتاب اللباس، کتاب التوحید، کتاب البیوع، کتاب الادب)، امام مسلمؒ (کتاب اللباس و الزینة) اور امام احمد بن حنبلؒ، نے روایت کیا ہے۔ ان میں سے بعض احادیث کا ترجمہ یہ ہے: ''قیامت کے روز سب سے زیادہ عذاب ان لوگوں کو ہوگا جو خدا کی خالقیت سے مشابہت اختیار کرتے ہیں'' اور ''اگر کوئی شخص دنیا میں کوئی صورت مصوّر کرے گا تو قیامت کے دن اسے مجبور کیا جائے گا کہ اس صورت میں روح پھونکے، حالانکہ وہ نہ پھونک سکے گا'' اور ''ان صورتوں کے مصوّر کرنے والے قیامت کے دن عذاب میں مبتلا ہوں گے۔ ان سے کہا جائے گا کہ جو تم نے خلق (پیدا) کیا ہے اسے زندہ کرو'' اور اللہ عزّ و جلّ کا قول (حدیث قدسی) ہے: ''اس سے بڑا ظالم کون ہے جو میری طرح خلق کرتا ہے تو ذرا ذرّہ بنائیں! ذرا دانہ بنائیں! ذرا جَو بنائیں!'' اور ''اس گھر میں فرشتے نہیں آتے جس میں کتا یا تصویریں ہوں''۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ احادیثِ نبویہؐ نے اسلام میں تصویر کی حرمت منصوص کی ہے؛ لیکن فقہاء نے ان احادیث کی تشریح میں آغاز اسلام ہی سے اختلاف کیا ہے، جس کی بنا پر ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ تصویر مطلقاً حرام نہ تھی اور یہ کہ جو کچھ کہا گیا ہے اس کا پہلا منشا یہ تھا کہ لوگوں کو بت پرستی کی طرف واپس جانے سے روکا جائے۔ امام نوویؒ نے اس اختلاف کی طرف شرح صحیح مسلمؒ (طبع دہلی، ۲ : ۱۹۹) میں اشارہ کیا ہے: ''باب جاندار کی شکل کو مصور کرنے کی حرمت، ایسی صورتیں بنانے کی حرمت جو فرش وغیرہ میں اہانت کی حالت میں نہ ہوں اور یہ کہ اس گھر میں فرشتے نہیں داخل ہوتے جس میں کوئی صورت یا کتّا ہو''۔ اس باب میں نوویؒ کہتے ہیں: ہمارے اصحاب [شافعیة] اور دوسرے علماء کا قول ہے: جاندار کی صورت مصوّر کرنا حرام ہے، سخت حرام اور یہ گناہ کبیرہ ہے، کیونکہ اس پر وہ شدید وعید کی گئی ہے جو احادیث میں مذکور ہے۔ اب چاہے اسے ایسی جگہ بنایا جائے جہاں اس کی اہانت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس کا بنانا بہر حال حرام ہے، کیونکہ اس سے خدائے تعالٰی کی شان خالقیت سے مشابہت پیدا ہو جاتی ہے، وہ چاہے کپڑے میں ہو یا بچھونے میں یا درہم یا دینار یا برتن یا دیوار پر یا کہیں اور۔ البتہ درختوں اور زمین کے پہاڑوں وغیرہ کی صورتیں مصوّر کرنا، جن میں کسی جاندار کی صورت نہ ہو، بے شک حرام نہیں ہے۔ یہ حکم نفسِ تصویر کے متعلق ہوا۔ اگر مصور نے اس میں کسی جاندار کی تصویر بنائی تو اگر وہ چیز دیوار پر لٹکی ہوئی ہے یا پہننے کے کپڑے پر ہے یا پگڑی وغیرہ پر جہاں اس کی اہانت نہیں ہوتی تو وہ حرام ہے اور اگر کسی بچھی ہوئی چیز میں ہے جیسے مسلتے ہیں یا چھوٹے بڑے تکیوں میں یا گدے (وسادة) پر ہے، جہاں اس کی اہانت ہوتی ہے، تو حرام نہیں ہے۔ ان تمام باتوں میں چیز کے سایہ دار ہونے اور نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ یہ اس مسئلے میں ہمارے [شافعی] مذہب کا خلاصہ ہے اور یہی خیالات جمہور علماء صحابہؓ، تابعین اور مابعد کے علماء نے ظاہر کیے ہیں اور یہی ثوری، مالک، ابوحنیفة وغیرہ [رحمہم اللہ تعالٰی] کا مذہب ہے۔ سلف میں سے بعض کا قول ہے:

''ممانعت صرف ان چیزوں کی تصویر کی ہے جن کا سایہ ہوتا ہے، جن چیزوں کا سایہ نہیں ہوتا ان کی تصویر میں مضائقہ نہیں'' اور یہ باطل مذہب ہے، کیونکہ وہ پردہ جس کی تصویر پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ناپسندیدگی ظاہر فرمائی، کون کہہ سکتا ہے کہ اس کی مذمت نہیں کی گئی تھی، حالانکہ اس پر جو صورت بنی ہوئی تھی اس کا سایہ نہ تھا۔ پھر صورت کے متعلق جو مطلق احادیث ہیں وہ اس کے علاوہ ہیں۔ امام زہریؒ کا قول ہے: صورت کے متعلق ممانعت عام ہے، اسی طرح جس میں وہ صورت بنی ہے اس کا استعمال اور جس گھر میں وہ ہے اس کے اندر جانا، چاہے وہ صورت کسی کپڑے میں ٹھپے سے بنی ہو یا اور طرح اور چاہے دیوار، کپڑے، بچھونے میں، اس کی اہانت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، احادیث کے ظاہری معنی کے مطابق (سب حرام ہے) خصوصاً نُمْرُقَه (وسادة) والی حدیث کے مطابق، جس کا ذکر مسلم [کتاب اللباس و الزينة] میں ہے اور یہ قوی مذہب ہے؛ بعض کا خیال ہے: تصویروں میں وہی جائز ہے جو کپڑے پر ٹھپہ لگا کر بنائی گئی ہو، چاہے اس کی اہانت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ ان لوگوں نے ایسی چیزوں کی تصویر مکروہ قرار دی ہے جن کا سایہ پڑتا ہے یا وہ تصویریں جو دیواروں وغیرہ پر بنائی جاتی ہیں، چاہے ٹھپّے سے بنی ہوں یا اور طرح (یہ سب مکروہ ہے)۔ ان کی دلیل آنحضرت صلعم کا ایک قول ہے جو اس باب کی بعض احادیث میں وارد ہے (اور وہ یہ ہے): ''مگر وہ جو کسی کپڑے میں رقم (ٹھپّے سے بنی) ہو'' (وہ ناجائز نہیں)۔ یہ امام قاسم بن محمد کا مذہب ہے اور علماء کا اجماع اس پر ہے کہ جن چیزوں کا سایہ پڑتا ہے ان کی تصویر منع ہے اور اگر کہیں ہو تو اسے بدل دینا (بگاڑ دینا) واجب ہے۔ قاضی [عیاض] کا قول ہے: ''الّا وہ جو چھوٹی لڑکیوں کے گڑیاں کھیلنے کے متعلق وارد ہوا ہے'' (یعنی گڑیاں جائز ہیں)، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اپنی لڑکیوں کے لیے گڑیاں خریدنا مکروہ ہے۔ بعضوں نے یہ دعوٰی کیا ہے کہ لڑکیوں کو گڑیاں کھیلنے کی جو اجازت تھی وہ ان احادیث سے منسوخ ہو گئی (دیکھیے *Painting in Islam* : Th. Arnold، ص ۹ تا ۱۰)۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے اکثر فقہاء کے نزدیک تصویر کی حرمت کسی قید کے ساتھ مقیّد تھی، یعنی ایسی تصویریں حرام تھیں ''جن میں معبود کی تصویر اجسام کی تصویر کی طرح بنائی جائے (بت بنایا جائے)'' اور جو ایسی نہ ہوں ''ان کا بنانے والا خدا کے غضب اور مسلمانوں کے عتاب کا مستحق نہیں سمجھا جاتا تھا''۔ اس کی شہادت میں وہ عبارت پیش کی جاتی ہے جو الحجّة فی علل القراءات از ابوعلی الفارسی نحوی (م ۳۷۷ھ/۹۸۷ء) کے ایک قلمی نسخے میں ہے: ''جس نے بچھڑا ڈھالا یا گھڑا یا کسی طرح بنایا وہ خدا کے غضب اور مسلمانوں کی وعید کا مستحق نہ ہوگا . . . . اگر کوئی کہے کہ حدیث میں تو یہ آیا ہے کہ ''قیامت کے دن مصوّروں کو عذاب دیا جائے گا'' اور ایک حدیث میں ''مصوّروں کو عذاب دیا جائے گا'' سے پہلے ہے کہ ''ان سے کہا جائے گا کہ جو تم نے بنایا ہے اس میں جان ڈالو'' تو اس کا جواب یہ ہے کہ ''مصوّروں کو عذاب دیا جائے گا'' سے مراد وہی مصوّر ہیں جو خدا کی تصویر اجسام کی طرح بنائیں (بت بنائیں)۔ اب اس

سے زائد جو کچھ ہے وہ خبر واحد میں ہے جس کا علم ضروری نہیں اور اس سے اجماع میں خلل نہیں پڑ سکتا (دیکھیے بشر فارس : سرُّ الزُّخرُفة الاسلامیة، ص ۱۴ تا ۴۴)۔

ایک یورپی مصنف کا خیال تھا کہ شیعوں کے نزدیک تصویر حرام نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ تصویر کی حرمت میں جو احادیث آنحضرت صلعم کی طرف منسوب ہیں وہ شیعی کتابوں میں بھی موجود ہیں (دیکھیے Th. Arnold : *Painting in Islam*، ص ۱۱ تا ۱۳)؛ [نیز دیکھیے Ph. Walter Schulz : *Die persisch-Islamische Miniaturmalerei*، ص ۲، جس نے آرنلڈ سے پہلے کہا کہ شیعہ و اہل سنة دونوں کے ہاں تصویر مکروہ ہے۔ تعلیق زکی محمد حسن، در دائرة المعارف الاسلامیة، بذیل مادہ التصویر]۔

لیکن مستشرقین اور علماء فنون و آثار کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ حضور صلعم نے تصویر کو نہ مکروہ جانا اور نہ منع فرمایا۔ کراہیت کا خیال دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی میلادی کے فقہاء میں پیدا ہوا؛ آنحضرت صلعم کی طرف جو احادیث منسوب ہیں سب کی سب موضوع ہیں۔ انہیں اس عہد کے فقہاء کی غالب راے سمجھنا چاہیے جس عہد میں وہ حدیثیں جمع کی گئیں (H. Lammens : *L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés*، در *Journal Asiatique, September - October* ۱۹۱۵ء، ص ۲۳۹ تا ۲۷۹؛ نیز دیکھیے A. Creswell : *Early Muslim Architecture*، ۱ : ۲۶۹ تا ۲۷۱)؛ لیکن ہم اس راے سے متفق نہیں، دیکھیے Zaky M. Hassen : *The Attitude of Islam towards Painting*، در *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*، ج ۷، جولائی ۱۹۴۴ء : ص ۱ تا ۱۴۔

ہمارے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ تصویر کی کراہیت حضور صلعم کے زمانے میں موجود تھی اور اسی وقت سے چلی آ رہی ہے اور اس کی بنیاد بت پرستی اور خدا کی شان خالقیت سے مشابہت اختیار کرنے کے خوف پر قائم تھی، اس کے علاوہ یہ کہ اس زمانے میں تعیّش سے بھی کراہیت تھی، کیونکہ لوگوں کی زندگیاں زہد، تقشف اور جہاد فی سبیل اللہ میں بسر ہوتی تھیں۔ البتہ ہمارا یہ عقیدہ نہیں کہ اس حرمت کو ہر زمانے اور ہر قوم کے لیے عام کر دینا مقصود تھا۔ حرمت کی احادیث کی تشریح میں فقہاء کے درمیان اتنا اختلاف ہے کہ اس زمانے کے بعض بڑے مسلم مفکروں، مثلاً شیخ محمد عبدہ اور شیخ عبدالعزیز شاویش کو تصویر کے جواز کا قائل ہونا پڑا۔ یہ لوگ اسٹیچو (تماثیل) بنانا بھی مباح سمجھتے ہیں، بشرطیکہ یہ اطمینان ہو کہ خدا کی طرح ان کی پوجا اور عزت نہیں کی جائے گی (دیکھیے سید محمد رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۲ : ۴۹۹ تا ۵۰۱، اور استاد شیخ عبدالعزیز شاویش کی گفتگو اسلام میں تصویر کے حکم پر در مجلة هدایة، مصر، سال ۴، ص ۴۸۷ تا ۴۹۱)۔ کچھ شبہہ نہیں کہ یہی رائیں ان اختلافات کا تقریباً قطعی فیصلہ کر سکتی ہیں جو فوٹو (تصویر شمسی) اور مورت کی نسبت موجودہ دنیاے اسلام میں پیدا ہیں۔ بہت سے محققوں کی راے یہ ہے کہ آغازِ اسلام میں تصویر کی حرمت یہودیوں سے متاثر ہوئی ہے، جن کے ہاں تصویر حرام ہے؛ نیز ان کی اس تفسیر سے جو وہ دس وصیتوں میں سے دوسری وصیت (دیکھیے کتاب خروج، باب ۲۰ : آیات ۴ تا ۵) کی کرتے ہیں۔ یہ محال نہیں کہ یہودیوں کا تصویر اور مورت کو حرام سمجھنا حضور صلعم کو

پسند آیا ھو، کیونکہ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس تحریم کی وجہ سے عوام بت پرستی سے دور رہتے ھیں اور یہ بھی کہ کتاب خروج میں جو حرمت مذکور ہے اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ مورتیں بنا کر ان کی پوجا نہ کی جائے۔

لیکن دقت یہ ہے کہ ہم ایسے علماء کے خیال سے مطمئن نہیں ہو سکتے جو یہ کہتے ھیں (دیکھیے C. H. Becker : *Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung*، در *Zeitschrift für Assyriologie Goldziher Festschrift*، xxvi، ۱۹۱۱ء : ص ۱۹۱؛ L. Hautecoeur اور G. Wiet : *Le Mosquées du Cairo*، ص ۱۷۳ و ۱۷۵) کہ اسلام میں تصویر کی کراھیت اس تحریک کی وجہ سے پیدا ھوئی جو مورتوں اور ایقونات کے توڑنے کے متعلق جاری تھی، خصوصاً اس لیے کہ عیسائیت میں تصویروں اور مورتوں کے دشمن ان کا گرجاؤں اور دینی مقاصد میں استعمال کرنا خصوصاً حضرت مسیحؑ اور قدّیسوں (saints) اور آباء کنیسا کی مورتیں بنانا حرام سمجھتے تھے ۔ لیکن یہی لوگ اشخاص کی مورتیں یا صنعتی نوادر پر تصویریں بنانا حرام نہیں سمجھتے تھے (دیکھیے Ch. Diehl : *Manuel d' Art Byzantine*، ۱ : ۳۶۰)؛ یوں بعض بحث کرنے والے یہ بھی کہتے ھیں کہ مورتوں اور ایقونات کے توڑنے کا خیال عیسائیوں میں خود اسلامی تعلیمات کے اثر سے پیدا ھوا (دیکھیے Michel le Syrien : *Chronique*، ۲ : ۴۹۱؛ Ph. Hitti : *History of the Arabs*، طبع ثانی، ص ۳۰۰)۔

یہ یاد رہے کہ اسلام میں تصویر کی حرمت نے اس فن کا مسلمانوں کے اندر بالکل خاتمہ ھی نہیں کر دیا ۔ وہ آغاز اسلام سے عمارتوں کی دیواروں پر جانداروں کی تصویریں بناتے تھے، چنانچہ قُصَیر عَمرہ اور سامرّا وغیرہ میں اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور تصویر کشی نے خاص کر ایرانیوں اور ھندوستانیوں کے ھاتھ سے جِلا پائی ۔ البتہ حرمت کی وجہ سے مسلمانوں نے تصویر کو مذھبی زندگی کا عنصر نہیں قرار دیا اور قرآن مجید میں تصویریں نہیں بنائیں یا مذھبی عمارتوں، مثلاً مسجدوں اور مقبروں، کو تصویروں سے الگ رکھا۔ اس کے بر خلاف مثالیں نہایت شاذ و نادر حالات ھی میں مل سکیں گی (دیکھیے زکی محمد حسن : الصور و النقوش و التماثیل فی الاضرِحة و المساجد، در رسالۂ ثقافة، قاھرة، عدد ۹۰، ۷ ستمبر ۱۹۴۰ء؛ Y. Godard : *Un Edifice Décoré de Paintures Religieuses Musulmanes، L' Imamzade Zaid d' Isfahan* در آثار ایران، ج ۲، عدد ۲ : ص ۳۴۱ تا ۳۴۸)؛ اس کے بجائے مسلمانوں نے ان آرائشوں میں مہارت پیدا کی جو جانداروں کو مجسّم یا مصوّر نہیں کرتیں ۔ چنانچہ فن تعمیر، عمارتوں کی آرائش اور نادر اور تحفہ چیزوں پر درخت اور ھندسی شکلیں بنانے میں مسلمان یگانۂ روزگار تھے ۔ ان کی کوتاہ دستی صرف گھڑنے کے کام میں نظر آتی ہے ۔ چنانچہ یہ کہہ سکتے ھیں کہ مجسّمہ سازی وغیرہ کی طرف وہ توجہ ھی نہیں کرتے ۔ لیکن تحریم نے خطّاطی، تذھیب اور قیمتی قلمی کتابوں کو وجود میں لانے والے تمام ھنروروں کا درجہ بہت اونچا کر دیا ۔ گو اس تحریم کی وجہ سے تصویر اور مجسّمہ سازی کا فن اسلام میں جامد ھو کر رہ گیا اور یہ دونوں چیزیں آزادی کے ساتھ اور ان خطوط پر مستقل ترقی نہ کر سکیں جن پر انھوں نے مغرب میں، بالخصوص دور نہضة کے بعد، ترقی پائی۔

مآخذ : (۱) زکی محمد حسن : التصویر فی الاسلام عند الفرس (قاھرة ۱۹۳۶ء)، ص ۱۸ تا ۲۳؛ (۲) وھی مصنف : الفنون الایرانیة فی العصر الاسلامی، قاھرة ۱۹۴۰ء

ص ۴۷ تا ۸۳؛ (۳) وہی مصنف: فنون الاسلام، قاہرۃ ۱۹۴۸ء، ص ۱۶۳ تا ۱۶۸؛ (۴) احمد تیمور پاشا کی کتاب التصویر عند العرب میں زکی محمد حسن کے حواشی (قاہرۃ ۱۹۴۲ء)، ص ۱۱۹ تا ۱۲۹؛ (۵) بشر فارس: سرّ الزّخرفۃ الاسلامیۃ (از مطبوعات المعہد الفرنسی للآثار الشرقیۃ بالقاہرۃ، قاہرۃ ۱۹۵۲ء)، ص ۱۳ تا ۲۳؛ (۶) Th. Arnold: *Painting in Islam*، آکسفورڈ ۱۹۲۸ء؛ (۷) Th. Arnold: *The Influence of Poetry and Theology on Painting* (در *A Survey of Persian Art*، آکسفورڈ ۱۹۳۹ء، ۳: ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۰)؛ (۸) Zaky M. Hasan: *The Attitude of Islam towards Painting* (در *Bulletin of the Faculty of Arts Fouad I University*، ۷ جولائی ۱۹۴۴ء)، ص ۱ تا ۱۵؛ (۹) K. A. Creswell: *Early Muslim Architecture*، ۱: ۲۶۹ تا ۲۷۱ (آکسفورڈ ۱۹۳۲ء)؛ (۱۰) K. A. Creswell: *The Lawfulness of Painting in Early Islam* (در *Ars Islamica*، ۱۱ تا ۱۲، ۱۹۴۶ء)، ص ۱۵۹ تا ۱۶۰؛ (۱۱) K. A. Creswell: *A Bibliography of Painting in Islam* (*Publication de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire*، ۱۹۵۳ء)، ص ۸ تا ۹؛ [(۱۲) محمد جعفر پھلواروی: اسلام اور مصوری، در مجلۂ ثقافت، لاہور، مارچ ۱۹۶۰ء، ص ۱۳ تا ۲۸].

(زکی محمد حسن)

* **تِطْوان**: رک بہ تِطّاوِین.

* **تُطِیْلَۃ**: (Tudela)، ہسپانیہ کا ایک چھوٹا سا شہر ہے، جس کی آبادی تقریباً ۱۲،۸۷۳ (۱۹۴۰ء) نفوس پر مشتمل ہے۔ یہ شہر سطح سمندر سے ۸۹۰ فٹ کی بلندی پر ہے اور سَرَقُسطہ (Saragossa) سے شمال مغرب کی جانب پچاس میل کے فاصلے پر دریائے اِبْرُہ Ebro کے دائیں اور اس کی ایک معاون ندی کالّش (Queiles) کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ عرب جغرافیہ نگاروں کے بیان کے مطابق اس شہر کی بنیاد بنو امیّہ نے امیر الحکم اول کے عہد (۱۸۰ تا ۲۰۶ھ/۷۹۶ تا ۸۲۲ء) میں رکھی تھی۔ اس زمانے میں اور بعد میں کئی موقعوں پر یہ مسلمان باغی سرداروں کا صدر مقام رہا؛ مثلاً ۲۲۹ھ/۸۴۳-۸۴۴ء میں امیر عبدالرحمٰن نے اور ۲۶۳ھ/۸۷۷-۸۷۸ء میں المُنْذِر نے اس کا محاصرہ کیا۔ عیسائیوں نے اس شہر پر کئی بار قبضہ کیا، مگر مسلمانوں نے اسے بار بار واپس چھین لیا۔ ۳۰۸ھ/۹۲۰-۹۲۱ء میں جب عبدالرحمٰن ثالث نے جزیرہ نما کے شمال میں فوج کشی کی تو اس شہر کو اپنا فوجی مرکز بنایا۔ جنرل حُمیْد بن یَسیْل کو اس بادشاہ کے لیے تین سال بعد یہ شہر دوبارہ فتح کرنا پڑا۔ عرب مؤرخین کے بیان سے یہ امر واضح نہیں ہوتا کہ بالآخر تُطیلۃ کس زمانے میں عیسائیوں کے قبضے میں چلا گیا۔

مآخذ: ادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، متن، ص ۱۷۶ و ۲۰۵؛ ترجمہ، ص ۲۱۱ و ۲۲۳؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، متن ص ۱۸۰، ترجمہ، ص ۲۵۹؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، ۱: ۸۵۲؛ (۴) ابن عبدالمنعم الحِمْیَری: الرّوض المِعْطار، قاہرۃ ۱۹۳۷ء، ص ۶۳ و مواضع دیگر، بامداد اشاریہ؛ (۵) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghrib*، ص ۱۲۸؛ (۶) ابن عِذاری: البیان المُغْرِب، ۲: مواضع کثیرہ، اشاریہ.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **تعبیر**: رک بہ رؤیا.

* **تعریف**: (عربی) بمعنی توضیح، حدّ، وصف و بیان۔ مشتق ہے عرف (= جاننا) سے؛ مثلاً ”تعریف اپاصوفیا“، اپاصوفیہ کا شرح حال؛

کتاب التعریفات، سید شریف جرجانی کا مشہور رسالہ، جس میں اصطلاحات کے معنی بیان کیے گئے ہیں۔

اداری زبان میں بصورت مؤنث یعنی تعریفۃ یا تعرِفۃ (بدون یاء بعد راء) کے معنی ہیں محصول نامہ، ٹیکس، خوراک کا نرخ، نقل و حمل کی اجرت وغیرہ، مثلاً ترکی زبان میں ''گمرک تعریفہ سی'' بمعنی محصول چنگی ہے اور ''دمیر یول تعریفہ لری'' بمعنی کرایہ ریل مستعمل ہے۔

عربی صرف و نحو میں اس لفظ کے معنی ہیں ل تعریفی، جسے حرف التعریف یا لام التعریف کہتے ہیں۔

(B. CARRA DE VAUX)

* **تَعِزّ**: جنوبی عرب کا ایک اہم قصبہ ہے، جو اس سے پہلے ترکی عہدِ حکومت میں تعِزّیہ کے سَنْجاق یعنی ضلع، کا صدر مقام تھا، اور سنجاق مذکور تقویم وقائع (مجریہ ۵ مارچ ۱۹۱۳ء)، یعنی ادارۂ ولایات کے قانون، کے بموجب حسب ذیل قضاؤں پر مشتمل تھی: قضاء عَدَیْن، اِبّ، مُخا، قَماعِرہ، قَمْطَبَہ، حُجَریّۃ اور بقول مانسونی R. Manzoni اس سنجاق میں قضاء مَخاور، ذی سُفَل اور مَاویہ بھی شامل تھے، یعنی وہ تمام علاقہ جو الحُدَیْدَۃ اور اس خود مختار علاقے کے درمیان واقع ہے جو عدن کے شمال مشرق میں ہے۔ اس شہر کا محلّ وقوع ۴۴ درجے، ۲ دقیقے، ۵۴ ثانیے طول البلد مشرقی (گرینچ) اور ۱۳ درجے، ۳۶ دقیقے، ۰۰ ثانیے عرض البلد شمالی ہے، اور سطح سمندر سے ۴۵۰۰ فٹ بلند ہے۔ یہ شہر جبل صَبِر (بقول ہَمْدانی: صَبِر) کی شمالی ڈھلان پر تعمیر ہوا ہے اور اس میں کوئی دو تین ہزار نفوس [انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، طبع ۱۹۰۰ء، ۲۳ : ۸۸۰ : تقریباً ۴ ہزار] کی آبادی ہے۔ پرتگیز اس شہر کو Teis کہتے تھے اور اطالوی سیاح لودوویکو د بارتیما Ludovicodi Barthema اور اندریہ کورساتی A. Corsati نے Taesa کہا ہے۔ شہر کے گردا گرد ایک فصیل ۲۰ سے ۳۰ فٹ تک چوڑی اور ۹ سے ۲۲ فٹ تک اونچی ہے، جس کے پہلو میں مینار کی طرح برج ہیں، جو دیوار سے چھ سے آٹھ فٹ تک بلند ہیں۔ یہ دیوار کچی اینٹوں کی ہے، مگر باہر کی طرف پختہ اینٹیں لگی ہوئی ہیں۔ شہر کی فصیل ایک غیر مساوی الاضلاع مستطیل کو گھیرے ہوئے ہے، جو شرقاً غرباً پھیلی ہوئی ہے۔ اس مستطیل کے مغربی جانب پہاڑ کا ایک کثیر الاضلاع حصہ باہر کو نکلا ہوا (polygonal spur) ہے، جس کے جنوب مشرق پہلو میں بہت ڈھلوان چٹان ہے، جس کی بلندی ۴۰۰ فٹ ہے اور جس کی چوٹی پر قلعۃ القاھرۃ ہے، جو اب کھنڈر ہو چکا ہے، لیکن کسی زمانے میں ایک نہایت مضبوط حصار متصور ہوتا تھا۔ پہاڑ کی اس برآمدگی (spur) کے بالمقابل دیوار کے شمال مشرق زاویے میں ایک اور تیر کی طرح سیدھی برآمدگی کوہ ہے، جس کی چوٹی عمودی ڈھلان کا ایک ٹیلا ہے۔ شہر کی فصیل میں پانچ دروازے ہیں۔ مشرق میں باب الکبیر ہے، جس سے ماویہ -٥- عدن اور قَمْطَبَہ -٥- اِبّ -٥- یَرِیم -٥- اور صَنْعاء کی طرف سڑکیں جاتی ہیں۔ مغرب میں باب شیخ موسٰی ہے جہاں سے مُخا اور حَیْس کی جانب سڑک جاتی ہے۔ جنوب مغرب میں باب الاَمْدَاغر ہے، جو حُجَرِیّہ اور بنی عَلْوان کی جانب کھلتا ہے۔ جنوب میں باب عَین دُمّہ ہے، جہاں سے جبل صَبِر کی طرف راستہ جاتا ہے اور جو پہاڑی کو قلعۃ القاھرۃ سے بھی ملا دیتا ہے۔ سب سے آخری دروازہ جنوب مشرق میں باب الحُدَیْرَۃ کے نام سے مشہور ہے، جس کے گرد اب تک دیوار قائم ہے۔ یہاں سے بھی جبل صَبِر کو راستہ جاتا ہے۔ یہ دروازے

جو ایک دوسرے سے دور نہیں ہیں، عربی طرز پر تعمیر ہوئے ہیں ۔ ان کے پہلوؤں پر دو دو برج ہیں، جو فصیل سے بلند تر ہیں اور عین دروازے کے اوپر ایک تیسرا برج ہے، جو داخلے کے دروازے کی حفاظت کرتا ہے ۔ پینے کا نہایت عمدہ پانی شہر میں زمین دوز نالیوں کے ذریعے جبل صَبِر سے آتا ہے ۔ اس میں ایک بہت بڑی منڈی بھی ہے ۔ انیسویں صدی کے فسادات کے زمانے سے شہر کس مپرسی کی حالت میں ہے ۔ کسی زمانے میں یہاں پتھر کے یک منزلہ خوبصورت مکان تھے، مگر اب بیشتر کھنڈر بن چکے ہیں ۔ مشکل سے کوئی بیس مکان اب تک کھڑے ہیں، باقی مکانوں کی جگہ منحوس جھونپڑیوں نے لے لی ہے ۔

کے جنوبی حصے کو خاص طور پر نقصان پہنچا ہے اور کھنڈروں کے پتھر جا بجا بکھرے پڑے ہیں ۔ چند خوبصورت مساجد سے خاندان رسولیة کی گذشتہ عظمت و شان کی یاد اب تک تازہ ہوتی ہے ۔ ان میں سے ایک کا نام مسجد اشرفیّہ ہے، جس کا بانی رسولی خاندان کا حکمران الملک الاشرف اسمٰعیل بن العبّاس (۱۳۷۷ تا ۱۴۰۰ء) تھا ۔ یہ چوکور شکل کی عمارت ہے، جس کے دو منار ہیں اور جس میں ستونوں کی دو قطاریں ہیں ۔ اس کے تین گنبد ہیں، جن میں رنگین آرائشی کام افراط سے کیا گیا ہے ۔ مسجد کے جنوبی حصے میں اس کے بانی اور اس کے بیٹے علی اور دو غلاموں کے مقبرے ہیں ۔ کٹاؤ کے کام والے چوبی جنگلے کے پیچھے سنگ مرمر کے تین تابوت (sarcophagi) بنے ہوئے ہیں، جن میں بانی مسجد کی سات بیویاں مدفون ہیں ۔ ان کے بالمقابل اس کے ایک اور بردے کا مزار ہے جو چونے، پتھر اور اینٹوں سے بنا ہے اور اس کے گرد بھی کندہ کار لکڑی کا جنگلہ ہے ۔ المظفّریّہ کی وسیع اور شاندار مسجد جبل صَبِر کی ڈھلان پر واقع ہے ۔ یہ مسجد بھی شکل میں چوکور ہے ۔ اس میں ستونوں کی تین قطاریں، تین بڑے گنبد اور دو منار ہیں ۔ اس کی سفیدی کی ہوئی دیواریں پہاڑ کی برکانی چٹانوں کے مقابلے میں بہت بھلی معلوم ہوتی ہیں اس مسجد کے سامنے کے رخ میں کئی جنگلے دار کھڑکیاں ہیں، جن کی خوبی کو ان کے سامنے کی محرابوں نے دوبالا کیا ہے، جنھیں پتلے پتلے نازک ستونوں نے سنبھالا ہوا ہے ۔ مسجد کی روکار کتبوں اور بیل بوٹوں سے مزان ہے ۔ یہ مسجد اب بھی شہر کی جامع مسجد ہے اور بڑی اچھی حالت میں ہے ۔ اگر بولونی کے سیّاح لودوویکو دِ بارتیما نے، جو ۱۵۰۸ء میں یہاں آیا تھا، اسے شہر رومہ کے کنیسای سانت ماریہ روتوندا کی عمارت سے تشبیہ دی تھی، تو یہ کچھ بیجا نہ تھا ۔ دوسری مساجد حسب ذیل ہیں ان سب کی حالت اچھی ہے : عبدالہادی کی مسجد، شیخ موسٰی کی مسجد، جو مغرب میں شہر کی فصیل سے باہر ہے، شیخ افضل اور اس کے خاندان کی شاندار مسجد، جو ترکی فتوحات کے دور اول میں شہر کے مشرق میں تعمیر ہوئی، مُعْتَبِیّہ مسجد، جو اس زمانے میں شہر کے جنوب میں تعمیر ہوئی، یہ مسجد تَعِزّ کے اونچے حصے میں واقع ہے اور یہ حُسین پاشا کے ایک حبشی غلام نے بنوائی تھی ۔ یہ ایک چوکور عمارت ہے، جس میں کوئی منار نہیں، البتہ وسط میں ایک بڑا کشادہ صحن ہے ۔ اس کی تعمیر میں بوزنطی اور عرب طرز تعمیر کا ایک عجیب امتزاج پایا جاتا ہے ۔ یہ مسجد بہت سے کتبوں سے آراستہ ہے، جو مرصّع کار دروازوں پر اور ان کے علاوہ ستونوں اور دیواروں پر بھی لکھے ہوئے ہیں ۔ بائیں جانب

بڑے بڑے حوض ہیں، جو وضو کے لیے بنائے گئے تھے، مگر اب وہاں ہسپتال کے کپڑے دھوئے جاتے ہیں ۔ شرف الدین والی مسجد اب کھنڈر ہے اور صرف اس کا منار باقی ہے ۔ اس کے بانی امام شرف الدین بن امام مطہّر تھے، یہ مسجد بھی اشرفیۃ مسجد کی طرح تعِزّ کے جنوبی بلند حصے میں تعمیر ہوئی تھی ۔

تعز میں بے شمار باغ، کھیت اور مرغزار ہیں ۔ ان میں سب سے زیادہ خوبصورت باغ سلیمان پاشا کا ہے، جو شہر کے وسط میں ہے ۔ اس کا نام 'بِرْکۃ حسینیۃ' ہے ۔ باغ کے بیچ میں خوشنما کوشک ہے، جس میں ایک عمدہ وسیع کمرہ ہے اور اس کے سامنے بڑا بیضوی حوض، جس میں فوارہ ہے ۔ حسین پاشا اسی باغ میں ایک بلند قبہ دار مقبرے میں دفن ہے ۔

باغ میں پانی کی فراوانی ہے، جو نالیوں کے ذریعے جبل صَبِر سے آتا ہے ۔ جو درخت اور پودے صنعاء اور روضۃ میں پائے جاتے ہیں، یہاں بھی پیدا ہوتے ہیں، البتہ جوز کا درخت نہیں ہوتا ۔ کھجور کا درخت یہاں اچھی طرح نہیں پھلتا پھولتا، مگر کیلے کثرت سے ہوتے ہیں۔ تعِزّ کے اردگرد کے میدانی علاقے میں خوب کاشتکاری ہوتی ہے ۔ تعِزّ کے شمال مشرق میں جبل صَبِر کی ڈھلانوں پر طَرْفاء (tamarisk) اور خَرُّوب (carob tree) جھنڈ کے جھنڈ ہیں اور انھیں ڈھلانوں کے قریب کئی چھوٹے چھوٹے گاؤں بھی آباد ہیں ۔ خود جبل صَبِر کیا ہے، ایک باغِ نباتات (botanical garden) ہے، جس کی نیچی ڈھلانوں پر تقریباً ہر قسم کے پھل، مثلاً املی، بہی، چکوترے اور انگور پیدا ہوتے ہیں اور اونچی ڈھلانوں پر عام درختوں اور جھاڑیوں کے علاوہ ہر قسم کے خوشبودار پودے بھی ہوتے ہیں ۔ اس پہاڑی کی انتہائی بلندی تک کاشت ہوتی ہے اور جو اور رائی ('خَرْدَل') خاص طور پر بکثرت پیدا ہوتے ہیں ۔ اس ملک کی اصلی دولت قات [رَکَ بان] (باصطلاح Celastrus: Forsk. edulis) کے وسیع مزرعے ہیں ۔ یہ وہ مرغوب چیز ہے جس کے اہلِ یمن بے حد شائق ہیں [دیکھیے لطف اللہ شیرازی لھتوی: تحفۃ الناصرین (تصنیف ۱۸۵۶ء)، کراچی ۱۸۵۸ء، ص ۱۶۵] ۔ گلازر Glaser کہتا ہے کہ تعز کا محلِ وقوع سخت مضرِ صحت ہے اور یہاں کی ہوا متعفن (ملیریے کے جراثیم سے پُر) ہے ۔ کاروانوں کے ذریعے تعِزّ کے روابط زَبِید، یریم، اِبّ اور صنعاء اور ان کے علاوہ عدن سے بھی قائم ہیں ۔ ترکی دورِ حکومت میں الحُدَیْدَۃ سے ہفتہ وار ڈاک کے آنے جانے کا انتظام بھی تھا ۔ ۱۹۱۲ء میں یہ منصوبہ تیار ہوا کہ الحُدَیْدَۃ کو صنعاء اور اندرون ملک کے ساتھ بذریعۃ ریل ملا دیا جائے ۔ اس میں ایک مجوّزہ لائن یہ بھی تھی: الحُدَیْدَۃ ⊸ زَبِید ⊸ تَعِزّ ⊸ اِبّ ⊸ یَرِیم ⊸ صَنْعاء، لیکن ترکوں اور اٹلی کی جنگ اور اس کے بعد جنگِ عظیم کی وجہ سے یہ منصوبہ صورت پذیر نہ ہو سکا ۔

مقامی روایت یہ ہے کہ تعِزّ جاہلیت کے زمانے میں آباد ہوا تھا ۔ تعِزّ کے شمال مشرق میں جبل ضربت علی ہے، جو روایۃً [حضرت] علیؓ سے منسوب ہے .... ۔ کہتے ہیں کہ یہ پہاڑ، جس کی اب دو چوٹیاں ہیں، کسی زمانے میں ایک ٹھوس تودہ تھا ۔ جب [حضرت] علیؓ تسخیرِ یمن اور تبلیغِ اسلام میں مصروف تھے تو آپ تعِزّ میں بھی تشریف لائے، مگر یہاں کے لوگوں نے آپ کی اور قرآنی تعلیمات کی پُرزور مخالفت کی ۔ آپ نے شہر کا محاصرہ کر لیا اور پہاڑ پر قیام فرمایا، جو

اب تک آپ کے نام سے مشہور ہے ۔ باشندوں نے سخت مقابلہ کیا، جس سے محاصرہ طول پکڑ گیا ۔ آپ کے فرستادوں نے زنیسان شہر کو بہتیرا سمجھایا، لیکن سب بے سود، بلکہ انہیں گالیاں دی گئیں اور ایک جماعت کے ساتھ تو اس سے بھی زیادہ بدسلوکی کی گئی کہ اسے مارا پیٹا بھی گیا ۔ اس پر آپ بہت غضب ناک ہوے اور آپ نے پہاڑ کی چوٹی پر اپنی مشہور و معروف تلوار سے ایسی ضرب لگائی کہ پہاڑ کی چوٹی میں ایک لمبا گہرا شگاف پیدا ہو گیا، جو اب تک بھی موجود ہے ۔ آپ کے لشکر گاہ میں تو کسی خیمے کو جنبش تک بھی نہ ہوئی اور نہ کوئی شخص مجروح ہوا، لیکن تعزؔ کے سب مکان گر پڑے اور مضبوط سے مضبوط مکان بھی زمین پر آ رہا ۔ اس وقت تعزؔ کا وفد آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور . . . . انھوں نے اسلام قبول کر لیا .

یہ کہانی یقیناً غیر تاریخی ہے اور پہاڑی کی عجیب و غریب ساخت ہی کی وجہ سے گھڑی گئی ہے ۔ اس طرح کئی اور مقامات بھی ہیں جنھیں [حضرت] علیؓ سے منسوب کیا گیا ہے، اھل یمن خاص طور پر محبانِ علیؓ میں سے ہیں : مثلاً بقول گلازر جبلِ الدار کے اوپر (جو رباط کے نزدیک ذمار کی سڑک پر ہے) سڑک کے کنارے (غالباً سب سے اونچی جگہ) [حضرت] علیؓ کے قدم کا نشان (''رِجْلِ علی'') ایک چٹان پر دکھایا جاتا ہے اور اس کے قریب ہی، لیکن سڑک کے بائیں طرف، ایک اور چٹان ہے، جس میں بقدر سوراخ سے گئے ہیں، اسے بھی ''ضربتِ علی'' کہتے ہیں ۔ زبیں تعزؔ کے متعلق ایک اور روایت بھی ہے، یعنی سات سونے والوں (اصحاب الکہف) کا قصہ ۔ ان کے طویل خواب کا محلِّ وقوع، بقولِ ابن المُجاور، جبل صَبِر ہی کا ایک غار ہے ۔ جنوبی عرب میں اس قصے کی یہ صورت مشہور ہے کہ ایک بادشاہ کے سات بیٹے دُقیانوس الغدّار کے پاس بطورِ یرغمال بھیجے گئے ۔ جب بادشاہ کسی جنگ میں شریک ہونے کے لیے گیا تو یہ شہزادے موقع پا کر بھاگ نکلے اور (تَعْبَد کے نزدیک) ماحمید میں داخل ہو گئے اور جبل صبرؔ میں قریۃ المُعقاب کی چوٹی پر جا نکلے اور وہاں رہنے لگے ۔ دقیانوس نے ان کی تلاش کی، لیکن پا نہ سکا ۔ وہ وہاں ۳۱۰ سال تک سارا وقت سوتے رہے ۔ جب بیدار ہوے تو انھیں یوں معلوم ہوا کہ گویا صرف ایک ہی دن گذرا ہے ۔ ان کے پاس کچھ روپیہ پیسہ بھی تھا، جو وہ ساتھ لائے تھے، چنانچہ انھوں نے اپنے ساتھیوں میں سے ایک شخص کو کچھ نقدی دے کر کھانے پینے کا سامان لانے کے لیے بازار بھیجا ۔ شریرالنفس لوگوں نے اسے پکڑ لیا اور وہ روپیہ اس کے قبضے میں پایا تو خیال کیا کہ اسے کوئی خفیہ خزانہ مل گیا ہے، اس لیے اسے پکڑ کر حکّام وقت کے پاس لے گئے؛ وہاں کوئی شخص بھی اسے نہیں پہچانتا تھا اور چونکہ شہر میں اس کا اپنا کوئی گھر بھی نہ تھا، اسے دیوانہ سمجھ کر رہا کر دیا گیا ۔ وہ غار میں واپس چلا آیا اور ابھی تک وہیں ہے ۔ کہتے ہیں کہ اب غار میں سے تند ہوائیں آتی ہیں ۔ گلازر نے یہ مقام ۲۰ نومبر ۱۸۸۷ء کو دیکھا تھا ۔ مسجدِ اصحاب کہف بڑی خوشنما مسجد ہے ۔ اس کے چوبی ستون حیرت انگیز ہیں اور چھت بھی بڑی اچھی ہے ۔ اصلی زیارت گاہ مسجد کے شمال مغربی گوشے میں ہے، یہ مشوری شکل کی ایک سادہ سی جگہ ہے، جس کے گرد دیوار ہے ۔ اس کے دائیں طرف ایک سوراخ ہے، جسے عرب لوگ مغارہ (غار) کہتے ہیں ۔ گلازر نے اس کا بڑے غور سے

معاینہ کیا، مگر اسے وہاں نہ تو ہوا کا کوئی جھونکا محسوس ہوا اور نہ اس نے کوئی بڑا سوراخ ہی دیکھا ۔ اس کا خیال یہ تھا کہ چٹانیں آپس میں پیوست نہیں ہیں، اس لیے ہوا کے آنے جانے کی تھوڑی سی گنجائش رہ گئی ہے ۔ مسجد کے نزدیک سادات رہتے ہیں ۔ بوتا Botta اس مقام پر، جسے وہ غلطی سے ''اہل الکہف'' لکھتا ہے، ۱۸۳۷ء میں آیا تھا ۔ جبل صبر کے دامن میں تعزّ کے قریب اسے اس غار کا راستہ دکھایا گیا تھا جہاں سے اصحاب کہف پورے پہاڑ میں سے گذرے تھے ۔ اغلب نہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں تعزّ کا وجود ہو ۔ اس علاقے کا صدر مقام سوّا اور بعد میں جبا [جبأ در یاقوت] تھا ۔ یہ دونوں مقام تعزّ سے کچھ زیادہ دور نہیں ۔ حاجی خلیفہ، مؤلف جہاں نما، کے نزدیک تعزّ کا بانی ایوبی خاندان کا بادشاہ الملک العزیز سیف الاسلام ظہیرالدین ابو الفوارس تُغتکین تھا، جو ۵۷۸ھ / ۱۱۸۲ - ۱۱۸۳ء میں یمن آیا ۔ بقول گلازر تعزّ کی تعمیر کے لیے مسالا زیادہ تر متصل کے چھوٹے سے قصبے ثعبد سے لایا گیا تھا جو وادی صالۃ کے بائیں کنارے پر ہے ۔ اس کی تحقیق کے مطابق کوئی پانچ چھے سو برس پہلے تعزّ کا نام عُدَینۃ تھا، لیکن اس زمانے کی دیواروں کی صرف بنیادیں ہی باقی رہ گئی ہیں؛ خود دیواریں حال کے زمانے کی تعمیر ہیں ۔ عُدَینۃ کا گاؤں بھی تعزّ کے تقریباً عین مشرق میں کوئی تین چار میل کے فاصلے پر تعزّ ہی کی طرح جبل صبر کی ڈھلان پر آباد ہے ۔ اس کے متعلق مشہور ہے کہ ابتداء میں یہ بادشاہوں کا مسکن تھا، تا آنکہ اسمٰعیل مُلک نے، جو ایک مشہور و معروف سنّی ولی اور تعزّ کے صاحب کرامت سرپرست تھے، القاہرۃ کے ٹیلے پر اپنی مسجد اور قبر تعمیر کرائی؛ اسی مقام پر بعد ازاں قلعہ تعمیر ہوا اور شہر بھی آباد ہو گیا ۔ چنانچہ دوسرے شہروں، مثلاً مُخا، بیت الفقیہ، لُحَیَّۃ وغیرہ کی طرح تعزّ کی بناء بھی ایک ولی سے منسوب ہے ۔ اس کے برعکس جب ۱۸۸۷ء میں تعزّ میں قاضی یحیی سے دریافت کیا گیا تو بقول گلازر معلوم ہوا کہ یہ شہر ثُعبد سے بھی زیادہ قدیم ہے، کیونکہ ثعبد تو رسولیّۃ خاندان کے عہد میں یا اس سے بھی بعد، یعنی ساتویں صدی میں، آباد ہوا تھا ۔ گلازر کو بتایا گیا کہ شہر تعزّ عُدَینۃ کے نام سے ۱۳۳ھ/ ۷۵۰ - ۷۵۱ء میں بھی آباد تھا اور موجودہ شہر سے بہت بڑا تھا ۔ اس بیان کی صحت کے متعلق یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ یاقوت (م ۱۲۲۹ء) بیان کرتا ہے کہ تعزّ یمن کا ایک بڑا اور مشہور قلعہ ہے اور عُدَینۃ تعزّ کے مضافات میں سے ہے ۔ ابن المُجاوِر (جس نے اپنی کتاب حدود ۶۳۱ھ / ۱۲۳۳ - ۱۲۳۴ء میں لکھی) تعزّ کو ایک مستحکم قلعہ اور بادشاہ ملک کا مستقرّ بتاتا ہے ۔ ابن بطّوطۃ ۱۳۳۲ء میں تعزّ میں آیا تھا ۔ وہ بھی یمنی حکمرانوں کے اس صدر مقام کو ملک کے سب سے بڑے اور خوبصورت شہروں میں شمار کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ یہاں کے باشندے نخوت پسند، متکبر اور بد تمیز ['' ذوو تجبُّر و تکبُّر و فَظَاظۃ ''] ہیں ۔ اس شہر کے تین محلّوں میں سے ایک میں تو بادشاہ، اس کے مملوک، حاشیہ نشین اور ارباب دولت رہتے تھے [اس کا نام ابن بطّوطۃ بھول گیا]، دوسرے کا نام عُدَینۃ تھا، جس میں فوج اور اس کے افسر اقامت پذیر تھے اور تیسرے میں عام شہری آباد تھے اور اسی میں شہر کا بڑا بازار واقع تھا، اس کا نام المُحالِب تھا ۔ رسولی خاندان کے پایۂ تخت کی حیثیت سے اس شہر کو بڑی رونق

اور خوش حالی حاصل ہوئی۔ انھوں نے یہاں پانچ مدرسے قائم کیے۔ ان میں سے دو الملک المنصور عمر (۱۲۲۹ تا ۱۲۵۰ء) نے، تیسرا (جس کا نام مجاھدیۃ تھا) اس کے جانشین الملک الفضل مجاھد نے، چوتھا موسوم بہ اشرفیۃ الملک الاشرف اسماعیل (۱۳۷۷ تا ۱۴۰۰ء) نے اور پانچواں الملک المؤید داؤد (۱۲۹۶ تا ۱۳۲۱ء) نے قائم کیا۔ اس بادشاہ نے، جو اس مدرسے میں مدفون ہے، ایک کتب خانہ چھوڑا، جس میں ایک لاکھ کتابیں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ قلعہ بہت پختہ تعمیر نہیں ہوا تھا، کیونکہ ۱۳۹۲ء میں اس کا ایک حصہ گر گیا اور اس کے نیچے دو آدمی دب کر مر گئے۔ ۱۵۱۶ء میں تعز کو حسین الکردی نے فتح کر لیا۔ یہ شخص مملوک سلطان قانصوہ الغوری کا سپہسالار اور امیر البحر تھا۔ ۱۵۴۵ء میں اسے ترکوں نے فتح کیا اور ۱۵۹۷ء میں یہ صنعاء کے اماموں کے قبضے میں آ گیا۔ فرانسیسی طبیب دلاگریلودییر De la Grélaudière، جو ۱۷۱۲ء میں اس شہر سے گذرا تھا، بیان کرتا ہے کہ یہ مشہور پرانا شہر ہے، جس کی خوبصورت دیواریں ترکوں نے تعمیر کی ہیں۔ قلعہ، جس میں تیس توپیں تھیں، سرکاری قیدخانے کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ ۱۶۳۵ء میں صنعاء کے امام ترکوں کے جانشین ہوے اور ان کے عہد میں ان تمام گذشتہ نقصانات کی، جو اس شہر نے اٹھائے تھے، تلافی ہو گئی۔ اس کے بعد تعز ذو محمد کے قبضے میں چلا گیا، جو ایک زبردست قبیلہ ہے اور انھیں کے قبضے میں رہا، تا آنکہ ابراہیم پاشا نے اسے فتح کر لیا۔ پھر یہ شہر ۱۸۳۵ء سے لے کر ۱۸۴۰ء تک مصریوں کے زیرِ نگین رہا۔ ۱۸۷۱ء میں جب ترکوں نے یمن کو دوبارہ فتح کرنا شروع کیا تو ۲۸ اکتوبر کو یہ شہر پھر ان کے قبضے میں آ گیا اور اہلِ یمن کی عام بغاوت تک ترکوں ہی کے پاس رہا۔ یہ عام بغاوت امام احمدالدین کی سرکردگی میں ۱۸۹۲ء میں ہوئی تو تعز زیدیوں کے ہاتھ آ گیا، مگر محض عارضی طور پر، اس لیے کہ ترکوں نے ۱۸۹۳ء میں اسے دوبارہ فتح کر لیا اور ۱۹۱۸ء کی صلح تک انھیں کے قبضے میں رہا۔ یمن سے ترکوں کے انخلا کے بعد تعز پھر امام صنعاء کے دائرۂ حکومت میں آ گیا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وستن فلٹ، ۱: ۸۵۴؛ ۳: ۶۲۴؛ (۲) مراصد الاطلاع، طبع جوینبول (J. G. J. Juynboll)، ۱: ۲۰۹؛ (۳) ابن بطوطہ: رحلۃ، طبع C. Defrémery اور B. R. Sanguinetti: ج ۲، پیرس ۱۹۱۴ء؛ ص ۱۷۱ ببعد؛ (۴) W. Redhouse: *The Pearl-Strings; a History of the Resúliyy dynasty of Yemen*، *G.M.S.*، ۳/۲، لائیڈن ۱۹۰۷ء؛ ص ۲۰۵؛ (۵) *Decada decima da Asia de Diogo de Couto*، لزبن ۱۷۸۶ء، کتاب ۷، باب ۱۰؛ (۶) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۰۳ ببعد؛ (۷) C. Ritter: *Die Erdkunde von Asien*، ۸/۱، برلن ۱۸۴۶ء، ص ۲۳۵، ۷۳۴، ۷۴۰ ببعد، ۷۸۱، ببعد، ۷۸۰؛ (۸) A. Sprenger: *Die Post- und Reiserouten des Orients*، Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes، ۳/۳، لائپزگ ۱۸۶۴ء؛ ص ۱۵۲، ۱۵۶؛ (۹) وہی مصنف: *Die alte Geographie Arabiens*، برن Bern ۱۸۷۵ء، ص ۱۸۲؛ (۱۰) H. v. Maltzan: *Reise nach Südarabien*، Braunschweig ۱۸۷۳ء، ص ۲۰۰ تا ۲۰۷ و ۳۹۸ تا ۴۰۰؛ (۱۱) P. E. Botta: *Relation d'un voyage dans l'Yémen entrepris en 1837*، پیرس ۱۸۸۰ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۱، ۱۳۲؛ (۱۲) R. Manzoni: *El Yèmen, tre anni nell' Arabia felice Escursioni*

fatte dal Settembre 1877 al Marzo 1880، روما ۱۸۸۳ء، ص ۱۸۰، ۲۱۳ تا ۲۱۹، ۲۳۲؛ (۱۳) A. Deflers: Voyage au Yemen, Journal d'une excursion botanique faite en 1887 dans les montagnes de l'Arabie heureuse، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۸۸ تا ۹۱؛ (۱۴) E. Glaser: Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens، ۲، برلن ۱۸۹۰ء؛ ص ۱۹۲؛ (۱۵) وہی مصنف: Tagebuch، ۱؛ ورق ۹۱ راست؛ (۱۶) Tagebuch: ۲، ۱۸۸۷ء؛ ورق ۲۲ چپ تا ۳۲ راست، ۲۷ راست، ۲۸ چپ، ۳۲ چپ؛ (۱۷) M. Hartmann: Der islamische Orient, Berichte und Forschungen، ۲، Die arabische Frage، لائپزگ ۱۹۰۹ء: ص ۱۶۹، ۳۱۷، ۳۶۷ ببعد، ۵۲۸، ۵۳۶؛ (۱۸) G. W. Bury: Arabia Infelix or the Turks in Yamen، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۲۳ تا ۲۰؛ (۱۹) F. Stuhlmann: Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England, Hamburgische Forschungen، ۱، Braunschweig ۱۹۱۶ء: ص ۴۳، ۷۷، ۱۰۱؛ (۲۰) Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office. No. 61. Arabia؛ لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۵۳، ۶۹، ۷۲؛ (۲۱) D. G. Hogarth: Arabia، آکسفورڈ ۱۹۲۲ء، ص ۹۱ ببعد، ۹۸؛ [(۲۲) سامی بک: قاموس الاعلام، ۳: ۱۶۰۶؛ (۲۳) احمد فخری: An Archaeological Journey to Yemen، قاہرۃ ۱۹۵۲ء، ۱: ۱، ۳؛ (۲۴) شیروانی: بستان السیاحۃ، ص ۱۹۱].

(A. GROHMANN)

* **تَعْزِیر**: لفظ تعزیر مادّۂ ''ع ـ ز ـ ر'' سے باب تفعیل ہے، عَزْر اور تَعْزِیر دونوں کے لغوی معنی تقریباً ایک ہی ہیں، یعنی منع کرنا، باز رکھنا، ملامت کرنا؛ پھر اس کے معنی ہوئے تنبیہ اور تأدیب کر کے احکام (قانون) پر کسی کو قائم کرنا (التَّوْقِیف علی الفرائض و الاحکام)، لہذا شریعت میں یہ وہ تأدیب اور سزا (عقوبت) ہے جو اس جرم پر دی جاتی ہے جس کے لیے حد متعیّن نہیں ہے، یہ عام طور پر حد سے کمتر ہوتی ہے اور اس کا مقصد بھی یہ ہوتا ہے کہ مجرم کو دوبارہ ارتکاب معصیت سے باز رکھا جائے (اَنْ یَّمنع الجانی اَنْ یُّعاوِد الذَّنْب) اور قانون کا پابند بنایا جائے۔ سزا کے لیے اس لفظ کے انتخاب ہی سے شریعت میں جو سزا کا منشا ہے وہ بھی واضح ہو جاتا ہے، جس کی مزید وضاحت آیندہ سطور میں ہوگی۔

تعزیر اور تأدیب میں یہ فرق کیا جا سکتا ہے کہ تعزیر اولاً تو ایک اصطلاح بن گئی ہے، دوسرے تعزیر کے متعلق امیر المؤمنین یا حاکم وقت یعنی فقط حکومت قانون سازی کر سکتی ہے اور بعد ازآں حاکم وقت یا اس کا نمایندہ (مثلاً قاضی یا کوئی اور عہدیدار) نوعیتِ جرم متعیّن کرنے کے بعد مناسب عقوبت (سزا) نافذ کرتا ہے، اس کے برعکس تأدیب قانونی سزا نہیں ہے، مثلاً استاد کا اپنے شاگرد کو اور باپ کا اپنے بیٹے کو سزا دینا تأدیب ہوگا۔

شریعت اسلامی میں سزا تین طرح پر ہوتی ہے: (۱) وہ سزا جسے اللہ تعالٰی نے متعیّن تو کر دیا ہے لیکن اس کا اجراء (نفاذ) بندے پر چھوڑ دیا ہے، یعنی کوئی خارجی طاقت (مثلاً حاکم یا حکومت) اس میں دخل انداز نہیں ہوتی، گویا بندے کو اختیار دے دیا گیا ہے کہ وہ خود اپنا تعلق احکم الحاکمین سے استوار کر لے، اس قسم کی سزا کو کَفّارہ کہتے ہیں (دیکھیے کفّارہ)، مثلاً کفّارۂ قَسَم (ملاحظہ ہو: کَفّارَةُ اَیْمَانِکُمْ الخ: ۵ [المائدۃ]: ۹۲)؛ (۲) وہ سزائیں

جنھیں حاکم، قاضی وغیرہ یعنی حکومت نافذ کرتی ہے ۔ یہ پھر دو اقسام پر منقسم ہوتی ہیں: (الف) وہ سزائیں جو کتاب اللہ یا سنت نبویہ سے ثابت اور متعیّن ہیں، انھیں شریعت میں حدّ کہتے ہیں (دیکھیے حدّ)، اور ان میں حاکم یا قاضی کی راے کا دخل نہیں ہوتا، جیسے حدِ زنا یا حدِ شراب نوشی؛ (ب) وہ سزائیں جنھیں کتاب و سنت نے متعیّن نہیں کیا بلکہ حاکم وقت یا اس کی طرف سے قاضی موقع کے اعتبار سے یا ضرورت کے مطابق متعیّن کر سکتا ہے، گویا اس قسم کی سزاؤں کے بارے میں حکومت کو حقِ قانون سازی حاصل ہے، اس قسم کی سزاؤں کو شریعت میں تعزیر کہتے ہیں، بالفاظ دیگر حدّ اور قِصاص (دیکھیے قِصاص) کے سوا جو سزائیں حاکم وقت مقرر کرے وہ تعزیر ہونگی ۔

حدّ اور تعزیر میں ایک اَور فرق کیا جاتا ہے، اول الذکر حقّ اللہ شمار کی جاتی ہے (ہو العُقُوبۃ المقدَّرۃ حقًا للہ تعالٰی)، اور مؤخرالذکر حقّ العبد ۔ یہ اس اعتبار سے ہے کہ حد میں بندہ تصرف نہیں کر سکتا اور تعزیر میں دو طرح بندہ تصرف کر سکتا ہے، ایک تو سزا کم و بیش ہو سکتی ہے اور اس کی نوعیت بدلی جا سکتی ہے (مثلاً دُرّوں کی تعداد یا حبس وغیرہ) باعتبار موقع و شخصیتِ مجرم وغیرہ، دوسرے چونکہ یہ حق العبد ہے مظلوم کو حق ہے کہ وہ مجرم کو معاف کر دے اور اس طرح وہ سزا سے بری ہو جائے، اس لحاظ سے قِصاص بھی حدّ شمار نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بھی حقّ العبد ہے اور بندے کو اختیار ہے کہ مجرم کو معاف کر دے، حالانکہ قِصاص قرآن کریم میں صراحۃً مذکور ہے (البحر الرائق، ۵: ۲) ۔

شریعت اسلامی میں عقوبت (سزا) کا مقصدِ اوّلین یہ ہے کہ عباد اللہ کو مجرم کی شرّ انگیزیوں سے محفوظ رکھا جائے (الانزجار عمّا یتضرر بہ العباد، شرح فتح القدیر، ۴: ۱۱۱)، کیونکہ اسلام فساد فی الارض اور معاشرۂ اسلامی میں فتنے کو نہایت ناپسند کرتا ہے، دوسرا مقصد انسان کی اپنی اصلاح ہے، تا کہ مجرم کا میلانِ جرم راسخ نہ ہو جائے (کی لا تصیر ملکات فیتفحش و یستدرج الٰی ما ہو اقبح، ایضاً: ص ۱۱۲)، جہاں تک اصلاح کا تعلق ہے اس مقصد میں مسلم اور غیرمسلم دونوں شریک ہیں، لیکن شرعی عقوبت سے مسلمان کی عاقبت بھی درست ہو جاتی ہے، کیونکہ اس سے تطہیر عن الذنب بھی ہو جاتی ہے اور یوم حساب میں اس سے اس کے متعلق بازپرس نہ ہوگی، یہی وجہ تھی کہ ابتداے اسلام میں اگر کسی مسلمان سے گناہ سرزد ہوتا تھا تو وہ اعتراف جرم کر کے خود سزا کا مطالبہ کرتا تھا؛ قصاص اور تعزیر میں عقوبت کا ایک اَور پہلو نکلتا ہے، وہ یہ کہ انسان کی فطرت میں جو انتقامی جذبہ ہے اس کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس انتقامی جذبے کو عفو میں تبدیل کر کے اسلام نے مکارمِ اخلاق کی طرف بڑا اقدام کیا ہے ۔ الغرض اسلامی عقوبت میں وہ تینوں مقاصد شامل ہیں جنھیں علم الاخلاق (Ethics) تسلیم کرتا ہے، یعنی اسلامی عقوبت میں بیک وقت انتقامی (Retributive)، امتناعی (Deterrent) اور اصلاحی (Reformative) (ذاتی و نیز بین النّاس) تینوں مقاصد مضمر ہیں ۔

مآخذ: (علاوہ ان کے جو متن میں مذکور ہیں) (۱) 'کتاب الحدود' در کتب حدیث و فقہ بالخصوص کاسانی: بدائع الصنائع، قاہرۃ ۱۹۱۰ء، ۷: ۶۳ ببعد؛ (۲) خلیل: مختصر، ترجمہ از Santillana، میلان ۱۹۱۹ء، ۲: ۴۴۳؛ (۳) ماوردی: الاحکام السلطانیۃ،

طبع Enger، بون Bonn ۱۸۵۳ء، ص ۳۹۹ بعد، ترجمۂ فانیاں Fagnan، الجزائر ۱۹۱۵ء، ص ۴۶۹ بعد؛ (۴) شَعْرانی: مِیزانؔ، قاهرة ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۷۵ بعد؛ (۵) جُوینبول: *Handbuch des islam. Gesetzes*، لائیڈن ۱۹۱۰ء، §۶۵؛ طبع ثالث، (ڈچ) ۱۹۲۵ء §۶۸؛ (۶) Kresmárik: *Beiträge zur Beleuchtnug des islam. Strafrechts*، در *Z.D.M.G.*، ج ۵۸ (۱۹۰۴ء): ۶۵، ۵۵۶ بعد ـــ احادیث کے لیے دیکھیے Wensinck: *Handbook of Early Muhammadan Tradition*، لائیڈن ۱۹۲۷ء، بذیل *Punishment*۔

(HEFFENING و عابد احمد علی)

تَعْزِیَه: لغت عربی میں اس کا مادّہ ”ع۔ز۔ی“ ہے اور مجرد عَزِی یَعْزی عَزآء، مصیبت پر صبر کرنا؛ تَعزِیَة (تَفعِلَة) مزید، متعدی، تلقینِ صبر کرنا، تسلّی دینا، پرسا دینا۔

قرآن مجید میں اس مادّے کا استعمال بعض کے نزدیک سورۃ المعارج، آیت ۳۷ میں ہے: عَنِ الْیَمِیْنِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِیْنَ (از عزی فعل ماضی = شکیبائی کی)۔ فقہ و حدیث میں اس لفظ کا استعمال ابوابِ ذیل میں ملتا ہے: عبادات، جنائز، آدابِ تلقینِ صبر و تسلّی۔ فارسی ادب و تاریخ میں لفظ ”تعزیت“ وارثانِ میّت سے اظہارِ افسوس و اظہارِ ہمدردی کے لیے مستعمل ہوا ہے۔ مثنوی مولانای رومِ [طبع وقفیۂ گِب، ۵: ۱۳۷، شعر شمارہ ۲۱۵۲] میں ہے:

سر سیه چون نامه‌های تعزیه
بر معاصی متن آن با حاشیه

اردو میں تعزیہ کے معنی ہیں امام حسین علیہ السلام کی تربت، ضریح، عمارتِ روضہ کی شبیہ، جیسے سونے، چاندی، لکڑی، بانس، کپڑے، کاغذ وغیرہ سے بناتے ہیں۔ یہ شبیہ غم، سوگ اور علامتِ محرّم کے طور پر کبھی جلوس کی شکل میں لے کر نکلتے ہیں، کبھی گھروں، امام باڑوں یا ان کشادہ و مخصوص چبوتروں پر رکھتے ہیں جنھیں امام صاحب کا چوک کہا جاتا ہے۔

حیدرآباد دکن میں تعزیہ تابوت اور ماتم و سینہ زنی کو کہتے ہیں۔ تعزیہ کرنا = ماتم کرنا؛ تعزیہ دار = ماتم دار، سینہ زنی کرنے والا، وہ شخص جس کے گھر میں تعزیہ رکھا جاتا ہو اور مجلس ہوتی ہو، مُحِبِّ حسین[۳]، شیعہ، عزادار۔

تعزیہ اپنی ساخت اور بناوٹ کے لحاظ سے صنعت کا اچھا نمونہ ہوتا ہے اور تعزیہ بنانے والے اس کی شکل و صورت میں علاقائی خصوصیات اور کاریگری کے نمونے پیش کرتے ہیں، چنانچہ بعض تعزیے سال سال دو دو سال تک بنتے رہتے ہیں۔ ان کے نام بھی الگ الگ ہیں، مثلاً (۱) ضریح اور اس کی قسمیں: ان میں ممتاز ترین ضریح وہ ہے جو عمارتِ روضۂ امام حسین علیہ السلام کی ہو بہو شبیہ ہو۔ ایسی ضریحیں نظام دکن، والی رامپور، راجہ محمود آباد اور کراچی کے بعض عزاخانوں میں ہیں۔ ایک مومی ضریح حسین آباد لکھنؤ میں شاہی زمانے سے بنتی چلی آتی ہے۔ (۲) بنگلہ: یہ تعزیہ محملِ ناقہ یا عماریِ فیل سے مشابہ ہوتا ہے اور عموماً لکھنؤ یا مضافاتِ لکھنؤ میں بنتا ہے۔ شاید یہ نقشہ اس محمل یا ڈولی یا پالکی وغیرہ کا ہوتا ہو جس میں تبرّکات رکھ کر شاہانِ دہلی لال قلعے سے مسجدِ جامع لے جاتے تھے (رَکْ بہ بزمِ آخر، ص ۵۰)۔ (۳) مومی تعزیے: بانس کی تیلیوں پر ضریح یا بنگلہ یا کسی اور شکل کا ڈھانچا بنا کر اس پر موم چڑھایا اور کمالِ فن کا مظاہرہ کیا جاتا ہے۔ (۴) جَو کے تعزیے: ڈھانچے پر مٹی کی ایک ہلکی تہ جما کر گیہوں یا جو کے دانے ترتیب سے چپکا دیتے ہیں، جن میں عاشور یا اربعین تک

اکھوے نکل آتے ہیں اور سارا تعزیہ ایک رنگ ہو جاتا ہے ۔ اس تعزیے پر اثنائے جلوس میں مسلسل پانی چھڑکتے جاتے ہیں ۔

تعزیے کے اجزائے ترکیبی یہ ہیں : تخت، حظیرہ، تربت، عَلَم (ضریح میں گمزی) ۔ پاکستان، کشمیر، نیپال، ھندوستان، افریقہ میں عموماً ضریح اور تعزیے کا بیان کردہ فرق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، لیکن دونوں مخصوص نسبت کی بنا پر مذھبی اور روایتی نقطۂ نظر سے شیعوں، بعض سنّیوں اور بہت سے ھندووں میں بھی یکساں قابلِ احترام ہیں ۔ لکھنؤ وغیرہ میں "تخت" کے اوپر اور حظیرے کے درمیان دو تربتیں یا قبروں کی شبیہیں بھی ہوتی ہیں ۔ سبز حضرت امام حسن علیہ السلام اور سرخ حضرت امام حسین علیہ السلام کے لیے ۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ تعزیہ کسی ایسی عماری کی نقل ہے جس میں بعض مغل یا دوسرے سلاطین تربتیں رکھ کر جلوس کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتے ہوں گے ۔

تعزیے عموماً ۲۹ ذی الحجۃ سے ۹ محرم تک آراستہ کر کے ایک خاص اور معیّن مقام پر رکھے جاتے ہیں، جسے مختلف علاقوں میں مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے، مثلاً عزاخانہ، تعزیہ خانہ، امام باڑہ، عاشورخانہ، امام خانہ، چبوترہ، چوک امام صاحب ۔ جہاں تعزیہ رکھا جاتا ہے وہاں مجلسِ ماتم، سوزخوانی، مرثیہ خوانی، روضہ خوانی، واقعہ خوانی، نثاری اور مجلسِ وعظ منعقد ہوتی ہے اور واعظ قرآنی حقائق و بیانِ خصوصیاتِ اسلام کے بعد فضائلِ اہلِ بیت، مصائب اور واقعاتِ کربلا پر تقریر ختم کرتے ہیں ۔ پھر بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر نوحہ خوانی و سینہ زنی یا ماتم بھی ہوتا ہے ۔ اہلِ سنّت شہادت نامہ اور ھندو کربلا کتھا یا دوھے پڑھتے ہیں۔

اس سلسلے میں تعزیہ داری کے لیے حسبِ ذیل واقعات سے استناد کیا جاتا ہے :-

۱ - جنگِ اُحُد (۳ھ) میں جب حضرت حمزہ[رض] بن عبدالمطّلب اور دوسرے صحابہ شہید ہوئے تو رسول اللہ[ص] نے شہیدوں پر رونے والوں کی آوازیں سن کر فرمایا "لیکن حمزہ پر رونے والا کوئی نہیں" ۔ یہ سن کر سعد[رض] بن مُعاذ و اُسَیْد[رض] بن حُضَیر نے بنی عبد الأشْہل کی عورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے یہاں بھیج دیں، جنھوں نے جناب حمزہ پر ماتم کیا (طبری، طبع لائیڈن، ۱ : ۳ : ۱۴۲۵؛ ابن سعد : کتاب الطبقات الکبیر، لائیڈن، ص ۳۱) ؛

۲ - ایسے واقعات سے مثلاً ابن عباس[رض] کا حضور کو خواب میں سر برھنہ دیکھنا اس طرح کہ آپ کے ھاتھ میں شیشی ہے جس میں خون ہے یا آنحضرت[ص] کی وفات کے بعد بُرَیْدَۃ بن الحُصَیب کا، (جو حضرت اُسامۃ[رض] والی مہم میں صاحبِ لواء تھے) لواء مذکور کو دروازۂ مبارک پر نصب کرنا، جو کتبِ ذیل میں مواضعِ مذکورہ پر درج ہیں :

(الف) مشکوٰۃ، طبع دھلی ۱۹۳۲ء، ص ۵۷۲ (باب مناقب اھل البیت)؛ (ب) وھی کتاب، ص ۵۷۰؛ امام احمد بن حنبل : مسند، طبع قدیم مصر، ۱ : ۲۴۲ س ۱۹، ترمذی، لکھنؤ ۱۸۸۳ء، ص ۴۶۲؛ ینابیع المودۃ، بمبئی، باب ۶۰، ص ۲۶۵؛ (ج) بحارالانوار، طبع ایران ۱۲۷۰ھ، ص ۹۹، (باب اخبار اللہ انبیاء و نبینا بشھادتہ)؛ ابن الأثیر : الکامل، طبع سوم، ۱۳۵۶ھ، ۳ : ۳۰۳؛ مقتل ابن نما، ص ۶؛ (د) ابن ابی الحدید : شرح نہج البلاغۃ، مصر، ۱ : ۵۳؛

۳ - شہادتِ امام حسین علیہ السلام کے بعد مدینے میں جناب اُمّ البنین مادرِ جناب

عباس بن علی(رض) جنت البقیع کے قبرستان میں تشریف لے جاتی تھیں اور اپنے چار بیٹوں کا، جو شہدائے کربلاء میں شامل تھے، ذکر کر کے انتہائی غم و سوز سے رویا کرتی تھیں ۔ لوگ جمع ہو جاتے تھے اور بعض سن سن کر روتے رہتے تھے (مقاتل الطالبین، مصر ۱۹۴۹ء، ص ۸۵)؛

۳ ۔ امام زین العابدین، امام محمد باقر، امام جعفر صادق، امام علی رضا اور دوسرے ائمہ محرّم کا چاند دیکھ کر عزاداری و سوگواری کرتے تھے (رک بہ بحارالانوار، ۱۰ : ۲۶۸؛ امالی صدوق، م ۳۸۱ھ / ۹۹۱ء).

۴ ۔ ابوالاسود دُئلی (م ۶۹ھ) سلیمان بن قتّہ، کُمیت، ابو دعبل [الجُمحی]، فرزدق، دعبل وغیرہ نے اجتماعات میں مرثیے پڑھے اور ائمۂ اہلِ بیت نے انھیں صلے دیے اور ان کے مرثیوں کو سن کر گریہ فرمایا (رک بہ صواعق محرقہ، ص ۱۰۵، تاریخ الشیعہ، طبع نجف، ص ۳۲) .

عزاداری اور اظہار غم حسین(رض) پہلی اور دوسری صدی ہجری تک یونہی جاری رہے، لیکن تیسری اور چوتھی صدی ہجری تک متعدد موقعوں پر واقعات کربلا عام اجتماعات میں رقّت انگیز و جوش آفرین طریقوں سے بیان ہوے، چنانچہ شیعہ اور غیر شیعہ اس حد تک متأثّر ہوے کہ سادات حسنی کے خروج، مختار اور ابومسلم خراسانی کی بغاوت میں اس تأثّر کا اظہار کیا .

۳۵۲ھ/۹۶۳ء میں بغداد پر دیلمیوں کا مکمل تسلّط تھا ۔ اس سال روز عاشور بغداد میں بازار حکماً بند کر دیے گئے اور مردوں سے کہا گیا کہ نوحہ کریں نیز عورتوں کا جلوس عزا نکلوایا گیا، غرض سرکاری طور پر غم منایا گیا (ابن اثیر : کامل، بذیل حوادث ۳۵۲ھ؛ ابن کثیر : تاریخ، مصر، ۱۱ : ۲۴۳ وغیرہ) .

۳۶۶ھ / ۹۷۷ء میں عزیز باللہ فاطمی نے مصر میں یوم حسین(رض) منایا۔ (فوجی انقلاب سے پہلے مشہد رأس الحسین(رض) مصر میں اکابر علماء و عوام حتی کہ خود شاہ فاروق جلوس کے ساتھ سبز چادر مزار پر چڑھانے جاتے اور غم مناتے تھے، رک بہ مجتبے حسن و زبیری : مصر کا محرم) ۔ اس عہد کے لگ بھگ غور میں آلِ شنسب عقیدت مندان اہل بیت میں شامل (رک بہ فرشتہ : تاریخ، لکھنؤ ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۳ء، ۱ : ۳۵) اور سندھ کے مسلمان اسماعیلی مذہب سے وابستہ ہو چکے تھے، بلکہ بہت سے سادات ہجرت کر کے یہاں آ گئے تھے ۔ دیلم و عراق میں شیعہ پھیل گئے تھے ۔ اس لیے ان علاقوں میں عزاداری ہونے لگی اور یہ مراسم اتنے عام ہوے کہ ادب میں اس کے استعارات و تشبیہات استعمال ہونے لگے (رک بہ مثنوی رومی (تالیف قبل از ۶۷۲ھ)، طبع نکلسن، ۶ : ۳۱۷؛ نیز حریری (م ۵۱۶ھ)، مقامۃ ۱۰، و حمیدالدین : مقامات حمیدی (تالیف ۵۵۱ھ)، مقامۃ ۲۳ "رزء الحسین") ۔ اس شہرت و عمومیت کے باعث ان مراسم میں مقامی خصوصیات اور نسلی و قومی روایات داخل ہونے گئے .

بدایونی کے بقول ہمایوں کے عہد میں ایک ایرانی شاعر وارد ہند نے تعزیت کے مضمون پر مشتمل "نقش" بنائے، جو بایام عاشورا "معارک"(۱) میں پڑھے جاتے ہیں (منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۹۸ء، ۲ : ۳۸۱) ۔ اکبر کے عہد میں بھی یہ سلسلہ باقی رہا؛ چنانچہ آگرے کے قلعے سے اب

---

(۱) بظاہر "اکھاڑے" مراد ہیں - Ranking نے ترجمۂ بداؤنی، کلکتہ ۱۸۹۸ء، ۱ : ۶۲۳ میں اس کا ترجمہ Assemblies یعنی مجالس کیا ہے ۔

تک ایک تعزیہ برآمد ہوتا ہے، جسے عہد اکبری سے منسوب کرتے اور 'مغل تعزیہ' کہتے ہیں۔

[کہا جاتا ہے] کہ جہانگیر کے عہد میں سید معین الدین موسوی اجمیری کا عزاخانہ وجود میں آیا، چنانچہ یہ عزاخانہ مع وقف تاراگڑھ میں اب تک موجود ہے (عزاداری کی تاریخ)۔ عالمگیر کے عہد میں تعزیہ اور جلوسِ تعزیہ کا رواج تھا۔ عالمگیر ہی نے جلوسِ تعزیہ میں شمشیر زنی کو ممنوع قرار دیا۔ شاید اس کے بعد ان جلوسوں میں بانک بنوٹ کا رواج ہوا، جو بعض غیر شیعہ تعزیوں کے ساتھ اب بھی ہوتا ہے (عبدالواحد فرنگی محلی: ازالۂ اوہام، عزاداری کی تاریخ، ص ۳۵)۔

اس کے بعد تو شاہان دہلی مراسمِ عزا میں اس حد تک اہتمام کرنے لگے کہ ساتویں محرم سے دسویں تک باقاعدہ نذریں اور زیارتیں، بہشتی اور فقیر و قیدی بننے کی رسمیں ادا ہونے لگی تھیں (بزمِ آخر، لاہور ۱۹۳۵ء، ص ۹۵ ببعد؛ علم حیدری و شوکت حیدری، لکھنؤ ۱۲۷۰ھ؛ عزاداری کی تاریخ، ص ۳۴۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے میرا مقالہ بہادر شاہ ظفر کی عزاداری، طبع اسد، لاہور محرم ۱۳۷۸ھ)۔

دکنی ریاستیں عموماً شیعہ تھیں، اس لیے یہاں عزاداری نے بہت فروغ پایا، مجلسِ ماتم، جلوسِ تعزیہ، امام باڑے قائم ہوئے؛ محرم میں سوگ منایا گیا (ابراہیم زبیری: تاریخ بیجاپور، ص ۲۳۰ و ۲۳۳؛ نصیرالدین ہاشمی: دکن میں اردو، باب سوم: ص ۲۲۳؛ تاریخ بیجاپور؛ محی الدین زور: سلطان قطب شاہ؛ شیعہ جرائد کے محرم نامے)۔ قطب شاہ، غواصی، نصرتی وغیرہ کے مراثی (یورپ میں دکھنی مخطوطات، طبع حیدر آباد) بھی ابتدائی عہد کی یادگار ہیں۔ حیدر آباد دکن اور راجپوتانے کی ریاستوں (خصوصاً جے پور) کے متعلق دیکھیے تحفۃ العالم (تصنیف ۱۲۱۶ھ / ۱۸۰۱ء)، حیدر آباد ۱۲۹۳ھ، ص ۳۵۹ ببعد)۔

تیرھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی میلادی تک تمام ملک میں تعزیہ داری عام ہو چکی تھی۔

اودھ میں عزاداری کا فروغ اور تعزیے کا رواج بظاہر عہد آصف الدولہ (م ۱۲۱۲ھ / ۱۷۹۷ء) سے ہوا (رک بہ تحفۃ العالم، ص ۳۴۸ و ۳۵۹)، لیکن بہرائچ میں سید سالار مسعود غازی کے مزار کا تعزیہ، سیتاپور میں "باون ڈنڈوں کا تعزیہ" پانچویں اور ساتویں صدی ہجری سے منسوب ہیں (محمد اکبر سیتاپوری: "سیتاپور کی عزاداری" در سرفراز، محرم نمبر ۱۹۵۲ء، ص ۴۶)۔

آصف الدولہ نواب وزیر اودھ نے شجاع الدولہ کے بعد ۱۱۸۹ھ/۱۷۷۵ء میں فیض آباد چھوڑا اور لکھنؤ کو دارالحکومت بنایا۔ فیض آباد اور دہلی کے امراء، رؤسا اور شہزادے بھی یہاں آباد ہو گئے۔ ہر ایک دہلی و فیض آباد میں تعزیہ دار تھا، لیکن آصف الدولہ حاکمِ مملکت ہونے کے باوجود عزاداری میں بہت زیادہ منہمک تھے۔ وہ جہاں تعزیہ دیکھتے سواری سے اترتے اور تعزیہ دار کو انعام دیتے تھے۔ ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۳ء میں انھوں نے اپنا امام باڑا بنوایا۔ اس کے ساتھ ساتھ شہزادگان دہلی اور دوسرے امراء نے بھی عزاخانے تیار کیے۔ یوں لکھنؤ تعزیہ داری کا مرکز بن گیا۔ غازی الدین حیدر و نصیرالدین حیدر کے عہد میں مزید ترقیاں ہوئیں۔ متعدد قیمتی ضریحیں یورپ سے فرمائش کر کے بنوائی گئیں اور فنی مہارتوں کے اظہار و تکلفات کا آغاز ہوا (عہد آصفی میں سرخ و بلوری تعزیے پہلی مرتبہ یورپ سے تیار ہو کر آئے۔ سونے چاندی کی ضریحیں بنیں۔ امراء و عوام نے ندرتیں پیدا کیں اور

ہنر دکھائے ۔ جن میں سے شاہ نجف و حسین آباد کے عزاخانوں میں سونے چاندی کی ضریحوں کے علاوہ موسی ضریح دیدنی ہے، جو ایک سال سے زیادہ مدت میں تعمیر ہو کر شاہی جلوس کے ساتھ برآمد ہوتی ہے) .

مسلمانوں کے علاوہ ہندو ریاستوں اور ہندو آبادیوں میں لوگ باقاعدہ تعزیہ‌داری کرتے تھے ۔ سر ٹامس براوٹن (Sir Thomas Broughton : *Letters written in a Mahratta Camp during the years* 1809-1892) نے اپنے خط عدد ۷ میں مرہٹوں اور محمد لطیف نے تاریخ لاہور (انگریزی، طبع جدید لاہور) میں سکھوں کے عہد کی عزاداری اور مہاراجہ شیر سنگھ کے تعزیے کا ذکر کیا ہے، محمد لطیف نے ص ۱۲۷ پر مہاراجہ شیر سنگھ کے تعزیے اور ذوالجناح کی تصویر بھی دی ہے، نیز دیکھیے ماہ نامۂ ماہ نو، استقلال نمبر ۱۹۵۲ء، ص ۵۰ (عزاداری کی تاریخ، ص ۲۳) .

شیعہ ریاستیں تو خیر مذہبی فرض سمجھتی تھیں، سنی نوابین بھی ثواب کی نیت سے تعزیہ رکھتے، امام باڑے بنواتے اور وقف کرتے تھے، جن میں نظام دکن خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ان کے محل میں اب بھی تعزیہ و تعزیہ خانہ موجود ہے ۔ غیر مسلم ریاستوں میں اندور، دھولپور، دتیہ، کپورتھلہ کے علاوہ مہاراجہ گوالیار اور مہاراجہ جے پور کے تعزیے مشہور ہیں .

ان ریاستوں میں تعزیہ‌داری کے لیے سرکاری اوقاف ہیں (مجلۃ العرب، بمبئی، شمارۂ محرم ۱۳۶۰ھ؛ عزاداری کی تاریخ، ص ۱۲) .

ایران میں تعزیے کا رواج نہیں، ہاں شبیہ یا تمثیل رائج ہے ۔ عراق میں علم اور ذوالجناح برآمد ہوتے ہیں اور اس جلوس کو ”موکب“ کہتے ہیں ۔ کشمیر، نیپال اور افریقہ میں تعزیہ داری ہوتی ہے اور بڑی حد تک وہی انداز ملحوظ رکھا جاتا ہے جو پاکستان میں رائج ہے .

پاک و ہند میں تعزیے کا عام رواج ہے ۔ جلوسِ تعزیہ جس میں تعزیہ دار کی مقامی روایتیں پیش نظر رکھی جاتی ہیں؛ مثلاً لکھنئو، رامپور، جے پور وغیرہ میں تعزیے کا جلوس یوں نکلتا ہے جیسے ان کے گھر سے کسی معزز مرنے والے کا جنازہ نکلے، یعنی جلوس میں ماہی مراتب، ہاتھی، اونٹ، گھوڑے، فوجی باجے، ماتمی جھنڈیاں، باوردی سپاہی، برقنداز، عصا بردار، پھر ماتم دار و تعزیہ دار سر برہنہ، ماتمی لباس پہنے، سروں پر خاک پڑی، سینوں پر ہاتھ اور آنکھوں پر رومال رکھے، اشک افشاں آہستہ آہستہ جاتے ہیں ۔ ان کے پیچھے ایک نقیب یہ آواز دیتا جاتا ہے :

سواری ہے شہ کرب و بلا کی
سواری ہے ہمارے بادشا کی

یا اس مضمون کو قطعے کی شکل میں بلند آواز سے پڑھتا، کوچ کا نقارہ بجاتا، خود روتا اور مجمع کو رلاتا جاتا ہے ۔ بعض جلوسوں میں ماتمی باجے بجتے ہیں ۔ ماتمی دستے سینہ زنی، قمع زنی اور زنجیر زنی بھی کرتے ہیں ۔ ایک دو جلوس بالکل خاموش بھی رہتے ہیں ۔ راجہ، نواب، شہزادے عام شرکاء کی طرح ادب سے پاپیادہ شریکِ جلوس ہوتے تھے ۔ اس وقت ملازمین پر سے آداب و رواسم شاہی ساقط ہوتے تھے .

عام تعزیوں کے اٹھانے کا طریقہ یہ ہے کہ تعزیہ دار تعزیہ سر یا کاندھوں پر رکھے خاموشی سے ”کربلا“ جاتے ہیں، یا ماتمی دستے یا سوزخوان بھی ساتھ تابوت، ذوالجناح یا گہوارۂ علی اصغر کی شبیہیں لیے، آنسو بہاتے، سینہ زنی کرتے جاتے ہیں اور کربلا یا قبرستان پہنچ کر قابلِ دفن تعزیوں کو دفن کر دیتے ہیں ورنہ انہیں باقی تبرکات کے ساتھ

محفوظ کر کے واپس لے آتے ہیں۔

تعزیہ داری کا سلسلہ ۲۸-۲۹ ذی الحجۃ سے ۸ ربیع الاول تک جاری رہتا ہے۔ پاکستان، کشمیر، نیپال اور افریقہ میں عموماً ۱۰ محرم (روزِ شہادت امامِ حسین) کو تعزیے دفن کر دیے جاتے ہیں، لیکن ہندوستان کے بعض مقامات پر، خصوصاً لکھنؤ میں، یہ سلسلہ ۸ ربیع الاول (روزِ شہادت امام حسن عسکری) کو ختم ہوتا ہے اور "چپ تعزیہ" (کیونکہ اس کے جلوس میں مکمل خاموشی رہتی ہے) آخری تعزیہ سمجھا جاتا ہے۔ اب پاکستان کے متعدد مقامات پر اس طرح کے جلوس نکلنے لگے ہیں۔

تعزیہ روضۂ امامِ حسین کی نسبت سے اور ایک محترم علامت ہونے کے باعث اہل تشیّع کے نزدیک غلافِ خانۂ کعبہ اور محملِ مصری کی طرح محترم سمجھا جاتا ہے مگر وہ اسے عقیدت، روایت اور تاریخی حیثیت سے بہت اہم سمجھنے کے باوجود مذہباً اس کی پرستش کو حرام سمجھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) نجم الدین جعفر بن نجیب الدین محمد (م ۶۴۵ھ): مثیر الاحزان معروف بہ مقتل ابن نماء، طبع ایران ۱۳۱۸ھ؛ (۲) میرزا ابراہیم زبیری: تاریخ بیجاپور، بساتین السلاطین، طبع مطبع سیدی حیدرآباد دکن، تاریخ ندارد؛ (۳) محمد حسین المظفری: تاریخ الشیعۃ، طبع نجف ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۷ع؛ (۴) عبداللطیف شوستری: تحفۃ العالم، حیدرآباد دکن؛ (۵) سید سبط الحسین ہنسوی: عزاداری کی تاریخ، طبع دوم، نظامی پریس لکھنؤ ۱۳۹۱ھ؛ (۶) محمد ہادی حسین حسینی: نقوشِ راہ (موجود عزاداری کا جائزہ)، کراچی، نیز "تعزیہ داری کا رواج"، در رضاکار، محرم نمبر ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۸ع، ص ۲۲؛ (۷) مرزا حیدر شکوہ تیموری: شوکتِ حیدری (مثنوی)، سلطان المطابع لکھنؤ؛ (۸) مرتضٰی حسین: "عزاداری" در عہد بنی امیہ و عہد بنی عبّاس، علی الترتیب در مجلّۂ رضاکار، ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۸ع، ص ۹۷ و مجلّۂ اسد، لاہور، مجاہد اعظم نمبر ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۸ع؛ (۹) بلال زبیری: "معرکۂ محرم"، در رضاکار، محرم نمبر ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۸ع، ص ۱۳۷؛ (۱۰) حافظ ذوالفقار علی شاہ: "تعزیہ، ذوالجناح اور علم"، در رضاکار، لاہور، محرم نمبر ۱۹۵۳ع، ص ۱۱۷؛ (۱۱) مختلف شہروں اور علاقوں اور ملکوں اور بعض افراد کے تعزیوں کے کوائف کے لیے دیکھیے مقالات ذیل: برائے جاٹس: کلب مصطفٰی: در پیامِ اسلام، محرم نمبر ۱۳۶۸ھ؛ برائے حیدرآباد سندھ: آنسہ ایف۔ علی نواز بیگ، در اسد، لاہور، اربعین نمبر ۱۳۷۳ھ، ص ۳۷؛ برائے ایران: مسعود حسن ادیب: در پیامِ اسلام، محرم نمبر ۱۳۶۸ھ؛ برائے اوردبیل: ایک انگریز، در اسد، مجاہد اعظم نمبر ۱۹۵۲ع؛ برائے عراق: سید قائم مہدی: در رضاکار، اربعین نمبر ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۱ع و عبدالصمد: در شیعہ، لاہور، اربعین نمبر ۱۹۵۸ع؛ برائے سیتاپور: محمد اکبر: در سرفراز، لکھنؤ، محرم نمبر ۱۹۵۲ع؛ برائے ڈیرہ اسمٰعیل خان: ہادی حسین در رضاکار، لاہور، اربعین نمبر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۵ع؛ برائے مصر دورِ فاطمیہ: مجتبٰی حسن کاموں پوری: در رضاکار، لاہور، اربعین نمبر ۱۹۵۳ع؛ برائے حیدرآباد دکن: سید کمال اصغر: در سرفراز، لکھنؤ، ۹ نومبر ۱۹۵۷ع؛ ریاست ڈمراؤں: قدیسہ مجتبٰی: در استقلال، لکھنؤ، محرم نمبر ۱۹۵۱ع؛ برائے "المسلمون فی الہند": عبدالمنعم العدوی: در مجلّۃ العرب، بمبئی، جلد ۲، نمبر ۱۰؛ برائے بہادر شاہ ظفر: مرتضٰی حسین: در شیعہ، لاہور، محرم نامہ ۱۹۵۸ع؛ برائے روایات راجع بہ تیمور و آل تیمور: رضاکار، محرم نمبر ۱۳۷۸ھ؛ برائے محمد حیدر شکوہ تیموری: علم حیدری، لکھنؤ ۱۲۷۰ھ، ص ۱۰۵؛ عزاداری کی تاریخ، ص ۳۸، ۳۲ و ۵۰ ح؛ نیز دیکھیے مرتضٰی حسین: "اسلام کی رگِ حیات: عزاداری سیّد الشہداء"، در پیامِ عمل، لاہور،

محرم ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۰ء؛ وشیخ تصدق حسین: ''لکھنؤ کے مآثر متبرکہ''، در روشنی، لکھنؤ، محرم نمبر ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۲ء؛ وہی مصنف، ''محرم کا تمدنی پہلو''، در سرفراز، لکھنؤ، محرم نمبر ۱۹۵۲ء؛ اختر حسین: ''ہندوستان کے غیر معروف مآثر متبرکہ''، در سرفراز، محرم نمبر ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء.

(مرتضیٰ حسین فاضل)

مزید مآخذ: از آآ: (۱) W. Litten: *Das Drama in Persian*، برلن ۱۹۲۹ء؛ (۲) A. Chodzko: *Théatre persan*، پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۳) Lewis Pelly: *The Miracle Play of Hasan and Husain*، ۲ جلد، لنڈن ۱۸۷۹ء؛ (۴) Ch. Virolleaud: *La passion de l'imam Hosseyn*، پیرس ۱۹۲۷ء؛ *The Glory of the Shiah World*، طبع و ترجمہ، P. M. Sykes و خان بہادر احمد دین خان، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۵) J. Morier: *Second Voyage en Perse*، پیرس ۱۸۱۸ء؛ (۶) M. de Gobineau: *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*، طبع دوم، پیرس ۱۸۶۶ء؛ (۷) J. Lassy: *The Muharram Mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia*، *Helsingfors* ۱۹۱۶ء؛ (۸) E. G. Browne: *A History of Persian Literature in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۱۷۲ ببعد اور اس پر H. Ritter، در *Isl.*، ۱۰ (۱۹۲۹ء): ۱۰۷؛ (۹) B. D. Eerdmans: *Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes*، *Z.A.*، ج ۹ (۱۸۹۴ء)؛ (۱۰) G. van Vloten: *Les drapeaux en usage à la fête de Huçein à Téhéran* (*Internationales Archiv für Ethnographie*. [1892]. 3)؛ (۱۱) E. Aubin: *Le chiisme et la nationalité persane*، در *R M M*، ۴ (۱۹۰۸ء).

(R. STROTHMANN)

* **تعطیل**: علم عقائد کی ایک اصطلاح، جس کے معنی ہیں خدا کے تصور کو تمام صفات سے منزہ کرنا، دیکھیے ''تشبیہ''.

* **تعلیق**: رک بہ خط (تاریخ ارتقاء).

* **تعمیر**: رک بہ فن تعمیر (عمارت).

* **تعویذات**: رک بہ حمائل.

تغابن: (التغابن) اس سورۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی نویں آیت میں 'یوم التغابن' آیا ہے، جو حشر کے دن کی نسبت استعمال کیا گیا ہے۔ اس میں اٹھارہ آیات ہیں۔ ترتیب نزول کے لحاظ سے اس کا عدد سلسلہ ایک سو آٹھ ہے، لیکن آنحضرت صلعم نے اسے جس ترتیب سے لکھوایا (اور جس کے مطابق عالم اسلامی کا رائج مصحف عثمانی ہے) اس کے اعتبار سے اس سورۃ کا عدد سلسلہ چونسٹھ ہے۔ قرآن مجید میں اس سورۃ کو مدنی لکھا گیا ہے، لیکن چونکہ اس میں مکّی اور مدنی سورتوں کے ملے جلے مطالب ادا کیے گئے ہیں اس لیے بعض کو خیال ہوا کہ شاید یہ مکّی سورت ہے.

سورت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو تین مطالب میں منقسم ہے۔ پہلی چار آیتوں میں اللہ تعالٰی کی خالقیّت اور اس کے بے پایاں علم کو نہایت بلیغ اور دل آویز پیرایے میں بیان کیا گیا ہے اور اس کی قدرت کاملہ کے ثبوت میں زمین و آسمان کی پیدایش اور انسان کی خلقت کی طرف خاص طور پر اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کے بعد کافروں کو ان الفاظ میں تنبیہ کی گئی ہے کہ پہلی قوموں کو دیکھو انھوں نے انبیاء و رسُل کا اور حیاتِ اُخروی کا انکار کیا اور آخر کار ان پر اس انکار کا وبال پڑا، پھر تم کیوں عبرت حاصل نہیں کرتے اور مرنے کے بعد اٹھائے جانے کا کیوں انکار کرتے ہو؟ تمھیں لازم ہے کہ اللہ اور رسول اور نورِ منزّل پر ایمان

لاؤ، یوم الجمع میں مؤمن نیکوکار کو ہمیشہ کے لیے جنت میں داخل کیا جائے گا اور کافر کو ہمیشہ کے لیے دوزخ میں۔ اس کے بعد مسلمانوں کو اس بات کی فہمائش کی گئی ہے کہ اپنے اہل و عیال کی محبت میں خدا کو نہ بھول جائیں، کیونکہ ان سے بے جا محبت خطرے سے خالی نہیں۔ انسان کا مال و دولت اور اس کی اولاد اس کے لیے فتنہ یعنی آزمائش ہے۔ اس آزمائش میں پورا اترنے کی یہی تدبیر ہے کہ خدا سے حتّی الوسع ڈرا جائے۔ اس کے احکام کی پابندی کی جائے اور اس کے راستے میں مال اور دولت خرچ کی جائے، کیونکہ صدقہ و خیرات میں انسان کی بہتری اور بھلائی مضمر ہے۔

مآخذ: دیکھیے تفاسیر متداولہ۔

(عنایت اللہ)

تُغاتیمور: مغول خان، جس کا خاندان جُرجان میں ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۵ء سے پہلے ایک سو سال تک حکمران رہا۔

نام: اس خان کے نام کا تلفظ تُغا یا توغہ ہے۔ ظفرنامہ میں اسے طغی (یعنی تَغای Tughai?) لکھا ہے؛ ایک سکّے پر، جسے فراین Fraehn نے شائع کیا ہے، اسے توغان کی صورت میں لکھا گیا ہے (بخط مغولی؛ قب ہوورث Howorth: کتاب مذکور در ذیل، ۳: ۷۱۸) [سامی بک نے اسے طغان تیمور خان لکھا ہے، قاموس الاعلام، ۳: ۳۰۱۲]۔

خاندان: (۱) تُغاتیمور بن سُری (سُری کُری ؟) ابن بابا بہادر، چھٹی پشت میں چنگیز خان کے ایک بھائی کی اولاد میں سے تھا (جوجی قسر، شجرۃ، ص ۳۱۰، مائلز Miles نے اسے غلط سمجھا ہے)۔ ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵ء میں بابا بہادر اپنے 'تومان' (دس ہزار کنبوں) کے ساتھ خراسان میں آیا اور اولجائتو خان کی ملازمت اختیار کر لی۔ ۷۱۵ھ/ ۱۳۱۵ء میں اس نے خوارزم پر لشکر کشی کی۔ مسری قپچاق کے خان، اوزبک کی شکایت پر اولجائتو نے بابا اور اس کے بیٹے سُری (شجرۃ، ص ۳۲۱ و ۳۳۰؛ d'Ohsson: *Hist. des Mongols*، ۳: ۵۷۲ تا ۵۷۵) کو قتل کرا دیا۔ بابا کا قبیلہ مازندران میں مقیم رہا (اس زمانے میں مازندران میں جرجان اور طبرستان کا مشرقی حصہ شامل تھا، نزھۃ القلوب: ۱۵۹)۔

ابو سعید ایلخانی کی وفات (۷۳۶ھ) کے بعد ایران میں فوضویت پھیل گئی۔ حسن بزرگ جلائری نے محمد کو، جو مدعی حکومت تھا، تخت پر بٹھا دیا۔ حسن بزرگ کے امیروں کا آپس میں جھگڑا ہو گیا اور ان میں سے کئی ایک، مثلاً اَکرِنج [grändj] اویغوری (Miles نے اپنے کتاب مذکور، ص ۳۱۵ و ۳۲۰ میں مصحفاً اکرنغ لکھا ہے) خراسانی امیروں (شیخ علی بن علی قوشچی، علی جعفر، ارغون شاہ) کی امداد سے تغاتیمور کے پاس پہنچے، اور ۷۳۷ھ / ۱۳۳۷ء میں اسے خان بنا کر اس کی بادشاھت کا اعلان کر دیا۔ تُغاتیمور اپنے اُمراء کو ساتھ لے کر آذربایجان کی طرف بڑھا۔ یہاں اس سے موسٰی بھی پھر سے آ ملا۔ موسٰی تاج و تخت کا دوسرا دعویدار تھا اور اس کی حمایت اویرات قبیلے کے لوگ (Oyrats) کر رہے تھے۔ تُغاتیمور اور موسٰی دونوں نے یہ تجویز کی کہ ایران کو آپس میں بانٹ لیں، لیکن حسن بزرگ نے گرم رود کے مقام پر ۶ ذوالحجۃ ۷۳۷ھ کو انھیں شکست دے دی (گرم رود میانہ کے مغرب میں ہے، شجرۃ الاتراک، ص ۳۱۶؛ d'Ohsson، ۳: ۷۲۶)۔ تُغاتیمور بسطام کی طرف ہٹ گیا، جہاں وہ مازندران (اس معنی میں جو اوپر مذکور ہوا) اور خراسان کے علاقوں پر

حکمرانی کرتا رہا ۔ اسی زمانے میں خراسان کے وزیر خوجہ علاءالدین محمد کے ملازمین و متوسلین کی زیادہ‌ستانیوں کی وجہ سے بغاوت برپا ہو گئی اور سربداروں [رک بآں] کو اقتدار حاصل ہو گیا ۔ انھوں نے قوت پکڑی تو تغاتیمور کے نفوذ میں خاصی کمی واقع ہو گئی ۔ تغاتیمور کے تعلقات ہرات کے کرت خاندان سے دوستانہ تھے، کیونکہ اس کی بیٹی سلطان خاتون معزالدین کرت کو بیاہی گئی تھی (ظفرنامہ، ۱ : ۳۰۲) ۔

۷۳۹ھ/۱۳۳۸ء میں حسن بزرگ نے خود تغاتیمور کو عراق آنے کی دعوت دی؛ چنانچہ وہ ارغون شاہ بن نوروز کے ساتھ وہاں گیا، یہ ارغون شاہ مشہور و معروف ارغون آقا کا پوتا تھا (قب جوینی، ۲ : ۱۰۵) [یہ خاندان نیشاپور، طوس اور کلات [در خابران طوس، جوینی، ۲ : ۱۰۹] پر حکمران تھا اور مغولی زبان میں جاؤن (جون) قربان اور ایران میں جانی قربانی کے نام سے مشہور ہے]۔ حسن بزرگ تغاتیمور سے ساوہ کے مقام پر ملنے گیا، لیکن ایک طرف تو خوجہ علاءالدین محمد نے، جس کے ہاتھ میں مالیات کا انتظام تھا، لوگوں کو ٹھنڈا کیا، دوسری جانب خان نے خود حسن کوچک جوبانی سے گفت و شنید شروع کر دی۔ حسن کوچک نے موقع کو غنیمت پا کر خان اور حسن بزرگ کے درمیان غلط فہمی پیدا کر دی ۔ اس سازباز سے تنگ آ کر وہ سیدھا سادھا مغول حکمران اسی رات مراغہ (؟) سے کوچ کر کے خراسان واپس چلا گیا (شجرة، ص ۲۲۷؛ d'Ohsson، ۴ : ۷۳۲) ۔

۷۴۱ھ/۱۳۴۱ء میں تغاتیمور نے عراق پر تیسری بار حملہ کیا۔ اولجائتو خان کی بیٹی شہزادی ساتی Sati اور شہزادی کا بیٹا شیرغان، جو امیر جوبان سے تھا، اس کی حمایت پر تھے، لیکن تغاتیمور کے لشکر کو، جس کی کمان اس کے بھائی علی گاؤن کے ہاتھ میں تھی، حسن کوچک کی فوجوں نے ابہر کے مقام پر شکست دی ۔

خراسان بہت جلد سربداروں کے تصرف میں آ گیا اور انھوں نے ارغون شاہ والی نیشاپور و طوس کو وہاں سے نکال دیا ۔ وجیہ‌الدین مسعود سربدار نے خان [تغاتیمور] کی افواج کو دریاے اترک پر شکست دی، علی گاؤن کو قتل کیا اور کچھ عرصے تک جرجان پر بھی قابض رہا ۔ تغاتیمور کو اب بقول دولت شاہ (ص ۲۳۶ تا ۲۳۷) "نام و رسم سلطنت" ہی پر اکتفا کرنا پڑی، گو سربدار سال میں ایک مرتبہ "ملازمت و تجدید عہد" وفاداری کے لیے [بیہق سے] تغاتیمور کے دربار میں [استرآباد کے مقام پر] حاضر ہوتے رہے ۔ ایک دفعہ اسی قسم کی حاضری کے موقع پر سربدار یحیی کرابی [منسوب بہ قریۂ کراب از بیہق] نے تغاتیمور کو سلطان دوین کے مقام پر (کرگان اور قرہ صو کے درمیان) بر سر دربار قتل کر ڈالا ۔ [ایک عزیز نے ایک قطعے میں اس واقعے کی تاریخ (روز شنبہ) ۱۶ ذوالقعدة ۷۵۳ھ/ دسمبر ۱۳۵۳ء بتائی ہے] ۔ بقول دولت شاہ تغاتیمور [کمینے اور بداصل لوگوں کا مربی اور بزرگ زادوں کا مخالف تھا ۔ اس لیے اکابر اس سے بیزار ہو کر سربداروں سے مل گئے] ۔ وہ موسم (بہار) رادکان [کے میدان اور مرغزاروں میں] اور موسم سرما [رود جرجان اور استرآباد کے موضع سلطان دوین] میں گزارا کرتا تھا ۔ اس نے مشہد میں خوبصورت عمارتیں بنوائیں ۔ تغاتیمور کے عہد کے سکّے نہ صرف آمل، مشہد، قزوین وغیرہ میں مضروب ہوئے بلکہ بصرے (۷۴۱ھ) اور بغداد میں بھی (۷۴۰ھ کے بعد) مضروب ہوتے رہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے کم از کم رسمی طور پر

وسیع اقتدار حاصل تھا (ملاحظہ ہو لین پول *Catalogue of Oriental Coins in Br. Mus.*: S. Lane-Poole، جلد ٦ (۱۸۸۱ء): ۹۸ تا ۱۰۱)۔ بقول مجمع الفصحاء ابن یمین شاعر [مشہور] تغاتیمور کے مدح سراؤں میں سے تھا (براؤن : *Pers. Liter. under Tartar Dominion*، ص ۲۱٦)۔ بعض مستند اقوال کے مطابق خود خان بھی شعر گوئی کا ملکہ رکھتا تھا (v. Hammer : کتاب مذکور، ص ۲۴۱)، چنانچہ سکوں پر اس کا لقب "السلطان العالم" منقوش ہے [جو اس کی علمی فضیلت پر دلالت کرتا ہے].

کچھ مدت گزرنے کے بعد، جس کے دوران میں سربداروں نے استرآباد میں اپنا والی مقرر کر دیا تھا، جرجان کی عنانِ حکومت تغاتیمور کے برائے سپہ سالار (؟) امیر ولی بن شیخ علی ہندو (یا بسود) کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی۔ امیر نسا کی مدد سے (جو جاؤن قربان کے خاندان سے تھا) اس نے سربداروں کو شکست فاش دی اور ایک ریاست قائم کر لی؛ جس میں استرآباد [کے علاوہ]، بسطام، دامغان، سمنان اور فیروز کوہ [تا رے و رستمدار] (مطلع سعدین، بذیل وقائع ۷٦۱ھ، منقول در Dorn : *Auszüge*، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷ [و نسخۂ خطی، کتابخانۂ محمد شفیع]) شامل تھے۔ ۷۷۲ھ/۱۳۷۰ء میں اس نے علاقۂ رے فتح کرنے کی کوشش کی، لیکن اویس جلائر نے اسے شکست دے دی۔ اس سے اگلے سال اویس نے امیر ولی کو برطرف کرنے کی اس مہم کو دوبارہ شروع کیا، اس لیے کہ وہ اسے برطرف کرنے کا سخت آرزومند تھا، لیکن وہ اوجان سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ۷۷۴ھ میں امیر ولی نے مظفری خاندان کے حکمران شاہ شجاع کی انگیخت سے رے اور ساوہ پر قبضہ کر لیا، مگر اویس کی وفات (۷۷٦ھ/۱۳۷۴ء) کی وجہ سے مزید فوجی تیاریاں بند ہو گئیں (مارکوف Markov : *Katalog Djelayir Monet*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء، ص xiv)۔ جب ۷۸۴ھ/۱۳۸۱ء میں تیمور نے اسفراین کو، جس پر امیر ولی کی حکومت تھی، فتح کر کے زمین کے برابر کر دیا (ظفر نامہ، ۱ : ۳۲۵) تو امیر ولی نے فاتح کے ایلچی کی بڑی تعظیم و تکریم کی، لیکن جونہیں تیمور سمرقند کو واپس ہوا، امیر ولی نے علی بیگ بن ارغون شاہ کے ساتھ گٹھ جوڑ کر کے، جس نے کلات اور طوس فتح کر لیا تھا (ظفر نامہ، ۱ : ۳۲۴)، علی مؤید سربدار کے خلاف پیش قدمی کی۔ تیمور نے اسی سال (۱۳۸۱،۱۳۸۲ء) کے موسم سرما میں خراسان واپس آ کر کلات کا محاصرہ کر لیا اور یہاں سے جرجان کی طرف بڑھا چلا گیا، پھر روغی [کذا، روغد ؟ رک بہ نزہۃ القلوب، ص ۱٦۰] کے راستے سے کبود جامہ اور شاسمان گیا (کبود جامہ، جسے آج کل حاجی نر کہتے ہیں، رودِ گرگان کے بائیں کنارے کی معاون ندی پر ناردین اور گنبد کابوس کے درمیان واقع ہے)۔ امیر ولی نے فی الفور تیمور کی خوشنودی کے حصول کی غرض سے تحایف بھیجے اور وہ سلقان (وادی آترک میں [ظفر نامہ : شملقان و چرمغان]) کے راستے واپس مرغزار رادکان میں جا ٹھہرا (وہی کتاب، ص ۳۴۹ و ۳۵۱)۔ اس دوران میں علی بیگ [جون غربانی] بھی مطیع و منقاد ہو گیا اور اسے اس کے متعلقین سمیت ماوراء النہر میں جلا وطن کر دیا گیا۔ علی بیگ کو ۷۸۴ھ میں (وہی کتاب، ص ۳۵۵) اندجان میں [جہاں وہ قید تھا] قتل کر دیا گیا۔

۷۸۵ھ/۱۳۸۳ء میں تیمور نے امیر ولی کے علاقوں میں اپنے لشکر بھیجے اور سیستان فتح کرنے کے بعد امیر ولی کے مقابلے میں بذاتِ خود فوج کشی کی، چنانچہ کاورس (ظفر نامہ : گاوکرش) کی لڑائی کے بعد قلعۂ دروں کو ([رابینو : دروں کلا]،

جو اشک آباد اور قزل آروت [رابینو: *Mazandran*، ص ۱۱۸، سطر آخر و ۹۲] کے عین وسط میں ہے) فتح کر لیا (وہی کتاب، ۱ : ۳۸۲)۔ تیمور نے دہستان اور جیلاوون (= مشہدِ مصریان بر لب دریاے آترک، جات [رابینو: (کتاب مذکور) ص ۱۰۱] سے نیچے) میں اپنی پیش قدمی جاری رکھی اور دریاے گرگان عبور کر لیا۔ امیر ولی نے بڑی بہادری سے اس کی پیش قدمی کو قدم قدم پر روکا، لیکن اس کا شب خون (شوال ۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء) ناکام رہا، اور تیمور نے استرآباد پر قبضہ کر لیا۔ امیر ولی نے اپنے اہل و عیال کو گردِ کوہ (نزد دامغان) میں چھوڑا اور خود مغرب [رے] کی طرف فرار ہو گیا (وہی کتاب، ۱ : ۳۸۲ تا ۳۸۶)۔ اس نے توقتمش کے خلاف تبریز [آزربائجان] کی مدافعت میں حصہ لیا اور آخرکار اپنے میزبان محمود خلخالی کی غداری کی وجہ سے ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں مارا گیا (وہی کتاب، ص ۳۹۲، ۳۹۸)۔

(۳) لقمان پادشاہ بن تغاتیمور کو امیر ولی نے جرجان سے نکال دیا اور اس کا ملک غصب کر لیا تھا، مگر تیمور نے ۷۸۶ھ میں اسے اس کی موروثی جاگیر پر از سر نو بحال کر دیا [اور ساری اور آمل کے حکام اور والیوں کو، جو سید تھے، ہدایت کی کہ لقمان پادشاہ کی متابعت کریں اور (اس کی) صواب دید سے تجاوز نہ کریں] (وہی کتاب، ص ۳۸۷، ۳۹۱)۔

۷۹۴ھ/۱۳۹۱ء کی مہم کے زمانے میں استرآباد کی ولایت (۴) پیر [یا پیرک] پاشا بن لقمان پاشا (= پادشاہ: ظفر نامہ، ۱ : ۵۷۰) کے زیر فرمان تھی، جسے تیمور نے اس کے والد کی وفات کے بعد وہاں تخت نشین کیا تھا۔ پیر پاشا نے بڑے وسیع پیمانے پر تیمور کی خاطر و مدارات کی اور ماہانہ سر (آمل سے ۴ فرسخ) کی فتح کے لیے اسے جہاز بھی مہیا کیے۔ اس کی وفا کیشانہ خدمات کا ذکر ۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء کے واقعات میں بھی آتا ہے، جب تیمور نے مازندران (وہی کتاب، ۲ : ۵۹۱) میں اسکندر چلاوی کے خلاف فوج کشی کی تھی۔ شاہ رخ کے عہد حکومت کے آغاز میں سلطان علی سبزواری نے سربداروں کی جمعیت اکٹھی کر کے خراسان میں علمِ بغاوت بلند کیا۔ پیر پادشاہ بھی اچانک جوین میں آ دھمکا اور سلطان علی کے ساتھ شامل ہو گیا، لیکن سید خواجہ نے، جسے شاہ رخ نے بھیجا تھا، دونوں حلیفوں کو شکست دی (مطلع سعدین، N.E.، ۱۸۴۳ء، ص ۲۶؛ [طبع لاہور، ۲/ ۱ : ۱۸])۔ سلطان علی نے اپنے حلیفوں سمیت میران شاہ کے ہاں پناہ لی، جو آذربایجان سے آیا تھا، لیکن اس نے انہیں سید خواجہ کے حوالے کر دیا۔ اس موقع پر پیر پادشاہ کے متعدد بیٹے سید خواجہ کے ہاتھوں میں گرفتار ہو گئے (وہی کتاب، ص ۴۵، ۸۰؛ [طبع لاہور، ۲/ ۱ : ۴۳، ۵۵])۔ ۸۰۸ھ میں شاہ رخ نے پیر پادشاہ کو جان بخشی کا وعدہ دیا اور اسے اپنے دربار میں طلب کیا۔ ادھر سید خواجہ کو تشکر و امتنان کی وجہ سے عنایاتِ بے حساب کا مورد بنایا، مگر سید خواجہ اس سے غلط فہمی میں مبتلا ہو گیا اور ہوسناکی کے منصوبے باندھنے لگا، چنانچہ اس نے فارس کے حکمران اسکندر سے ساز باز کی اور بالآخر علمِ بغاوت بلند کر دیا، مگر کلات سے بھاگ کر اسے پیر پادشاہ کی پناہ میں آنا پڑا۔ اس سے مشتعل ہو کر شاہ رخ نے مازندران پر لشکر کشی کر دی (۸۰۹ھ/۱۴۰۶ء)۔ پیر پادشاہ کے ساتھ بہت سی فوج تھی، لیکن اس نے شکست کھائی اور وہ خوارزم کی طرف بھاگ گیا اور سید خواجہ شیراز چلا گیا۔ شاہ رخ نے شہزادہ عمر بہادر کو

مازندران کا والی مقرر کیا، لیکن وہ بھی جلد باغی ہو گیا اور اس کی جگہ اولوغ بیگ مقرر ہوا ۔ ۸۱۰ھ میں اس نے اپنے باپ شاہرخ کو اطلاع دی کہ پیر پادشاہ از سر نو تیاریاں کر رہا ہے، اس پر شاہرخ دوسری بار مازندران کی طرف روانہ ہوا اور جب پیر پادشاہ کو اس کی پیش قدمی کی خبر ملی تو رستمدار کو بھاگ گیا اور بادوسپان خاندان کے امیر کیومرث بن بیستون [زامباور، ص ۱۹۱] کی پناہ لینے پر مجبور ہو گیا اور شاہرخ نے جنگ و جدال کے بغیر استرآباد اور شاسمان پر دوبارہ اپنا تسلط جما لیا ۔

۸۱۲ھ میں پیرپادشاہ کا بیٹا (ہ) سلطان علی شاہرخ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے سیستان کی مہم میں حصہ لیا، لیکن اپنے باپ کی وفات کی خبر پاکر وہ رستمدار کی طرف فرار ہو گیا اور وہاں امیر کیومرث کی مدد حاصل کی اور اپنے باپ کی فوجوں کو بھی جمع کیا ۔ جب شاہرخ ماوراء النہر کی طرف روانہ ہو گیا تو سلطان علی نے استرآباد پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن وہاں کے والی نے اسے شکست دے کر قتل کر ڈالا اور اس کا سر ہرات بھیج دیا [مطلع سعدین، در Dorn : Auszüge ، ص ۱۹۵ ؛ [طبع لاہور، ۱/۲ ؛ ۵۷ تا ۸۰، ۱۰۳، ۱۵۲]).

مآخذ: (۱) قب مادہ سربداریہ؛ (۲) دولت شاہ: تذکرة الشعراء، طبع براؤن، ص ۲۳۶ تا ۲۳۷، ۲۸۰، ۲۸۲ تا ۲۸۳؛ بمبئی ۱۸۸۷ء، ص ۱۰۳، ۱۲۳؛ (۳) شجرة الاتراک، ترجمۂ Miles، لنڈن ۱۸۳۸ء، ص ۳۱۰، ۳۲۰ تا ۳۲۴ [تاریخ اربعة الوس منسوب بہ اولوغ بیگ کی تلخیص؛ تلخیص کنندہ کا نام معلوم نہیں، قب بارتولڈ : Turkestan ، طبع وقفیۂ گب، ص ۵۷؛ یہ ابوالغازی کی کتاب شجرۂ ترک سے بالکل مختلف ہے]؛ (۴) میر خواند : روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۵ء، ۴ : ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۵۱؛ (۵) خوندمیر : حبیب السیر، [بمبئی ۱۲۷۳ھ]، ۱/۳ : ۱۲۸، ۱۲۹، [۱۳۰، ۱۳۱]؛ (۶) Dorn : Die Geschichte der Serbedare nach Chondemir، ۱۸۴۹ء، ص ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۵؛ (۷) Dorn : Auszüge aus Muham. Schriftstellern، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۸ء، قب اشاریہ تحت تغا تیمور خان، امیر ولی، لقمان اور پیر پادشاہ؛ (۸) منجم باشی، ۳ : ۱۲۰؛ (۹) d'Ohsson : Histoire des Mongols، ۴ : ۷۲۹ ببعد؛ (۱۰) ہامر : Geschichte d. Ilchane، ۲ : ۳۱۷ تا ۳۳۲؛ (۱۱) Howorth : Hist. of the Mongols، ۳ : ۹۳۸، ۷۱۷ تا ۷۲۶؛ (۱۲) Lane - Poole : Mohammadan Dynasties، نیز بارتولڈ کے زیادات، جو روسی ترجمے میں ہیں، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، ص ۲۴۹؛ (۱۳) Rabino : Mazandaran، ۱۹۲۸ء، طبع وقفیۂ گب، اشاریہ ۔

(V. MINORSKY منورسکی)

تُغُزغُز : ترکی نسل کی ایک قوم ہے ۔ یہ نام مختلف صورتوں میں لکھا اور بولا جاتا تھا ۔ تغزغز کی آبادیوں کے متعلق جو معلومات عربی کتابوں میں درج ہیں وہ ان بیانات کے مطابق ہیں جو چینی مصنفین اور متاخر مسلم مصنفین نے اویغوروں کی آبادیوں کے بارے میں دیے ہیں ؛ چینی مصادر کے بموجب اویغور نو قبیلوں میں منقسم تھے؛ اور بقول رشیدالدین (متن در Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshč. ، ۷ : ۱۶۱) اویغور دو بڑے گروہوں میں منقسم تھے : اون اویغور (دس اویغور) اور طوقوز اویغور (نو اویغور) ۔ انھیں حقائق کی بنا پر گرگوریف Grigoryew نے یہ نظریہ قائم کیا تھا اور اسے عام طور پر تسلیم بھی کر لیا گیا تھا (Vostočniy Turkestan, vi p.2، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۳ء، ص ۲۰۳) کہ تغزغز کی

جگہ تغزغز پڑھنا چاہیے، جو تغز اویغور کی مختصر صورت ہے ۔ اس نظریے کو پروفیسر ہوتسما M. Th. Houtsma نے اِنسائیکلوپیڈیا برٹینیکا *Encyclopaedia Britannica* میں مقالۃ ("Turks") میں درج کیا اور اس طریق سے وہ مغربی یورپ میں شائع ہوا؛ اس کے بعد دخویہ نے بھی (*de Muur van 'Gog en Magog*، ایمسٹرڈم ۱۸۸۰ء = *Mededeelingen 'K. Ak. Wet.*، سلسلہ ۳، ۵: ۳٦ تا ۱۲۲) اسی نظریے کو منتشر کیا ۔ المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ (*B. G. A.*) کی پہلی پانچ جلدوں میں دخویہ نے تغزغز [بالزاء] لکھا، چھٹی جلد (۱۸۸۹ء) میں سربسر تغزغر [بالراء] لکھا، مگر ساتویں جلد میں پھر تغزغز لکھنا شروع کر دیا ۔ اس جلد کے دیباچے میں اس نے نولدکہ Nöldeke کے خط کے چند اقتباسات بھی دیے ہیں، جن میں فاضل موصوف نے *Pahlavi Texts*، ۲: ۳۲۹ (*Sacred Books of the East*، ج ۱۸) سے چند جملے نقل کیے ہیں ۔ نولدکہ لکھتا ہے کہ ایران کے موبذ مانوش‌چہر نے ۸۸۱ء میں جو کتاب لکھی تھی (اب قب *G. I. Ph.*، ۲: ۱۰۳، جہاں اس کے نام کا املا 'مانوش سنشہر' درج ہے) اس میں بخطِ بازند بالکل صاف طور پر "تغزغز" لکھا ہے؛ پس اس میں مشمولہ جزء کلمے کی صورت غز ہے نہ کہ "اویغور"۔ چند سال بعد 'توقوز-اغز' کا نام "اورخون" کے نو دریافت کتبوں میں ملا ۔ لہٰذا اب وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس نام کا صحیح تلفظ تغزغز ہی ہے، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اس میں غز (اغز) کا نام شامل ہے؛ تاہم حال ہی میں اس رائے پر بھی متعدد علماء کا اتفاق ہو چکا ہے کہ 'تغزغز' سے عربوں کی مراد 'اویغور' کے سوا اور کسی سے نہ تھی ۔ مارکار J. Marquart (*Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لیپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۹۰) اس بات پر زور دیتا ہے کہ ابن خرداذبہ کے پہلے مبیضے کے بیان کے مطابق، جو ۲۳۲ھ/ ۸۴٦ - ۸۴۷ء کے حدود میں تیار ہوا تھا، اس علاقے میں تغزغز کے وجود کا ذکر ہے جہاں اویغور ۸٦٦ء سے پہلے نہیں آئے تھے، چونکہ مارکار کو اس بارے میں شبہ تھا کہ تغزغز اور اویغور ایک ہی ہیں اس لیے اس نے اس کی توضیح یوں کی کہ اس کتاب کا منقح نسخہ ۲۷۲[ھ] سے پہلے تیار نہیں ہوا تھا ۔ ان حوالوں کے علاوہ جو مادۂ غز کے تحت میں دیے گئے ہیں اور جن میں تغزغز کو معمول کے خلاف بہت دور مغرب کی طرف ظاہر کیا گیا ہے (قب نیز مقریزی: خطط، ۱: ۳۱۳، در بارۂ طولون، پدر احمد بن طولون [رک بان]، جو تغزغز قوم سے تھا)۔ نویں صدی میلادی کے نصف اول میں بھی تغزغز کا ذکر اس طرح آیا ہے کہ وہ ابھی مشرق ہی میں موجود ہیں ۔ محمد بن موسی الخوارزمی نے بطلیموس (Ptolemy) کے ذکر کردہ دو سیتھیاؤں کو بلادِ اتراک اور بلادِ تغزغز سے تعبیر کیا ہے (*Bibl. arab. Historiker und Geographen*، ۳: ۱۰۵، شمارہ ۱٦۰۰، ۱٦۰۱) ۔ جاحظ (م ۸٦۹ء) کی جس عبارت کو مارکار (کتاب مذکور، ص ۹۱) نے نقل کیا ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ تغزغز کی نسبت یہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ مدت دراز سے خرلخ کے ہمسایے ہیں ۔ رینو Reinaud (*Relation des Voyages*، etc.، *Discours préliminaire*، پیرس ۱۸۴۵ء، ص cxxxvii ببعد) نے ثابت کیا ہے کہ عربی مصادر (مثلاً مسعودی: مروج، ۱: ۲۸۸، ۳٦۵) میں چین کے اندر تغزغزوں کے اقدامات کے بارے میں جو کچھ مذکور ہے وہ اویغوروں کے متعلق نہیں بلکہ ترکی یعنی اغزشا-تعو Sha-t'o قوم سے متعلق

ہے (اس قبیلے کے متعلق قب نیز E. Chavannes : *Documens sur les Turcs occidentaux*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۹۹ ببعد، ۲۷۲)۔ اگرچہ چینی مصادر میں اویغور کے نو قبیلوں کے حوالے موجود ہیں، مگر اس کے باوجود تقوز اویغور کی اصطلاح عہد مغول سے پہلے کے مصادر میں اب تک نہیں مل سکی؛ آٹھویں صدی میں اویغور خان نے، جس کے متعلق ایک کتبہ رامشٹاٹ نے (Ramstadt : *Zwei uigurische Inschriften aus der Nord-Mongolei*، ہلسنگفوز ۱۹۱۳ء، ص ۱۳) شائع کیا ہے، اپنی قوم کے آدمیوں کو اون-اویغور تقوز-اغز کہا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ تغزغز کا نام، جس کا صحیح اطلاق اویغوروں کے پیشروؤں، یعنی شا-تعو ترکوں، پر ہوتا تھا، عربوں نے اسے اویغوروں کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ عربوں کو بظاہر معلوم نہ تھا کہ اہل تبت نے شا-تعو کو مار بھگایا تھا اور پھر اویغوروں نے اہل تبت کو بھگا کر ان کی جگہ خود لے لی تھی۔ ابھی تک بختہ طور پر یہ طے نہیں ہو سکا کہ تغزغز کے حالات عربوں نے کن ماخذ سے لیے اور ان کے بیانات کس زمانے کے متعلق ہیں اور نہ اس سفر ہی کی صحیح تاریخ معلوم ہے جو بقول یاقوت (معجم، ۱ : ۸۳۰) تمیم بن بحر المطّوعی نے بلاد ''خاقان التغزغزی'' میں کیا تھا۔ بہترین ماخذ غیر معلوم مصنّف کی کتاب حدود العالم اور گردیزی کے بیانات ہیں، جنھیں مارکار نے جزوی طور پر استعمال کیا ہے (کتاب مذکور، اشاریہ بذیل "Toguzguz s. Uiguren")۔ ادریسی کا بیان (ترجمہ Jaubert، ۱ : ۳۰۱) اس سے بالکل مختلف ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ واحد عرب مصنّف، جو وسط ایشیا کے متعلق کتابوں کے حوالے سے نہیں بلکہ اپنے ذاتی مشاہدات کی بنا پر لکھتا ہے، وہ تغزغز کی بابت کچھ نہیں جانتا، اس کے برعکس اس کے بیان میں اویغور کا ذکر (بغیر عدد کے) آیا ہے، جس کا علم اس کے پیشرو عربوں کو مطلقاً نہ تھا۔ اس سے بعد کے مصنّفین بھی، جو کتابوں کے حوالے سے لکھتے ہیں، اویغور کی جگہ پھر تغزغز لکھتے ہیں؛ قب مغدی اور تغزغزی رسم الخط کے بارے میں تعلیقۃ فخرالدین مبارك شاہ المروالرودی (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی میلادی کا آغاز) (*'Adjab-Name, A Volume of Oriental Studies* etc.، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۵ ببعد، ص ۳۰۷ پر غلط حرکت دے کر : تغزغز لکھا ہے)۔ وسط ایشیا کے متعلق اور خاص کر اویغور کے بارے میں صحیح معلومات تو مسلمانوں کو کہیں عہد مغول میں دستیاب ہوئیں، جس کی وجہ سے تغزغز کا نام بحیثیت قوم کے مسلمان جغرافیہ نگاروں کی کتابوں سے غائب ہو گیا؛ نزھۃ القلوب مصنفۂ حمد اللہ قزوینی (طبع ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ء) میں یہ نام نہیں آتا۔

ماخذ: متن میں درج ہیں۔

(W. BARTHOLD)

تَغْلِب : عرب قدیم میں قبائل ربیعہ میں سے بنو وائل (یعنی بکر و تغلب) اہم ترین قبیلہ تھے۔ اس قبیلے کے بانی کا اصلی نام دِثار بتاتے ہیں۔ ایک روز اس کے باپ نے اس کی کامیابی کے بارے میں کہا: تَغْلِبُ ''تو غالب آئے گا''۔ یہ لفظ اس کا نام ہی بن گیا، لیکن ''سامی زبانوں کے قیاس پر'' (قب یشکُر، یذکُر، یعقوب، اسحاق [عبرانی میں [illegible] قب یضحک بمعنی ضاحک وغیرہ]۔ اس لفظ کو فعل مضارع صیغۂ واحد مخاطب مذکّر قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ یہ صیغۂ واحد غائب مؤنّث ہے۔ صیغۂ مؤنّث سے پتا چلتا ہے کہ اس قبیلے کا نام اس کے اساطیری مورثِ اعلیٰ والی کہانی سے قدیم تر ہے۔ علاوہ بریں

قدیم تر شعراء، تا الفرزدق، تغلب کو وائل کی بیٹی بتاتے ہیں نہ کہ بیٹا (Robertson Smith : Kinship [کیمبرج ۱۸۸۵ء]، ص ۱۳ ببعد، ص ۲۵۳ ببعد] [مع ماخذ]؛ Lammens : Omayyades، ص ۳۱۲؛ اس کے باوجود نولدکہ، در Z.D.M.G.، ۴۰ [۱۸۸۶ء] : ۱۶۹ کا خیال یہ ہے کہ "تغلب کی طرح کا نام، جو صاف طور پر فعلی صورت رکھتا ہے، اصل میں جمع کا صیغہ ہے، جس سے تمام قبیلے کو فتح مسلسل بتایا جا رہا ہے") ۔ بقول جوہری تغلب کو 'الغلباء' (نسبۃ : غلباوی؛ قلقشندی و سویدی، محل مذکور) بھی کہتے ہیں اور تغلب بن وائل (نیز تغلب وائل) سے ممیز کرنے کے لیے [چند دیگر قبائل کو جن میں] بنی قبیلۃ تغلب بن حلوان، جن کی اولاد میں سے دوسری شاخوں کے علاوہ قبیلۃ النمر [بن وبرۃ بن تغلب] (بطن : مشجعۃ، بلاذری : ص ۱۱۱) اور کلب بن وبرۃ بن تغلب، نیز تنوخ [رکبان] اور کنانۃ بن بکر بن عوف شامل ہیں، تغلب العلیا (وسٹنفلٹ : Register، ص ۴۴۳) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ تغلب سے اسم منسوب تغلبی (بفتحۃ لام) آتا ہے، لیکن اکثر تغلِبی (بکسرۃ لام) بھی کہتے ہیں (مثلاً دیکھیے لسان العرب، ۲ : ۱۳۵، سطر ۱۴؛ تاج العروس، ۱ : ۳۱۴، سطر ۳۳)؛ رائٹ Weight کی Grammar، طبع سوم، ۱ : ۱۵۹ میں ہے کہ تغلبی کو ترجیح ہے ۔ بطون تغلب [یعنی جماجم] سے اسم منسوب نہیں بنتے (عقد، ۲ : ۳۸ تا ۳۹، ۴۶، سطر ۲ [طبع ۱۹۲۱ء، ۲ : ۴۶، ۵۴، ص ۱۳]؛ Lammens : M'odwia، ص ۲۹۹) ۔ بقول مسعودی : مروج، ۵ : ۱۳۸ [حضرت] علیؓ کی ایک حرم تغلبیۃ تھیں، جن سے عمر اور رقیۃ پیدا ہوے (یعنی الصہباء [بنت ربیعۃ بن بجیر التغلبی]، جن کی کنیت امّ حبیب تھی، قب وسٹنفلٹ : وہی کتاب، ص ۵۳، [بحوالۂ معارف، ص ۱۰۷]؛ Lammens : وہی کتاب، ص ۱۱۸، دیکھیے ذیل میں)۔

تغلب کا شجرۂ نسب یہ ہے : تغلب بن (بنت) وائل بن قاسط بن ہنب بن افصی بن دعمی بن جدیلۃ بن اسد بن ربیعۃ بن نزار؛ ان کے بھائی بند قبیلے بکر [بن وائل] اور عنز [بن وائل] تھے (عقد، ۲ : ۵۳، سطر ۲۲؛ سمتھ Robertson Smith : کتاب مذکور، ص ۱۲ ببعد) ۔ تغلب کے بیٹے تین تھے : عمران، الأوس اور غنم ۔ غنم کا بیٹا عمرو [تھا جس کے دو بیٹے تھے :] معاویۃ اور حبیب، معاویۃ کے چار بیٹوں کو "الغناقون" (وسٹنفلٹ، ص ۱۲۹) کہتے تھے اور بکر بن حبیب (عقد، محل مذکور [طبع ۱۹۲۱ء، ص ۵۳، س ۲۹] میں مالک کا نام حذف ہے) کے چھے بیٹوں کو : الأراقم (دیوان اخطل، ص ۱۲۷، و نقائض، ص ۳۷۳ میں وجہ تسمیہ دی ہے، [عقد : محل مذکور پر بھی ہے "لانّ عیونہم کعیون الأراقم"]؛ لائل Lyall : کتاب مذکور در ذیل، ص ۱۵؛ الاراقم کا اطلاق بارہا سارے تغلب پر ہوتا ہے؛ ان کے نام پر دو ایام "یوم الأراقم" کہلاتے ہیں : [پہلا جس میں تغلب نے قیس پر سنجار میں فتح پائی اور دوسرا یوم اراب، دیکھیے] نقائض : ۴۰۰، ۱۰۶۷) ۔ تغلب کی دو بڑی شاخیں (جنھیں نقائض، ص ۲۹۹ و ۳۷۳ میں الروقان لکھا ہے) (یہ ہیں :) بنو جشم بن بکر (یہ "بیوتات العرب" میں شامل ہیں : عقد، ۲ : ۳۷، سطر ۱۱ [طبع ۱۹۲۲ء، ص ۴۴، س ۱۱]؛ Lammens : Mo'āwia، ص ۴۰۰) اور مالک بن بکر بن حبیب ۔ آبایۃ بن مالک کی اولاد میں بطن مستقیم حمدان

ابن حَمْدون تھا، جو [ملوک] (بنو) حَمْدان [رک بآن] کا مورثِ اعلیٰ تھا۔ بنو حمدان کے خاندان میں سے دو کا نام تغلب تھا: ابو وائلِ تغلب بن داوود بن حمدان اور ابو تغلب فضل اللہ بن ناصرالدولۃ المعروف الغَضَنْفَر (رک بآن؛ وسٹنفلٹ، ص ۴۵۹ یا ۴۳۵)۔

منازلِ تغلب: افتراقِ قبائل کے بعد دوسرے بنو ربیعۃ کے ساتھ تغلب بھی کوهستانِ نجد، حجاز، اور تہامۃ کی سرحدوں پر قابض ہو گئے۔ وہ آہستہ آہستہ اور تدریجی طریقے سے الجزیرہ میں منتقل ہوتے رہے، جس میں کئی صدیوں کا زمانہ گذر گیا اور یہ سلسلہ اسلامی زمانے میں اس علاقے پر آ کر ختم ہوا جسے بعد میں دیارِ ربیعۃ کہنے لگے۔ حربِ بسوس اس زمانے میں ہوئی تھی جب بکر اور تغلب نجد ہی میں آباد تھے (پانچویں صدی میلادی کی ابتداء)، کیونکہ ان کی مہاجرت کے زمانے کا آغاز حدود سنہ ۴۸۰ء میں ذو نُواس کے عہد سے سمجھا جاتا ہے۔ اس جنگ میں جو مقامات مشہور ہوے وہ اس رقبے میں واقع ہیں جس کے جنوب میں بحرین اور سلسلۂ کوہِ عارض ہے اور شمال میں وہ عرض بلد جس پر بعد کے زمانے میں بصرہ آباد ہوا (Blau، در Z.D.M.G.، ۲۳ [۱۸۶۹ء]: ص ۵۷۹ ببعد)۔ تَغْلب اور بکر کی حدِّ فاصل کے متعلق ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ تغلب زیادہ تر اس علاقے کے شمالی حصوں میں آباد تھے اور یہ علاقہ ملک ''شام کی سرحد'' کے زیادہ قریب تھا۔ وسٹنفلٹ (کتاب مذکور، ص ۴۳۴) (بکری کے حوالے سے) تغلب کی مفصلۂ ذیل بستیوں کا ذکر کرتا ہے (صرف شعراء کے اشعار ہی میں ان کا ذکر آتا ہے!) جو ''شام کی سرحد پر'' واقع تھیں: الأَحْفار، الأَزاغب، المُوَتَّع، عائز، عنازۃ، کاثرۃ، مَنیۃ، اور النِّہی؛ آخرالذکر کا، جس میں حربِ بَسوس کی ایک لڑائی ہوئی تھی، محلِّ وقوع مراصد، ۳ : ۲۰۰ میں بحرین اور یمامہ کے درمیان بتایا گیا ہے۔ اگلی (یعنی چھٹی) صدی میں تغلب ایک حد تک اُسی رقبے پر قابض رہے، لیکن وہ آہستہ آہستہ دریاے فرات کے زیرین حصے کے ساتھ ساتھ آباد ہو رہے تھے۔ زمانۂ جاهلیت میں کُبَاث، جو الانبار کے شمال میں ہے، تَغْلب کی ایک منڈی تھی (مراصد، ۲ : ۴۷۵)۔ پہلی صدی هجری میں ان کے علاقے کا مرکز وسطی الجزیرہ تھا، یعنی وہ علاقہ جس کے شمال میں قرقیسیا، سِنْجار، نَصیبین اور المَوصِل اور جس کے جنوب میں عانہ اور تکریت تھے۔ اس علاقے کو دریاے خابور، دجلہ اور فرات نے جزیرہ نما کی سی شکل دے دی تھی۔ تغلبیوں کی کچھ تعداد مَنْبج اور الرُّصافۃ (بعد میں قِنّسرین اور دمشق کے نواح تک) کے مقامات پر خیموں میں رہا کرتی تھی اور جنوب میں عین التّمر اور جبل البِہۃ (لاهۃ) تک اور پھر خَفّان اور العُذَیب کے درمیان بھی انھیں کی بستیاں تھیں اور ان کا ایک اور گروہ دجلہ پار کر کے آذربایجان میں جا بسا تھا (Lammens: Chantre، ص ۹۶ ببعد، ۱۲۱ ببعد؛ *Mo'āwia*، ص ۳۸۱، ۳۹۸ تا ۴۰۰؛ *Omayyades*، ص ۲۱۴، ۲۴۰، ۲۶۶ ببعد، Musil، بالخصوص *Euphrates*، ص ۳۲، ۱۷۰، ۲۸۵، ۳۵۹؛ *Palmyrena*، ۱۷۵، ۲۴۸، ۲۸۱ ببعد) — Musil کی تصانیف (دیکھیے ماخذ) کا مطالعہ دیارِ تَغْلب کے اوضاعِ طبیعی کو تاریخی لحاظ سے سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے۔

تاریخِ تغلب: تغلب کا ذکر پہلے پہل شاپور ثانی کے زمانے میں آتا ہے، جس نے دیارِ بکر و تَغْلب پر حملہ کیا۔ یہ علاقے ''سلطنتِ ایران اور ملک شام میں رومیوں کی ثغور

(limes)" کے درمیان واقع تھے۔ شاپور نے ان میں سے بعض کو بحرین، کرمان، تَوّج اور الأھواز میں آباد کیا۔ غالباً اس لیے کہ اس طریق سے انھیں زیادہ ضبط میں رکھا جا سکے (نولڈکہ: Sasaniden، ص ۵۶ ببعد، ۶۷)۔ نجد کے خلاف اپنی مہم میں اَبْرھَہ (؟) حِمْیری نے زُھَیر بن جناب الکلبی کو بکر اور تغلب پر امیر مقرر کر دیا (اغانی، ۲۱ : ۹۵؛ ابن الأثیر، ۱ : ۳۶۷ ببعد)۔ دونوں قبیلوں نے دوسرے مَعَدّی قبیلوں کے ساتھ مل کر یمنیوں کا جوا گردن سے اتارنے کی کوشش کی اور اس کے نتیجے میں السُّلّان اور خَزاز (یا خَزازی) کی لڑائیاں ھوئیں (خَزاز کے محلّ وقوع کے متعلق قب نولڈکہ: Fünf Mo'allaqāt، i : ۴۴، ۸۴)۔ ان لڑائیوں میں ربیعۃ بن الحارث یا اس کا بیٹا کُلَیب [رَکّ بآن] ان کا قائد تھا (عِقد، ۳ : ۶۶، سطر ۳۱ [طبع ۱۳۲۱ھ، ۳ : ۳۳، ۳۴]؛ Reiske: کتاب مذکور، ۱۸۲)۔ کُلَیب کے قتل کا انتقام لینے کی غرض سے مُھَلْھِل نے مشہور حرب بَسوس [رَکّ بآن] بکر کے خلاف شروع کی (لڑائیوں کے ناموں کی تعداد، ترتیب اور قراءت میں اختلاف ھے، قب بکری، ص ۸۴۲ تا ۸۴۳؛ Reiske: ص ۱۶۴، ۱۸۱ تا ۱۹۸؛ اغانی، ۴ : ۱۴۳؛ ابن الأثیر، ۱ : ۳۸۴ تا ۳۹۷ ب، Blau: موضع مذکور؛ ان کے محلّ وقوع کے متعلق دیکھیے، Wetzstein، در Ztschr. f. allg. Erdk., NS, xviii [1865]، ص ۲۶۲ ببعد، ۴۱۵؛ Musil: Palmyrena، ص ۲۶۲ ببعد) بیان کیا جاتا ھے کہ قِضَّۃ یا قُضَّۃ کی جنگ میں (جسے یوم التحلاق، یوم التحالق یا یوم الثنیّۃ بھی کہتے ھیں) شکست کھانے کے بعد قبائل تَغْلِب بکھر گئے (بکری، ص ۵۶؛ عِقد، ۳ : ۶۹، سطر ۱۵؛ دیگر "ایّام" یہ ھیں: دیکھیے وھی کتاب، ص ۶۸، سطر ۲۷؛ جنگ با یربوع: یوم زَرود [الثانی]: وھی کتاب، ص ۵۹، سطر ۲۷، قب یاقوت، ۲ : ۹۲۸؛ جنگ با رِیاح بن یربوع: یوم اِراب: قُطامی: دیوان، ص ۱۶ [قصیدہ ۷، شعر ۴، و تعلیقہ بر آن]؛ نقائض، ص ۴۷۳ ببعد—معمولاً تَغْلِب کی بہت تھوڑی جنگوں کا حال ضبط تحریر میں آیا ھے۔ Lammens: Mo'āwia، ۳۹۹ کے حاشیے، شمارہ ۶ میں اس کا سبب [؟] بیان کیا گیا ھے۔ کِندہ کے دور میں تَغْلِب کی بعد کی تاریخ اور اوپر جو کچھ بیان ھوا ھے اس کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادۂ بکر۔ مُنْذِر ثالث کی انگیخت پر، جس کا مقصد غالبًا یہ تھا کہ وہ ان دونوں قبیلوں سے اپنے غزوات میں کام لے سکے، ذوالمجاز (قب مادۂ سُوق) میں صلح کر لی گئی (رھائن (hostages) کے متعلق دیکھیے Rothstein: کتاب مذکور، ص ۱۳۷)۔ یہ صُلح حقیقۃً بڑی دیرپا ثابت ھوئی، کیونکہ اس کے بعد قبائل کے درمیان کسی خون ریز جنگ کا ھونا مسموع نہیں ھوا (قب نولڈکہ: Fünf Mo'all.، ۱ : ۵۳ ببعد، ۷۳)۔ قبیلۂ بکر تو لخمیوں کا وفادار تھا لیکن تغلب نے عمرو بن ھند کی متابعت سے انکار کر دیا، جو بنو غسّان سے اپنے باپ مُنذِر ثالث کی موت کا انتقام لینا چاھتا تھا۔ کہتے ھیں کہ اس نے ان کی اس نافرمانی کی سزا الغَلّاق التمیمی کے ھاتھوں دلوائی (صواب الغَلّاق ھی ھے نہ العَلّاق، نولڈکہ: Fünf Mo'all.، ص ۷۶)۔ تغلب اور بکر کا ایک اور جھگڑا بھی اسی لخمی کے سامنے اصحاب معلّقات میں سے دو شاعروں عمرو اور حارث نے اپنے اپنے قبیلے کے نمایندے کی حیثیت سے پیش کیا (وھی کتاب، ص ۵۱ ببعد، شاید یہ وھی شخص تھا جس نے پہلے جنگ بَسُوس کا خاتمہ کرایا تھا (؟:

اغانی، ۹ : ۱۷۸ تا ۱۸۰)۔ عمرو بن کلثوم کے تفاخر و غرور سے ابن ہند ناراض ہو گیا اور جب کسی اور موقع پر اس نے عمرو بن کلثوم کی ہتک کی تو اس نے وہیں ابن ہند کو موت کے گھاٹ اتار دیا (Rothstein، ص ۱۰۰ ببعد، ۱۳۵)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس پر تغلب نہ صرف خود متاثر ہو گئے بلکہ ان کی [بنو بکر کی] کھلم کھلا مخالفت اور دشمنی پر بھی اتر آئے۔ تاہم یہ بات غیر یقینی ہے کہ آیا عمرو بن کلثوم کے بھائی مرّۃ بن کلثوم نے منذر بن نعمان ابی قابوس لخمی کو قتل کیا (وہی کتاب، ص ۱۱۲)۔ ذوقار کی جنگ میں (راۃ بمادۃ ذوقار : مقاملت مذکورہ کے لیے دیکھیے وہی کتاب، ص ۱۲۱) تغلب نے اپنے سردار نعمان بن زرعۃ (اس کے متعلق دیکھیے قطامی : دیوان، ص ۳۳ [قصیدۃ ۱۷، شعر ۳ و تعلیقہ بر آن]) کی قیادت میں شرکت کی اور اس سردار نے خسرو کو اس باب میں مشورہ دیا کہ بنو بکر پر کامیابی کے ساتھ اچانک حملہ کرنے کا بہترین طریقہ کیا ہے (نولدکہ : Sasaniden، ۳۳۴؛ عقد، ۳ : ۸۰ ببعد)۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اخطل (دیوان، ص ۲۲۶) بعد کے زمانے میں مدعی ہے کہ بکر نے ایرانیوں پر فتح پائی اور یہ امر پورے بنو وائل کے لیے مایۂ افتخار تھا، کیونکہ بنو بکر بن وائل اور بنو تغلب بن وائل ایک دوسرے کے بھائی بند تھے۔

ظہور اسلام سے کچھ ہی پہلے نصرانیوں سے اختلاط بڑھ جانے کی وجہ سے تغلب میں مسیحیت نے بھی قدم جما لیے تھے (عمرو کے معلّقے میں مسیحیت کے متعلق کوئی اشارہ نہیں ہے، نولدکہ : Fünf Mo'all.، ق : ۹۱، ۴۶؛ اس کے برعکس دیکھیے شیخو : النصرانیۃ، ص ۱۲۵)۔ اس سے قبل وہ بنو بکر کی طرح ایک دیوتا اُوال یا اَوال کی پوجا کرتے تھے (اس نام کے اشتقاق کے متعلق دیکھیے سمتھ Robertson Smith : کتاب مذکور، ص ۱۹۴)۔ اگرچہ ان کے نئے مذہب (عیسائیت) نے ان پر کوئی گہرا اثر پیدا نہ کیا (دیکھیے سطور ذیل) لیکن اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان کے درمیان تبلیغ اسلام کی کوششوں کی انھوں نے ہر ممکن مقاومت کی۔ صرف ایک چھوٹے سے فریق نے، یعنی ان بنی تغلب نے جو طیّ کے نواح میں رہتے تھے (شپرنگر Sprenger: *Mohammad*، ۳ : ۳۲۳ ببعد)، شاید اپنی [بھلائی] کے خیال سے، شروع ہی میں دین اسلام قبول کر لیا ہو۔ چنانچہ ہمیں بتایا گیا ہے کہ ۹ھ میں تغلب کا ایک وفد مدینے آیا، اس میں بعض مسلمان تھے اور بعض عیسائی جو سنہری صلیبیں پہنے ہوئے تھے، اور عیسائیوں نے [حضور[ؐ]] سے ایک معاہدہ کیا کہ وہ اپنے مذہب پر قائم رہیں گے لیکن اپنی اولاد کو عیسائی نہ بنائیں گے۔ غالباً یہ تغلب کی اپنی پیش کش ہوگی تاکہ وہ جزیے کی ادائگی سے بچ جائیں، ورنہ آنحضرت[ؐ] نے کبھی بھی عیسائیوں کو مجبور نہیں کیا کہ اپنا مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کر لیں (Wellhausen : *Skizzen*، ۴ : ۱۵۶)۔ بعد کے زمانے میں جو [حضرت] عمر[رض] کی نسبت بھی یہی کہا گیا کہ انھوں نے تغلب کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا تو وہ یقیناً بعد کی اختراع ہے (دیکھیے سطور ذیل)۔ اسی طرح وہ قصہ بھی مشکوک معلوم ہوتا ہے جو اغانی، ۱۶ : ۵۳ (شیخو : النصرانیۃ، ص ۴۰۵) میں مذکور ہے کہ آنحضرت[ؐ] نے زیدُ الخیل کو ہدایت کی کہ وہ تغلبی امیر الجرّار (شپرنگر، ۳ : ۳۹۱ میں الجزّار ہے) کو بزور شمشیر اسلام قبول کرنے پر مجبور کرے۔ کہتے ہیں کہ اس نے قبول اسلام سے انکار کر دیا اور اسے اس کی

پاداش میں قتل کر دیا گیا۔ ۱۱ھ میں جب رِدّہ کی لڑائیاں ہوئیں تو سَجاح متنبّیه [رک بآں]، جس نے بنو تغلب کے درمیان مسیحی ماحول ہی میں تربیت پائی تھی، تغلب اور تمیمیوں کی بڑی تعداد همراہ لے کر یمامه کی جانب روانه ہوئی اور انھیں کے درمیان رہتے ہوئے عراق میں اس کی زندگی کا خاتمه ہو گیا [ایک روایت کی رو سے اس کا خاتمه اسلام پر ہوا] (بلاذری : ص ۹۹ ببعد؛ Lammens : *Mo'āwia*، ص ۳۰۳)۔ ایک زمانه ایسا بھی تھا جس میں شیبان، تغلب اور النَّمِر کے باغی قبائل ایک شخص مَغروق (طبری، ۱ : ۱۹۷۳) کی زیرِ قیادت رہے۔ وہ تغلبی جو سَجاح کی معیت میں مہاجرت کر گئے تھے انھوں نے ۱۲ھ میں عین التَّمر کے مقام پر ایرانیوں کی حمایت کی، جہاں خالد بن ولید نے انھیں تہ تیغ کر دیا اور ان کا سردار عُقّه بن ابی عُقّه بھی [اسیر ہو کر] قتل ہوا۔ اس کا بدله لینے کی غرض سے تغلبیوں نے ایک اور مہم میں حصه لیا، جو ایرانیوں نے زَرمِهر اور رُوزبه کی قیادت میں بڑے پیمانے پر تیار کی تھی۔ تغلبیوں کا سردار الهُذَیل بن عِمران مقام المُصَیَّخ (یعنی مُصَیَّخ بنی البَرشاء) میں خیمه زن ہوا، جہاں وہ ایرانی بھی جنھوں نے الحُصَید پر شکست کھائی تھی مہبوذان کی قیادت میں اس سے آ ملے؛ خالد بن ولید ان پر فوج کے تین دستوں (divisions) سمیت ٹوٹ پڑے اور ان میں سے معدودے چند کے سوا کوئی بھی نه بچا۔ پھر الثَّنیّ میں آپ نے ربیعة بن بُجَیر التغلبی کی فوج تتربتر کر دی (ربیعة کی اسیر لڑکی کو [حضرت] علی نے خرید لیا، دیکھیے [طبری، ۱ : ۲۰۷۲]) اور الزُّمَیل (البِشر) کے ایک اور پڑاؤ پر بھی چھاپه مارا، لیکن هلال بن عُقّه بچ کر رُضاب کو نکل گیا۔ دریاے فرات پر وہ الفِراض کے مقام تک بڑھتا چلا گیا [الفراض پر شام، عراق و الجزیرہ کی سرحدیں ملتی تھیں، طبری، ۱ : ۲۰۷۳]؛ جہاں ایرانی، بوزنطی اور عرب قبائل تغلب، ایاد اور النَّمِر بھی اپنے مشترک دشمن کے خلاف اس سے آ ملے، لیکن انھیں شکست فاش ہوئی۔ کہتے ہیں که ایک لاکھ (؟) آدمی یہاں [معرکه و طلب میں] عرصهٔ تیغ فنا ہوئے (طبری، ۱ : ۲۰۶۲ تا ۲۰۷۵؛ وِلهاؤزن : کتاب مذکور، ۶ : ۵۴)۔ جب خالد بن الولید [حضرت] ابوبکر[رض] کے حکم سے ملک شام کی طرف یلغار کرتے ہوئے بڑھے تو المُصَیَّخ اور الحُصَید کے مقام پر آپ نے مرتد تغلبیوں کو موجود پایا، جو ربیعه بن بجیر کے تحت تھے، اور انھیں شکست دی (بلاذری، ص ۱۱۰)۔ منحوس "جنگ جسر" اور خفّان تک مسلمانوں کی پسپائی کے بعد کا ذکر ہے که النُّضَیر اور حُذَیفة کی قیادت میں ایک رساله تکریت تک بڑھ آیا اور راستے میں تغلب کو شکست دی (وہی کتاب، ص ۲۴۹)۔ گو ان واقعات کے تمام جزئیات کی سال وار ترتیب یقینی طور پر معین نہیں ہو سکی (قب وِلهاؤزن، ۶ : ۳۶ ببعد؛ ڈخویه : *Mémoires*، عدد ۲/۲، ص ۳۸ ببعد؛ خالد کی مہمات کی موضع نگاری topography کے متعلق دیکھیے Musil : *Euphrates*، ص ۳۰۰ تا ۳۱۳؛ وہی مصنف : *Arabia*، ص ۵۵۳ تا ۵۷۳)؛ تاہم ان روایات سے یه ضرور واضح ہوتا ہے که تغلب نے مسلمانوں پر حملے کرنے میں کوئی دقیقه فروگذاشت نہیں کیا۔ اندریں صورت یه بات کچھ زیاده قابل وثوق معلوم نہیں ہوتی که البُوَیب کی جنگ شروع ہونے سے پہلے بنوالنَّمِر اور تغلب کے سواروں نے المُثنّٰی کو مدد دینے کی پیش کش کی (طبری، ۱ : ۲۱۸۹ ببعد)، اس معاملے میں غالباً

میں C. H. Becker (در کایتانی Caetani: *Annali*، سال ۱۴، § ۳۲، حاشیہ ب) کے خیال سے متفق ہوتے ہوئے سیف بن عمر [رکّ بآن] کے بیان کو متمائلانہ (tendencious) تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی سال المثنّی کو تغلب کے خلاف الانبار سے ایک فوج بھیجنا پڑی، جو اس وقت الکَبَاث (دیکھیے سطور بالا) میں ڈیرے ڈالے پڑی تھی اور پھر ایک اَور فوج اس نے صِفّین میں بھی تغلب اور النّمِر کے خلاف بھیجی مگر وہ جان بچا کر فرار ہو گئے (طبری، ۱ : ۲۲۰۶ تا ۲۲۰۸؛ وِلہاؤزِن، ۶ : ۶۹؛ Musil: *Euphrates*، ص ۳۲۱۔ اس واقعے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بکر اور تغلب کے درمیان جو پرانی دشمنی تھی وہ کاملاً فراموش نہیں ہوئی تھی)۔ ۱۶ھ میں، جب تکْرِیت پر ایرانیوں، بوزنطیوں اور عرب قبائل اِیاد، تغلب اور النّمِر وغیرہ کی ایک متحدہ فوج مستحکم مورچوں پر قابض تھی، عبداللہ بن المُعْتَمّ پانچ ہزار کا لشکر لے کر تکریت کے سامنے آ نکلا؛ طویل جھڑپوں کے بعد اس نے عیسائی عربوں سے خفیہ سازباز شروع کر دی، جب بوزنطی متواتر لڑائی سے تھک کر میدان سے ہٹ گئے تو صرف اس وقت عیسائیوں نے اس کے قاصدوں کی بات مان کر اسلام قبول کر لیا۔ ان کی مدد سے عبداللہ ایک ایسی فوجی چال چلا جس سے اس نے دشمن کے استحکامات پر کامیابی سے قبضہ کر لیا اور الحِصْنَین بھی اس کے قبضے میں آ گیا (طبری، ۱ : ۲۴۷۴ تا ۲۴۷۷)۔ کہتے ہیں کہ اس سفارتی وفد کے ساتھ جو عبداللہ نے بھیجا تھا تغلب کا بھی ایک وفد مدینے میں آیا اور انھوں نے [حضرت] عمرؓ کے ساتھ علٰحدہ معاہدہ کر لیا۔ [حضرت] عمرؓ نے ان کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ یا تو اسلام قبول کر کے ہر طرح سے مسلمانوں کے ہم پلہ ہو جاؤ یا جزیہ ادا کرو۔ انھوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کیا تو [حضرت] عمرؓ نے ان پر جزیہ عائد کر دیا ”جس طرح مسلمانوں پر صدقہ عائد ہے“ اور شرط یہ قرار پائی کہ وہ ان [نومولود] بچوں کو عیسائی نہیں بنائیں گے (جن کے والدین مسلمان ہو چکے ہوں [حسب بیان طبری، ۱ : ۲۴۸۲]) (قب ابن الاثیر، ۲ : ۴۱۰)۔ عراق کی فتح کی تفصیل از روی سیف درج کرنے کے بعد (وِلہاؤزِن، ۶ : ۸۵ ببعد) طبری (۱ : ۲۵۱۰) نے مشہورِ عام قصہ (مثلاً دیکھیے تاج العروس، ۱ : ۴۱۴، سطر ۳۲؛ ابن قتیبۃ: معارف، ص ۲۸۳) تغلب کے ”اضعافُ الصدقۃ“ کا ذکر کیا ہے جو الولید بن عُقْبَۃ کے اقدامات کا نتیجہ تھا (قب وُسٹِن فِلڈ: ص ۴۶۱ ببعد)، کیونکہ تغلب کو جزیے کے لفظ سے ننگ و عار محسوس ہوتی تھی، ان روایات کے ساتھ ہی ساتھ اَور بھی کئی روایات ہیں جو جزئیات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں (مثلاً بپتسمے کی ممانعت کے متعلق؛ یہاں تک کہ Nau نے کتاب مذکور، ص ۱۱۰ ببعد میں [حضرت] عمر اولؓ کو عمر ثانی لکھ دیا ہے!)۔ ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں مختلف ادوار کی روایتیں مل جل گئی ہیں، جن سے در اصل اس امر کی تشریح کی کوشش سامنے آتی ہے کہ تغلب کو ایک خاص مقام کیوں حاصل ہوا اور دوسرے مسلمانوں سے ان کے تعلقات کیا تھے (بلاذری، ص ۱۸۱ تا ۱۸۲ کی یہ روایت قابل ذکر ہے کہ: ”کوئی شخص ان کا ذبیحہ نہ کھائے اور نہ ان کی عورتوں سے شادی کرے، وہ ہم میں سے نہیں ہیں اور نہ اہل کتاب میں سے ہیں“۔ مزید تفصیلات در کایتانی Caetani: *Annali*، سال ۲۰ھ، §§ ۳۷ تا ۴۹)۔

ابتداء میں تو تغلب محبان [حضرت] علیؓ میں سے تھے، لیکن جلد ھی وہ بنو امیہ کے طرفدار ھو گئے اور جنگ صِفّین میں وہ (امیر) معاویۃ کی جانب سے لڑے (جنھوں نے انھیں کوفے میں آباد کر دیا، طبری، ۱ : ۱۹۲۰ ؛ قب ۱ : ۲۳۸۲، ۲۳۸۸ تا ۲۳۹۵) ۔ حَرّۃ کی جنگ میں انھوں نے یزید کا ساتھ دیا اور مرج راھط میں مروان کا (Lammens : *Mo'āwia*، ص ۳۹، ۱۱۸، ۳۸۱، ۴۰۰، ۴۳۵ ؛ وھی مصنف *Yazid Ier*، ۲۲۹ = ۲۳۱ ؛ *Marwānides*، ۵۹ ببعد) ۔ جب تک مُضَریوں اور یمنیوں کے درمیان عصبیت (فرقہ بازی) کی لڑائیاں شروع نہ ھوئیں، جن میں تغلب نے حصہ لیا، ان کی شہرت کا چرچا دوبارہ شعر و سخن میں تازہ نہیں ھوا (دیکھیے ربیعۃ) ۔ پہلے پہل تو وہ قیس کے حلیف اور کلب کے مخالف تھے (*W.Z.K.M.*، ۱۵ [۱۹۰۱ء] : ۹) ۔ جب کلب اپنے مقام سے ھٹا دیے گئے تو قیس اور تغلب کے درمیان نزاع پیدا ھو گئی؛ چنانچہ کھلم کھلا جنگ (۶۹ تا ۷۳ھ / ۶۸۸ تا ۶۹۲ء) اس وقت شروع ھوئی جب عُمَیر بن الحُباب اپنے سُلَیمیوں سمیت دریاے خابور کے کنارے پر آ بسا اور ان تغلبیوں سے بر سر پیکار ھوا جو وھاں خیمہ زن تھے (دیکھیے قیس عیلان) ۔ معمولی جھڑپوں کے بعد ایک جنگ ماکِسین (ماکس) کے مقام پر ھوئی، جہاں تغلب اور النَّمِر کو زبردست شکست ھوئی، پھر پہلے تو کئی چھوٹی لڑائیاں ھوتی رھیں (البلاذری : انساب، ۵ : ۳۰۳ تا ۳۲۸ میں — اس بارے میں اس کے اور ابن الأثیر، ۴ : ۲۵۵ تا ۲۶۳ کے بیانات میں مطابقت ھے — "ایام" ذیل کا ذکر بھی آیا ھے : یوم الثَّرثار الاوّل و الثانی، الفُدَین، السُّکَیر، المَعارِك، الشَّرعَبیۃ [لیکن قب قطامی : دیوان، ص ۵ ؛ *W.Z.K.M.*، محلّ مذکور]، البَلیخ؛ قطامی، ص ۶ پر النَّصف کا نام بھی دیتا ھے) ۔ آخر میں ۷۰ھ / ۶۸۹ء میں الحَشّاك کی لڑائی ھوئی، جس میں عُمَیر مارا گیا (نقائض : ص ۳۲۳، ۳۹۴، ۴۰۰، میں اسی "یوم" کو "یوم الأَراقِم" اور اس کے ساتھ "یوم السِّنجار" بھی لکھا ھے [دیکھیے سطور بالا]) ۔ اس کی موت کا بدلہ لینے کے لیے زُفَر بن الحارث نے تغلب کو الکُحَیل کے مقام پر زبردست شکست دی ۔ اس جنگ و جدل کا نتیجہ یوم البِشْر [رَكّ بان] یا الرَّحوب تھا، جسے یوم مُجاشِن [نہ کہ مُخاشِن : بکری، ص ۷۹۱] اور یوم مرج السَّلوطَح بھی کہتے ھیں، قطامی : ص xiv، حاشیہ ۱ ؛ وُستنفلٹ : ص ۴۳۴ ؛ ان تمام وقائع کے متعلق دیکھیے : اغانی، ۱۱ : ۵۷ تا ۶۳ ؛ ۲۰ : ۱۲۶ تا ۱۲۸ ؛ وِلہاوزن : *Des arabische Reich*، ۱۲۷ تا ۱۳۰ ؛ Lammens : *Chantre*، ۳۸۱ تا ۳۹۸ ؛ وھی مصنف : *Omayyades*، ۲۵۶ تا ۲۹۱ ؛ مقاماتِ مذکور کے محلّ وقوع کے متعلق : Musil : *Euphrates*، ۵۹ ببعد، ۶۰، ۸۲ تا ۸۳، ۳۳۶ ؛ وھی مصنف : *Palmyrena*، ۱۷۲ ببعد) ۔ ان تمام "ایام" اور زمانۂ جاھلیت کے ایام میں اسلام اور نصرانیت کے اثر کے باوجود کسی طرح کا کوئی فرق نظر نہیں آتا ۔ بلکہ حقیقت یہ ھے کہ ان معرکوں میں خونریزی جاھلیت کے زمانے سے زیادہ بے رحمی سے ھوئی؛ مثلاً قیدی عورتوں کے پیٹ چاك کر دیے گئے ۔ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ عصبیت کی پیدا کردہ اس قسم کی تلخ منافرت بہت عرصے تک باقی رھی اور یہ آگ وقتاً فوقتاً برابر مشتعل ھوتی رھی۔

یہ جدال و قتال تاریخی اعتبار سے تغلب کے آخری اھمّ وقائع میں سے تھا ۔ ان کے بعد کے زمانے کی تاریخ میں جو نسبۃً زیادہ اھمّ واقعات پیش آئے ان کا ذکر مختصراً یہ ھے : روح [رَوح ؟]

ابن صالح [جو قائدین موصل میں سے تھا اور] خلیفۃ ہارون الرشید کی طرف سے صدقات بنی تغلب کا محصّل تھا وہ پہلی مُڈبھیڑ میں قتل ہوا ۔ اس کی موت کا بدلہ روح کے بھائی حاتم بن صالح نے ۱۷۱ھ / ۷۸۷ء میں تغلب سے بڑی بے رحمی کے ساتھ لیا ۔ اس سے سات سال بعد تغلب نے الولید ابن طَرِیف کی سرکردگی میں بغاوت کی ۔ الولید یزید بن مَزْید کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا، جسے خلیفہ [ہارون الرشید] نے طلب کیا تھا کہ تغلب کو زیر کرنے میں مدد دے (ابن الأثیر، ۶ : ۷۸، ۹۷ تا ۹۹، ۱۰۱؛ طبری، ۳ : ۶۳۱، ۶۳۸؛ Charles : کتاب مذکور، ص ۹۷ ۔ وستنفلٹ : کتاب مذکور، ۳۶۲، ۲۶۶) ۔ المأمون کے عہد میں مالک بن طوق ابن مالک بن عَتّاب التغلبی نے، جو الرَّحبۃ کا بانی تھا، بنو قیس کو، جو جوار رحبہ میں رہتے تھے، مطیع کر لیا ۔ اس کے بیٹے احمد اور جمان [جَمّان ؟ جُمان ؟] التغلبی (۳۳۶ھ / ۹۴۷ ۔ ۹۴۸ء) کی بغاوت کے متعلق دیکھیے مادّۂ 'الرّحبۃ' (ابن خلدون : عِبر، ۴ : ۳۰۱؛ ابن الأثیر، ۶ : ۲۱۳؛ H.C. Kay، در J.R.A.S.، سلسلۂ جدیدہ، ۱۸، ۱۸۸۹ء : ص ۵۰۳؛ Musil : *Euphrates*، ص ۳۰۰ ببعد) ۔ ۲۸۰ھ / ۸۹۳ء میں الحسن بن عمر بن خطّاب التغلبی نے جزیرۃ ابن عمر آباد کیا (یاقوت، ۲ : ۷۹؛ قب البلاذری : ص ۱۸۰) ۔ اسحٰق بن ایوب التغلبی نے ۲۶۷ھ / ۸۸۰ء میں تغلب، بکر، ربیعہ اور یمنیوں وغیرہ کو جمع کر کے اسحٰق بن کُنداج (کنداجیق) کے خلاف جنگ کی، لیکن شکست کھائی (طبری، ۳ : ۱۹۹۱ ببعد؛ ابن الأثیر، ۷ : ۲۳۱ ببعد، موصل کے تغلبیوں کے متعلق دیکھیے مادّۂ 'الموصل') ۔ اس صدی کے دوسرے نصف میں الجزیرۃ میں جو بدامنی رہی اس کی وجہ سے تغلب کی ہجرت شروع ہو گئی ۔ ان کا صرف ایک فریق اس علاقے میں جو الرحبہ اور جزیرۃ ابن عمر کے گرد و نواح میں ہے باقی رہ گیا، ان میں کا ایک اور فریق شاید بوزنطی علاقے میں چلا گیا ۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی میں ہم بڑے بڑے تغلبی عشیروں کو بحرین کے علاقے میں گرم عمل پاتے ہیں، جہاں سُلیم اور عُقیل ۔ ۔ ۔ ابن عامر بن صعصعۃ سے ان کا سامنا ہوا، جلد ہی وہ بغاوت قرامطہ میں شامل ہو گئے (چونکہ [حضرت] عمرؓ کے عہد سے جزیرہ نمائے عرب میں صرف مسلمان ہی رہ سکتے ہیں [دیکھیے مثلاً طبری، ۱ : ۲۳۸۲؛ مگر بکری، ص ۹ کسی حد تک اس متداول رائے کی تردید کرتا ہے] انہوں نے عیسائی مذہب ترک کر دیا ہوگا) ۔ ۳۷۸ھ / ۹۸۸ ۔ ۹۸۹ء میں قرمطیوں کی شکست کے بعد تغلبی سردار ابوالحسن الاصفر نے بنو عُقیل کی مدد سے بنو سُلیم کو بھگا دیا اور اس کے بعد عُقیل کو بھی ہجرت کرنے پر مجبور کر دیا ۔ عُقیل کو بعد کے زمانے میں سلجوقیوں نے پھر بحرین واپس ہو جانے پر مجبور کر دیا [دیکھیے مادّۂ 'بنو عُقیل'] ، جہاں انھوں نے تغلبیوں کو، جن کی طاقت اب کمزور ہو چکی تھی، کچل دیا (Kay : وہی کتاب، ۵۰۵، ۵۲۳ ببعد) ۔ غالباً تغلبیوں کا ایک حصہ اس سے پہلے کسی وقت جزائر قرسان [رَکْ بآں] میں بھی جا بسا تھا (قب شپرنگر : *Geogr.*، ۳۱، ۲۵۳؛ یاقوت : ۳ : ۷۹۶، ۸۷۳؛ اس دعوے کے متعلق کہ قبطی تغلب کی نسل سے ہیں دیکھیے مادّۂ 'ربیعۃ و مُضر')، گو احتمال ہے کہ ان کی اکثریت بعد میں ملک شام کے صحراء میں پھیل گئی ہو ۔ ۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء میں ہم انھیں تاتاریوں کے خلاف کامیابی کے ساتھ جنگ کرتے اور فتحمند ہوتے پاتے ہیں (ابن العبری : **Barhebraeus** : تاریخ، طبع

صالحانی، ص ۵۰۴)، اور قلقشندی بھی لکھتا ہے کہ وہ اسی زمانے میں ملک شام میں موجود تھے۔ نویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی سے اس دلچسپ قبیلے کا ذکر صفحاتِ تاریخ سے غائب ہو جاتا ہے (قبّ لامنز Lammens کی تحقیقات، اس کی کتاب Chantre کے آخر میں) : اس لیے جب دورِ حاضر کا کوئی قبیلہ (مثلاً دواسر کا ایک حصہ) اپنا شجرۂ نسب تغلب سے ملاتا ہے تو یہ بات اور بھی زیادہ جالبِ نظر ہو جاتی ہے (فؤاد حمزہ : قلب جزیرة العرب، مکة ۱۳۵۲ھ، ص ۱۵۰)۔ یہی صورت شمّر کی ہے، جو تغلب، عبس اور ہوازن سے مخلوط بتائے جاتے ہیں (*Handbook of Arabia*، ۱ : ۵۷)؛ پالگریو W. G. Palgrave : . . . . *Narrative*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۱ : ۱۱۸ [مأخذ ؟ : قبّ ۱ : ۴۵۹] کو جبل شمّر کے باشندوں سے معلوم ہوا کہ یہ اختلاط حرب بسوس کے بعد [جنگ قِضّة کے بعد ؟ دیکھیے سطورِ بالا] واقع ہوا۔ اس بارے میں کہ بئر شقیق [قبّ رولّة] "عملِ نصارٰی" ہے [یعنی تغلب وغیرہ نے بنایا] دیکھیے پالگریو، (۱ : ۸۸)۔

اس قبیلے کی معاشری زندگی کے متعلق ہمیں ان کے اپنے شعراء کے کلام اور ان کے حریفوں کی ہجووں کے ذریعے خاصی معلومات حاصل ہیں۔ عبدالمسیح سیّد تغلب [قبّ مروج (۱ : ۲۱۷)، جہاں اسے الغسانی لکھا ہے] نے خالد(رض) سے کہا کہ ہم عرب (یعنی بدّو) نہیں بلکہ "مستعرب" نبطی ہیں (یعنی زراعت پیشہ لوگ، جنہوں نے بدوؤں کا رسم و رواج اختیار کر لیا)، دیکھیے مسعودی : *Hist. Encycl.*، طبع شپرنگر، لنڈن ۱۸۴۱ء، ۱ : ۲۴۹؛ رِٹّر C. Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۴۶ ببعد)۔ الاخطل (ص ۲۲۲) "منبت القمح و التمر" کا ذکر کرتا ہے (یعنی الجزیرہ کا، جو ان کا علاقہ تھا اور جس میں گندم اور کھجور پیدا ہوتی تھی) (لامنز : *Chantre*، ص ۹۶)؛ وہ گھوڑوں کو تربیت دینے اور پرورش کرنے میں مشہور تھے (وہی مصنف : *Mo'awia*، ص ۳۹۸)۔ زیادہ حیرت انگیز تو یہ بات ہے کہ وہ ملاح بھی تھے [دیکھیے السّفینة] اور ان کی کشتیوں کی تجارت ان کے لیے دولت اور اثر و رسوخ کا ذریعہ تھی (قبّ اخطل، ص ۳۰۷؛ لامنز : *Omayyades*، ص ۲۱۴ ببعد، ۲۲۶، ۲۶۵ تا ۲۶۸)۔ اگر ہمیں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ ہندوستان سے تجارت کا راستہ ان کے علاقے میں سے ہو کر جاتا تھا اور یہ کہ عام طور پر ہر طرف کو جانے والی تجارتی شاہراہیں الجزیرة میں سے گذرتی تھیں تو ہمیں تبریزی کے اس قول کے سمجھنے میں کوئی دقّت پیش نہیں آنی چاہیے جو اس نے عمرو کے معلّقة (طبع لائل Lyall، ص ۱۰۸، سطر ۴) کی شرح میں دیا ہے کہ ["و قالوا لو ابطأ الاسلام قلیلاً لاکلت بنو تغلب الناس"] اگر اسلام کا ظہور کچھ عرصے بعد ہوتا تو تغلب نے لوگوں کو نگل لیا ہوتا" (لامنز : *Chantre*، ص ۹۷؛ *Mo'awia*، ص ۳۹۸؛ *Omayyades*، ص ۲۹۷)، اور یہ بھی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ [حضرت] عمر(رض) اس اونچی ناک والے، طاقتور قبیلے کے حق میں بردباری اور حلم سے کیوں کام لیتے تھے۔ بعد کے زمانے میں کچھ دوسرے لوگ اس امتیازی مقام کی وجہ سے جو تغلب کو حاصل تھا ان سے قدرے حسد کرنے لگے اور ان کے خلاف روایات وضع کر لی گئیں۔ دو روایتیں، جو [حضرت] علی(رض) سے منسوب ہیں، بہت معنی خیز ہیں : ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ آپ نے تغلب کی بیخ کنی کی خواہش ظاہر کی، کیونکہ اس معاہدے کے خلاف جو

انھوں نے [حضرت] عمرؓ سے کیا تھا وہ اپنے بچوں کو برابر عیسائی بناتے رہے (بلاذری، ص ۱۸۳؛ قب عقد، ۳ : ۲۵۶، سطر ۳)؛ دوسری بہت شائع روایت یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تغلب نے عیسائی مذہب سے صرف شراب نوشی ہی سیکھی ہے (زمخشری و بیضاوی : در تفسیر، سورۃ ۵ [المائدة] : ۷، قب کایتانی Caetani : *Annali*، سال ۲۰ ہجری، § ۳۷) - یہ حقیقت ہے کہ آخری ”اسقف قبائل“ چوتھی / دسویں صدی کے آغاز میں مقرر ہوا تھا (اسقفوں کی فہرستوں کے بارے میں دیکھیے خصوصاً چارلس Charles : کتاب مذکور، ۷۶ تا ۸۳) اور گو ان کا مذہبی اعتقاد محض سطحی تھا، جیسا کہ عام طور پر بدوؤں کا ہوتا ہے (گولڈتسیہر Goldziher : کتاب مذکور؛ لامنز : *Omayyades*، ۲۳۶ تا ۲۳۹، ۲۴۹)، لیکن انھوں نے صدیوں تک بڑی سختی کے ساتھ اس کی حفاظت کی (ان کے جذبۂ مخالفت کا ذکر بڑے زور کے ساتھ ہوا ہے، طبری، ۱ : ۲۵۱۰؛ بلاذری، ۱۸۱ ببعد، ان میں شہیدوں کی کمی نہ تھی؛ لامنز : *Chantre*، ۳۳۸؛ Nau، ص ۱۰۹ ببعد؛ چارلس، ۹۸ تا ۱۰۰) - اس قبیلے کا سرپرست ولی [مار] سرجس Sergius تھا؛ اور وہ الرصافہ [رک بآن] میں اس کی قبر کی زیارت کے لیے جایا کرتے تھے، جنگوں میں اس کے جھنڈے تلے لڑا کرتے تھے اور اس بات پر دوسرے قبائل مدتوں ان کا مضحکہ اڑاتے رہے (لامنز : *Omayyades*، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۳۹ تا ۲۴۲؛ *Mo'awia*، ص ۳۲۵؛ Musil : *Palmyrena*، ۲۶۷، ۲۶۹؛ شیخو : النصرانیۃ، ص ۹۹ ببعد) - شراب نوشی کی عادت ان کی ایک اور خصوصیت تھی، جس کی وجہ سے ان کے مخالفین اکثر انھیں عرضۂ تحقیر بناتے رہے (گولڈ تسیہر : کتاب مذکور؛ قطامی، ص ix ببعد، ۹؛ ان مقامات کے متعلق جہاں بہترین شراب ملتی تھی دیکھیے لامنز : *Omayyades*، ۲۵۳، ۲۵۹)، اور زیادہ نمایاں طور پر ان کی طمع اور نامہمان نوازی کی ہجو ہوتی تھی (مسعودی : مروج، ۶ : ۱۵۱ ببعد، عقد، ۳ : ۸۳، ۹۳، ۲۳۲، ۲۳۶؛ اغانی، ۷ : ۱۸۶) - اگر یہ ہجوگوئی اور طعنہ‌زنی صرف جریر کے وقتی میلان استہزاء پر مبنی ہے تو خیر، لیکن اگر یہ زیادہ گہری بنیادوں پر قائم ہے تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کہیں یہ صورت تو نہ تھی کہ تغلب کی خوش حالی اور جائز فخر نے (یہ وہ فضائل ہیں جن کا جامع کلیب تھا!) انھیں اپنے حاسد پڑوسیوں سے جو ان سے کم سطح پر تھے، میل جول رکھنے سے باز رکھا؟

تغلب میں کئی مشہور و معروف شاعر بھی پیدا ہوئے - شیخو : شعراء، ص ۱۵۱ تا ۲۰۳ میں ذیل کے تغلبی شعراء کے تراجم دیتا ہے : کلیب [رک بآن]، مہلہل (تغلب کی رائے میں وہ پہلا شاعر ہے جس نے باقاعدہ قصیدہ لکھا، اصمعی لکھتا ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے قصیدہ ۳۰ ابیات کا لکھا - فرنل : ص ۱۷۶ ببعد)؛ السفاح (یعنی سلمۃ بن خالد، یوم الکلاب میں رئیس تغلب) [دیکھیے مادۂ 'بکر']؛ الاخنس بن شہاب؛ افنون (صریم بن معشر کا لقب)؛ عمرو بن کلثوم [رک بآن]؛ جابر بن حنی (دیکھیے نولڈکہ : *Fünf Mo'all.*، ۱ : ۹۱) اور عمیرۃ بن جعیل (ابن قتیبۃ : الشعر، ص ۴۱۱، میں عمیرۃ اور عمیرۃ دونوں صورتیں دی ہیں)؛ ہم چند اور ناموں کا اضافہ بھی کیے دیتے ہیں : کعب بن جعیل (وہی کتاب؛ لامنز : *Chantre*، ص ۱۰۲ تا ۱۰۵، ۱۳۳؛

Mo'āwia، ص ۱۸۸، حاشیہ ۸)؛ الاَخطَل [رکّ بآن]؛ القَطامی [رکّ بآن]؛ العتّابی، عمرو کی نسل کے متأخرین میں سے تھا (نولدیکہ: کتاب مذکور) اور دیگر شعراء؛ ان کے علاوہ دوسرے شعراء اور مشاہیر تغلب کے نام کتب ذیل میں دیے ہیں: ابن دُرید: الاِشتقاق، ۲۰۲ تا ۲۰۵؛ ابن خَلدون: عِبر، ۲: ۳۰۱ بعد؛ عِقد، ۲: ۴۵، سطر ۲۴ بعد؛ قب Reiske: کتاب مذکور، ص ۱۶۱، ۲۶۹۔

تغلب کی زبان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ رومیوں کے قرب کی وجہ سے خالص نہ تھی (Blau: کتاب مذکور، ص ۵۹۲؛ سیوطی: مزہر، بولاق ۱۲۸۲ھ، ۱: ۱۰۵)۔ عِقد، ۲: ۳۳، سطر ۲۶ میں ہے کہ ان کی خصوصیت کَشکَشَۃ اور بکر کی کَسکَسَۃ تھی۔ اسی کے مشابہ عبارت ۱: ۲۰۷، سطر ۳۵ پر ہے۔ وہاں بکر کی خصوصیت کَشکَشَۃ بتائی ہے اور تغلب کی فَشفَشَۃ (سیوطی: ۱: ۱۰۹ بعد میں یہ عبارت نہیں ہے؛ کَشکَشَۃ کے لیے قب لسان العرب، ۸: ۲۳۳، سطر ۱۷ بعد؛ تاج العروس، ۴: ۳۴۵، سطر ۱۱ بعد؛ خصوصاً A. Schaade: *Sibawaihi's Lautlehre*، لائیڈن ۱۹۱۱ء، ص ۶۲ بعد، ۷۹، ۸۴)۔ اَخطَل کی خصوصیاتِ زبان کے متعلق دیکھیے نولدیکہ، در *W.Z.K.M.*، ۶ (۱۸۹۲ء): ۳۴۸ بعد؛ قب نیز فریتاغ G. W. Freytag: *Einleitung....*، بون Bonn ۱۸۶۱ء، ۷۵، ۹۱۔

مآخذ: (متن مادّہ کے حوالوں کے علاوہ) (۱) عربی معاجم اور رسائل انساب؛ (۲) وسٹن فلٹ: *Register*، ص ۴۳۴ تا ۴۳۶ اور *Tabellen*, C and 2؛ (۳) ابن دُرید: کتاب الاشتقاق، طبع وسٹن فلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء، ۲۰۲ تا ۲۰۵؛ (۴) القلقشندی: نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۱۵۹ بعد، ۲۹۸؛ ('تعلب' کے بجاے ساری کتاب میں 'تغلب' پڑھیے)، ۳۰۷؛ (۵) السُّوَیدی: سَبائک الذہب فی معرفۃ قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ (طبع سنگی)، ۴۴، ۴۵، ۲۲؛ (۶) ابن قُتَیبۃ: کتاب المعارف، طبع وسٹن فلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء، ۴۶ بعد، ۲۸۳؛ (۷) سمتھ W. Robertson Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia*، کیمبرج ۱۸۸۵ء، ۱۲ تا ۱۴، ۱۹۴، ۲۰۳ بعد؛— (۸) طبری؛ (۹) ابن الأثیر؛ (۱۰) بلاذری (طبع ڈخویہ)؛ (۱۱) کتاب الأغانی؛ (۱۲) نقائض، (طبع Bevan)؛ (۱۳) یاقوت؛ (۱۴) بکری: معجم (طبع وسٹن فلٹ)؛ (۱۵) مراصد الاطّلاع (طبع T. G. J. Juynboll)، بامداد اشاریات؛ (۱۶) ابن عبد ربّہ: العقد الفرید، قاہرۃ ۱۳۱۶ھ: خصوصاً ۱: ۲۰۷؛ ۲: ۳۳، ۳۷ تا ۳۹، ۴۵ بعد؛ ۳: ۵۹، ۶۶ تا ۷۰، ۸۱ تا ۸۴، ۹۳، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۵۶؛ (۱۷) ابن خَلدون: عِبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲: ۳۰۱ تا ۳۰۳؛ ۲/۲: ۲۷ بعد، ۸۱ تا ۸۴، ۱۰۷ تا ۱۰۹ — دورِ جاہلیت کے متعلق؛ (۱۸) نولدیکہ: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۰ بعد، ۶۷، ۳۲۳ بعد؛ (۱۹) وہی مصنف: *Fünf Mo'allaqāt*، ۱، در *Sb. Ak. Wiss. Wien, phil.-hist. Cl.* CXL/vii (1899)، مواضع کثیرہ؛ (۲۰) G. Rothstein: *Die Dynastie der Laḥmiden in Al-Ḥira*، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۰ بعد، ۱۱۴، ۱۲۰ تا ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۷؛ (۲۱) J.J. Reiske: *Primae lineae hist. regn. arab.* . . .، طبع وسٹن فلٹ، گوٹنگن ۱۸۴۷ء: ۱۶۱ تا ۱۶۲، ۱۹۴، ۱۸۱ تا ۱۹۸؛ (۲۲) A. P. Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes....*، پیرس ۱۸۴۷۔۱۸۴۸ء، ج ۳، اشاریہ؛ (۲۳) فرنل: *Lettres sur l'histoire des Arabes* . . .، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱۰ تا ۲۸، ۶۷ تا ۸۴، ۴۶ بعد؛ (۲۴) C. J. Lyall: *Trans-*

lations of Ancient Arabian Poetry، لنڈن ۱۸۸۵ء، اشاریہ — اسلامی عہد کے متعلق: (۲۵) شپرنگر A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*، برلن ۱۸۶۵ء: ۳: ۳۹۱، ۴۳۳ ببعد؛ (۲۶) وہی مصنف: *Die alte Geographie Arabiens*، Bern ۱۸۷۵ء، ص ۱۳۱، ۲۵۴؛ (۲۷) وِلہاؤزن: *Skizzen und Vorarbeiten*، ج ۳ (برلن ۱۸۸۹ء)؛ ص ۱۵۶؛ ج ۶ (برلن ۱۸۹۹ء)؛ ۵۴ ببعد، ۶۹، ۸۵ ببعد؛ (۲۸) وہی مصنف: *Das arabische Reich und Sein sturz*، برلن ۱۹۰۲ء، ۱۵، ۱۲۷ تا ۱۳۰؛ (۲۹) ڈخویہ: *Mémoires d'hist. et de géogr. orientales*، عدد ۲ (*Conquête de la Syrie*)، طبع دوم، لائیڈن ۱۹۰۰ء: ۳۷ تا ۵۰؛ (۳۰) A. v. Kremer: *Culturgeschichte des Orients*، ویانا ۱۸۷۵ تا ۱۸۷۷ء، ۱: ۹۳، ۱۰۵؛ (۳۱) البَلاذُری: انساب الاشراف، طبع S. D. F. Goitein: ج ۵ (یروشلم ۱۹۳۶ء): ۳۱، ۳۰۸ تا ۳۰۹، ۳۱۲ تا ۳۳۱؛ (۳۲) الاخطل: دیوان، طبع صالحانی، بیروت ۱۸۹۱ء، اشاریہ؛ (۳۳) القُطامی: دیوان، طبع J. Barth، لائیڈن ۱۹۰۲ء؛ *Einleitung* اور *Noten*، مواضع کثیرہ؛ (۳۴) ابن قتیبۃ: الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۹۰۴ء، اشاریہ — ان کی عیسائیت کے متعلق: (۳۵) I. Goldziher: *Muhammedanische Studien*، Halle ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۰ء، ج ۱: ۱۲، حاشیہ ۲؛ (۳۶) F. Nau: *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIème au VIIIème siècle*، پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۱۰۵، ۱۰۹ تا ۱۱۳؛ (۳۷) H. Charles: *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes..*، پیرس ۱۹۳۶ء، اشاریہ؛ (۳۸) شیخو L. Cheikho: النصرانیۃ و آدابہا بین عرب الجاہلیۃ، بیروت ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۳ء، ص ۹۹ ببعد، ۱۲۵ ببعد، ۲۴۰، ۴۵۴؛ قب نیز اس کی تصنیف (۳۹) شعراء النصرانیۃ، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۱۰۱ تا ۲۰۳ (کتاب کے نام سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے) — (۴۰) تمدن و معاشرت کے مسائل کے متعلق قیمتی ملاحظات لامنز H. Lammens کی تصانیف ذیل میں ملتی ہیں: (ا) *Le chantre des Omiades*، در *J. A.*، ۹/۴ (۱۸۹۴ء): ص ۹۴ تا ۱۲۶، ۱۹۳ تا ۲۳۱، ۲۸۱ تا ۳۵۹، مواضع کثیرہ؛ (ب) *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'āwia Ier*، پیرس ۱۹۰۸ء، اشاریہ؛ (ج) *Études sur le siècle des Omayyades*، بیروت ۱۹۳۰ء، اشاریہ؛ (د) *Le Califat de Yazid Ier*، در *M. F. O. B.*، ج ۵ (۱۹۱۱ء): ص ۲۲۹ = ۲۳۱؛ (ہ) *L'avènement des Marwānides*، وہی مجلّہ، ج ۱۲ (۱۹۲۷ء): ص ۹۵ ببعد = ۹۹ ببعد، ۱۲۲ ببعد = ۲۰۱ ببعد — بلادِ تغلب کی جغرافیائی تفصیل کے متعلق: (۴۱) A. Musil: *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء اور اس کی (۴۲) *Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۷ء اور (۴۳) *Palmyrena*، نیویارک ۱۹۲۸ء، اشاریات، بذیل مادّۂ *Tarleb*.

(H. KINDERMANN)

تُغْلُق: صواب تر تُغْلُق ہے، جیسا کہ ابن بطوطہ نے صحیح طور پر ضبط کیا ہے، ایک خاندان کا نام ہے، جس نے دہلی میں ۱۳۲۰ء سے ۱۴۱۴ء تک حکومت کی۔ خاندان کا یہ نام اس کے بانی کے عَلَم یعنی غیاث الدین تُغْلُق سے مأخوذ ہے، جو قرونیہ ترکوں میں سے تھا، یعنی اس کا باپ ترک اور ماں ہندوستانی تھی۔ جب خلجی خاندان [رک بہ خلجی] کے آخری بادشاہ کو اس کے فرومایہ منظورِ نظر خسرو نے قتل کر دیا تو تغلق دہلی کی جانب بڑھا۔ وہ شمالی و مغربی سرحد پر متعین تھا اور تاتاریوں کے خلاف متعدد جنگوں میں فتح پانے کی وجہ سے غازی ملک کا خطاب حاصل کر چکا تھا۔ دہلی کے نواح میں اس نے غاصب کو شکست دے کر قتل کر ڈالا اور ۸ ستمبر ۱۳۲۰ء کو تخت

نشین ہوا ۔ ۱۳۲۵ء کے اوائل میں کہن سال تغلق بنگال کی مہم سے واپس آ رہا تھا تو اس کے فرزند محمد نے [تغلق آباد سے چھے میل کے فاصلے پر ایک عارضی محل تین روز میں تیار کرا لیا، تا کہ بادشاہ رات کے وقت وہاں آرام کرے اور صبح کے وقت شہر میں بہ صورت جلوس داخل ہو ۔ صبح جلوس کی تیاری ہو رہی تھی کہ محل کی چھت اچانک گر پڑی اور چھے آدمی نیچے دب کر جاں بحق ہو گئے، جن میں خود بادشاہ اور اس کا ایک بیٹا بھی شامل تھے ۔ شبہ کیا گیا کہ خود اس کے قابل ترین فرزند محمد تغلق نے، جو اس سے پہلے دکن میں ایک مرتبہ بغاوت بھی کر چکا تھا، باپ کو ختم کرنے کے لیے یہ محل بنوایا تھا، مگر اس مبیّنہ توجیہ کے سوا بھی زیادہ قریبی توجیہات اس حادثے کی موجود تھیں] ۔

محمد بن تغلق [رک بآں] [بڑا ذی علم اور] ہندوستان کے بہت بڑے مسلمان بادشاہوں میں سے تھا ، مگر اس کے مزاج میں تلوّن اتنا زیادہ تھا کہ جنون کی حد تک پہنچتا تھا ۔ تمام ہندوستان میں اپنی حکومت کا سکّہ جمانے کے بعد اس نے اپنے نئے نئے انتظامات سے تقریباً ہر صوبے میں لوگوں کو بغاوت پر آمادہ کر دیا ۔ ابتدائی دس سال کی حکومت کے بعد اس کی باقی زندگی صرف بغاوتیں فرو کرنے میں گزری ۔ وہ ۱۳۵۱ء میں ایک بغاوت کی سرکوبی کے لیے سندھ پہنچا ہوا تھا کہ پیام اجل آ پہنچا اور اس کا چچیرا بھائی فیروز بن رجب [رک بآں] بادشاہ بنا ۔

سندھ، بنگال اور دکن کے صوبے محمد بن تغلق کے عہد میں مرکز سے الگ ہو چکے تھے ۔ فیروز نے سندھ کو مسخّر کر لیا ، بنگال کو مسخّر نہ کر سکا اور دکن کے لیے تو کوئی کوشش بھی نہ کی، چنانچہ وہاں ایک خود مختار اور طاقتور سلطنت قائم ہو گئی ۔ اس کا عہدِ حکومت رفاہی کاموں کے لیے مشہور ہے ۔

اس کے لائق فرزند فتح خان کی وفات نے فیروز کی کمر توڑ دی اور نظم و نسق کا شیرازہ بکھرنے لگا ۔ آخری عمر میں اس نے اپنے ایک پوتے (فتح خان کے بیٹے) کو جانشین نامزد کر دیا تھا اور وہ ۱۳۸۸ء میں فیروز کی وفات پر غیاث الدین تغلق ثانی کے لقب سے بادشاہ بنا ۔ اس کی نالائقی اور عیش پرستی نے امیروں کو متنفر کر دیا اور وہ تغلق ثانی کے چچیرے بھائی ابوبکر (بن ظفر خان بن فیروز) کے ساتھ ہو گئے، جو قید تھا ۔ تغلق ثانی بھاگتا ہوا مارا گیا اور ۱۳۸۹ء میں ابوبکر تخت پر قابض ہو گیا ۔

کچھ مدت بعد اس کا اثر بھی گھٹنے لگا اور فیروز کے چھوٹے بیٹے محمد نے تخت کے لیے لڑائی شروع کر دی ۔ وہ ۲۰ جنوری ۱۳۹۴ء کو جالیسر میں فوت ہوا تو اس کا بیٹا ہمایوں خان ''علاء الدین سکندر'' کے لقب سے بادشاہ بن گیا ۔ دو مہینے میں اس کا بھی انتقال ہو گیا تو امراء نے اس کے بھائی محمود کو تخت پر بٹھا دیا ۔

محمود تغلق پہلے خواجہ سرا مُلک سَروَر [رک بآں] کے زیر اثر رہا، جسے اس نے جون پور کا والی مقرر کر دیا، اسی مُلک نے خاندان سلاطین شرقی کی بنیاد رکھی ۔ بعد ازاں محمود ایک اور شخص مَلّو مُلقّب بہ اقبال خان کے کہنے پر چلنے لگا ۔ امراء کے ایک گروہ نے محمود کے چچیرے بھائی نصرت (بن فتح خان) کی شاہی کا اعلان کر دیا : چنانچہ کچھ عرصے تک دلّی اور اس کے گرد و نواح میں دو بادشاہوں کی حکومت رہی مگر وہ دونوں اپنے اپنے امراء کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی تھے ۔

یہ حالت تھی جب ۱۳۹۸ء میں امیر تیمور

[رک بان] نے ہندوستان پر حملہ کیا۔ اس کے دلی پہنچنے سے پیشتر ہی نصرت خان کو وہاں سے بھگا دیا گیا تھا۔ محمود تغلق اور ملو نے مقابلہ کیا اور شکست کھائی۔ محمود گجرات کی طرف اور ملو برن کی طرف چلا گیا، تیمور واپس گیا تو محمود پھر بادشاہ بن گیا، لیکن اس کی زندگی کے باقی سال ایک بے دست و پا قیدی کی حیثیت میں بسر ہوے۔ مختار کل ملو تھا۔ ۱۴۰۵ء میں ملو کی وفات پر دولت خان لودھی سیاہ و سفید کا مالک بن گیا۔ محمود نے ۱۴۱۳ء میں بمقام کیتھل انتقال کیا اور اس پر تغلق خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔

سولہ مہینے کے اندر اندر خضر خان [رک بان] نے دولت خان کا تختہ الٹ دیا اور ۲۸ مئی ۱۴۱۴ء کو دلی میں خاندان سادات کی حکومت کی بنیاد رکھی۔

مآخذ: (۱) برنی: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء؛ (۲) شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء؛ (۳) بداؤنی: منتخب التواریخ، متن کلکتہ ۱۸۶۴ - ۱۸۶۸ء و ترجمہ از رینکنگ G.S.A. Ranking، ۱۸۹۸ء؛ (۴) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ [(۵) آغا مہدی حسین: *The Rise and Fall of Muhammad Bin Tughluq*، لنڈن ۱۹۳۸ء].

(ہیگ T. W. HAIG و ادارہ)

التفتازانی: (سعدالدین مسعود بن عمر) بلاغت، منطق، ماوراء الطبیعۃ، کلام، فقہ اور دوسرے علوم کے مشہور ماہر، آپ کی کئی درسی کتابیں اب تک مشرق کے مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہیں۔ وہ صفر ۷۲۲ھ / فروری - مارچ ۱۳۲۲ء میں [''قریۃ الرجال'' — مطلع] تفتازان میں پیدا ہوے، جو خراسان میں نسا کے قریب ہے۔ کہتے ہیں کہ وہ عضدالدین الایجی [رک بایجی اور براکلمان: *G.A.L.*، ۲: ۲۰۸] اور قطب الدین [غالباً قطب الدین الرازی التحتانی، دیکھیے براکلمان، ۲: ۲۰۹] کے شاگرد تھے۔ ان کی بڑی بڑی تصانیف کی فہرستیں ابھی تک محفوظ ہیں، جن میں ان کی تاریخ تحریر اور مقام تالیف قدرے اختلاف کے ساتھ درج ہیں (مجمل فصیحی، بذیل سنہ ۷۸۲ھ؛ روضات الجنات، ص ۳۰۹ [تاریخوں میں خاصہ اختلاف ہے]؛ الفوائد البہیۃ، ص ۱۳۷؛ اہلوارٹ Ahlwardt : *Berlin Catalogue*، عدد ۱۹۰۹) اور ان سے ان کے نقل مکانی کا بھی کچھ نہ کچھ حال معلوم ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ انہوں نے اپنی پہلی تصنیف شرح التصریف العزی سولہ برس کی عمر میں (در شعبان ۷۳۸ھ / ۱۳۳۸ء) فریومد میں لکھی۔ المطول، المختصر المعانی اور التلویح علی الترتیب ۷۴۸ھ، ۷۵۶ھ اور ۷۵۸ھ میں بمقام ہرات، غجدوان اور گلستان پایۂ تکمیل کو پہنچیں۔ ابن عرب شاہ کے قول کے مطابق التفتازانی، قطب الدین الرازی کی طرح ان علماء میں سے تھے جو مغربی قپچاق کے مغول بادشاہوں کے دربار کی طرف کھنچے چلے آئے۔ مختصر المعانی، جو غجدوان میں ۷۵۶ھ میں مکمل ہوئی، فی الواقع محمود جانی بیگ کو پیش کی گئی تھی۔ خواند امیر کا بیان ہے کہ آپ خوارزم میں آ بسے تھے، اس کی تصدیق اس امر سے ہوتی ہے کہ جو تصانیف آپ نے ۷۶۸ھ، ۷۷۰ھ اور ۷۷۸ھ میں مکمل کیں وہ وہیں لکھی گئی تھیں۔ خواند امیر لکھتا ہے کہ ۷۷۹ھ / ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸ء میں آپ نے الجرجانی [رک بہ الجرجانی، علی بن محمد، السید الشریف و بہ براکلمان: *G.A.L.*، ۲: ۲۱۶] کو فارس کے حکمران شاہ شجاع مظفری کی خدمت میں پیش کیا۔ یہی مصنف بیان کرتا ہے کہ جب تیمور نے

خوارزم پر حملہ کیا [۷۸۱ھ / ۱۳۷۹ء میں] ملک محمد سَرَخْسی بن ملک معزّالدین حسین کُرت نے اپنے بھتیجے پیر محمد بن غیاث‌الدین پیر علی سے، جو اس وقت تیمور کے حاشیہ نشینوں میں سے تھا، کہا کہ تیمور سے اجازت لے کر التفتازانی کو سَرَخْس بھیج دیا جائے، تیمور راضی ہوگیا، لیکن بعد میں جب اسے التفتازانی کے علم و فضل کا حال معلوم ہوا تو اس نے سَرَخْس میں کسی کو بھیج کر [علّامہ] تفتازانی سے استدعا کی کہ وہ سمرقند تشریف لے آئیں۔ [علّامہ] نے پہلے تو یہ عذر پیش کیا کہ میں حجاز جا رہا ہوں، لیکن دوسری طلبی پر [مطلع سعدین، ج اول میں وقایع ۷۸۱ھ کے ذیل میں طلبی کا پورا خط نقل ہوا ہے، جس کی تاریخ اواخر رمضان ۷۸۱ھ ہے؛ نسخۂ مطلع سعدین مسجد سلیمیہ، ادرنہ، ترکیّہ] وہ سمرقند آگئے اور تیمور نے ان کی بڑی قدر و منزلت کی۔ جب ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء میں تیمور نے شیراز فتح کیا تو اس کے بعد [۷۹۰ھ میں (مطلع سعدین، ۲/۲: ۶۲۶)] ان کے دیرینہ آشنا السیّد الشریف الجُرجانی بھی سمرقند میں وارد ہوے۔ ان کی باہمی رقابت سے مناظرہ و مجادلہ کا بازار گرم ہوا، جس سے دونوں کے درمیان کشیدگی پیدا ہوگئی۔ اس کشیدگی کی غمازی الجُرجانی کی وہ تنقیدات کرتی ہیں جو انھوں نے التفتازانی کی راؤں پر اپنی تصانیف میں کی ہیں [نیز دیکھیے مطلع سعدین، ۲/۲: ۶۲۶ تا ۶۲۹ مع حواشی و طاش کبری زادہ: الشقائق النعمانیۃ برہامش وفیات الاعیان، ۱: ۳۷ بعد، طبع مصر ۱۳۱۰ھ]۔ التفتازانی سمرقند میں ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء میں فوت ہوے ([ابن عرب شاہ، ص تکب]، بغیۃ الوعاۃ) یا ۲۲ محرم ۷۹۲ھ / ۱۰ جنوری ۱۳۹۰ء میں (الفوائد البہیۃ، ص ۱۳۵) یا ۲۲ محرم ۷۹۳ھ / ۳۰ دسمبر ۱۳۹۰ء میں (ایک تاریخی مادّے کے مطابق، جسے جُرجانی سے منسوب کیا جاتا ہے، دیکھیے فہرست الکتب ... بالکتبخانہ الخدیویۃ، ۲ : ۲۳۲) یا ۷۹۷ھ/۱۳۹۴ - ۱۳۹۵ء میں (حبیب السیر)۔ ۷۸۷ھ کی تاریخ، جو فصیحی نے دی ہے، ان کی بعض تصانیف کی تکمیل کی مبینہ تاریخوں سے مطابقت نہیں کھاتی اور نہ اس بیان ہی سے کہ ۷۸۹ھ میں شیراز کی فتح کے بعد آپ کی اور جُرجانی کی ملاقات ہوئی تھی۔ التفتازانی سَرَخْس میں دفن ہوے، [۸۳۲ھ میں شاہ رخ نے اور ۸۶۳ھ میں سلطان ابوسعید نے ان کی قبر کی زیارت کی، مطلع سعدین، ۲/۲: ۷۳۷؛ ۳/۲: ۱۲۱۷۔ ان کا لڑکا شیخ الاسلام شمس الدین محمد ذی قعدۃ ۸۳۸ھ میں ہرات میں طاعون سے فوت اور گازرگاہ میں دفن ہوا، وہی کتاب، ۲/۲: ۶۷۹]۔

معلوم ہوتا ہے کہ التفتازانی کے شاگردوں میں سے کسی نے بھی بہت بلند نام پیدا نہیں کیا، روضات الجنات میں جن دو شاگردوں کا ذکر ہے وہ یہ ہیں: حُسام‌الدین الحسن بن علی الابیوردی صاحب ربیع الجنان فی المعانی و البیان اور برہان الدین حیدر (طاش کبری زادہ: الشقائق النعمانیۃ، ترجمہ ریشر Rescher، ص ۳۲ و *Isl.*، ۱۱ : ۶۱)۔

ابن خلدون نے التفتازانی کی بعض تصانیف مصر میں دیکھی تھیں، چنانچہ [علّامہ] کی فضیلت سے وہ بہت متأثر ہوا؛ اس نے اپنے مقدمۃ میں ان کا ذکر کیا ہے (ترجمہ دیسلان، ۳ : ۱۲۹)۔ انھوں نے شافعی اور حنفی فقہ دونوں پر کتابیں لکھی ہیں۔ چند مصنفوں نے انھیں شافعی المذہب بتایا ہے (مثلاً الکَفَوی اور حسن چلبی نے) اور دوسرے انھیں حنفی المذہب لکھتے ہیں (مثلاً ابن نُجَیم اور علی بن سلطان محمد القاری)۔

ان کی تصانیف مفصلۂ ذیل ہیں (روضات

الجنان میں ان کی تصانیف کے جو سنین دیے گئے ھیں وہ دوسرے مصادر سے بہت مختلف ھیں، ہم نے بھی ان تاریخوں کا ہر جگہ ذکر نہیں کیا۔ قلمی نسخوں اور شروح کے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے براکلمان: .G.A.L) :-

(۱) صرف و نحو

۱۔ شرح التصریف العزی ([پاکستان و ھند] میں اس کتاب کو اکثر سعدیۃ کہتے ھیں)، الزنجانی (عزالدین عبدالوھاب بن ابراھیم، دیکھیے براکلمان: .G.A.L، ۱ : ۲۸۳) کی مبادیات صرف [تعریفوں، گردانوں وغیرہ] کی شرح، جو مصنف نے فریومد میں مکمل کی۔ تاریخ تکمیل شعبان ۷۳۸ھ/۱۳۳۸ء ھے، جب آپ کی عمر صرف سولہ برس کی تھی۔ اس کے مخطوطات برلن (Ahlwardt، عدد ۶۶۱۷ و ۶۶۱۸)، تورین (نلینو Nallino، عدد ۳۹) اور دوسرے مقامات میں موجود ھیں [مجموعۃ شیرانی، دانش‌گاہ پنجاب کا نسخہ (شمارہ ۲۱۷۹) ۹۸۰ھ میں کتابت ھوا] اور اس کی طباعتیں (ایڈیشن) حسب ذیل ھیں: قسطنطنیہ ۱۲۵۳ھ؛ طہران ۱۲۷۰ھ، ۱۲۸۳ھ (ایک مجموعے میں)؛ دھلی ۱۲۸۹ھ، ۱۲۹۵ھ (مع مفتاح السعدیۃ از احمد بن شاہ گل)، ۱۸۸۶ء (مع مفتاح السعدیۃ)، ۱۳۱۹ھ (مع مفتاح السعدیۃ)؛ بمبئی ۱۲۹۲ھ؛ لکھنؤ ۱۳۰۶ھ؛ قاھرۃ ۱۳۰۷ھ؛ مذکورۂ بالا مفتاح السعدیۃ کے علاوہ دده خلیفہ نے بھی اس کی شرح در شرح لکھی ھے (طبع بولاق ۱۲۵۵ھ)۔

۲۔ الارشاد یا (الـ؟) ارشاد الہادی، حسب تسمیۃ حاجی خلیفہ، عربی نحو کی کتاب ھے، جو آپ نے اپنے بیٹے کے لیے لکھی تھی اور جو خوارزم میں ۷۷۷ء یا ۷۷۸ھ یا ۷۸۷ھ میں مکمل ھوئی۔ اس کا ایک قلمی نسخہ وینا میں موجود ھے (فلوگل Flügel، عدد ۲۰۹)۔ حاجی خلیفہ نے کئی شرحوں کا ذکر کیا ھے، جن میں وہ شرحیں بھی شامل ھیں جو محمد بن علی الجرجانی (ابن السید الشریف) اور شمس الدین محمد بن محمد البخاری نے لکھیں۔ یہ شرحیں برلن (اھلوارٹ، عدد ۶۷۵۴ و ۶۷۵۵) اور اسکوریال (درانبورغ Derenbourg، عدد ۱۸۱) دونوں میں موجود ھیں۔

(۲) البلاغۃ (Rhetoric)

اس فن پر التفتازانی کی تینوں تصانیف بالواسطہ یا بلاواسطہ السکاکی کی مفتاح العلوم کے تیسرے حصے (قسم) کے ساتھ تعلق رکھتی ھیں، جس میں اس فن کا مستند اور معول علیہ بیان ھے (دیکھیے ذیل میں سکاکی کا ذکر اور براکلمان: .G.A.L، ۱ : ۲۹۴)۔ ان میں سے دو کتابیں قزوینی (محمد بن عبدالرحمان المشہور خطیب دمشق، دیکھیے براکلمان: ۲ : ۲۲) کی تلخیص المفتاح کی شرحیں ھیں۔

۱۔ المطول، جو اس کا مشہور نام ھے، یا الشرح المطول یا شرح التلخیص المطول، جو ماہ صفر ۷۴۸ھ/۱۳۴۷ء میں بمقام ھرات مکمل ھوئی۔

اس کی طباعتیں: قسطنطنیہ ۱۲۶۰ھ، ۱۲۸۹ھ (الجرجانی کے حواشی کے ساتھ)؛ لکھنؤ ۱۲۶۵ھ (صرف حصۂ اول)، ۱۲۸۷ھ (صرف حصۂ اول) ۱۸۷۸ء، ۱۳۰۰ھ، ۱۸۸۹ء (مع ازالۃ المعضل از تراب علی، مطول کے مرویہ اشعار کی شرح)؛ طہران [؟] ۱۲۷۰ھ؛ دھلی ۱۳۲۶ھ (مع المعول، شرح از محمد عبدالرحمان)؛ فارسی طباعت، مطبوعہ ۱۲۷۴ھ (مع شروح الفناری، الجرجانی، السمرقندی و رضا گلپایگانی)، جس کا ذکر کتب خانۂ خدیویہ کی فہرست، ۴ : ۱۵۳ میں ھے)۔

اس کے علاوہ الجرجانی کے حواشی لکھنؤ میں ۱۳۱۲ء میں اور عبدالحکیم سیالکوٹی کے حواشی ۱۲۶۶ھ میں قسطنطنیہ میں شائع ھوئے۔

۲ - مختصر المعانی (اب یه عام طور پر اسی نام سے مشہور ہے) یا مختصر شرح تلخیص المفتاح یا اختصار شرح التلخیص یا الشرح المختصر یا محض المختصر (مصنف نے اسماء مروجه میں سے کوئی خاص نام خود تجویز نہیں کیا)۔ ایک مزدوج متن ومختصر شرح ہے، جو ۷۵۶ھ / ۱۳۵۵-۱۳۵۶ء میں بمقام غجدوان مکمل اور محمود جانی بیگ کے نام سے معنون ہوئی۔ مطول کی طرح یه کتاب بھی دیار مشرق کے مدرسوں میں اب تک پڑھائی جاتی ہے، قلمی نسخے عام ہیں [ایک نسخه نویں یا دسویں صدی کا مجموعهٔ شیرانی، دانش گاہ پنجاب میں ہے، دیکھیے شماره ۱۰۳۳] اور اس کی شرحوں پر کئی دیگر شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔

طباعتیں: کلکته ۱۸۱۳ء؛ لکھنؤ ۱۲۶۱ھ، ۱۳۱۲ھ (البنانی کی شرح در شرح کے ساتھ)؛ بولاق ۱۲۷۱ھ (مع شرح در شرح از الدسوقی)، [۱۸۶۰ء ؟]، ۱۲۸۰ھ (مع شرح البنانی بر شرح)؛ کانپور ۱۲۸۵-۱۲۸۶ھ (مع شرح الختائی [الخطائی ؟])، ۱۲۹۶ھ (اسی شرح در شرح کے ساتھ)؛ میرٹھ ۱۲۸۰ھ؛ قسطنطنیه ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۱ھ (مع شرح در شرح از الدسوقی)؛ لاہور ۱۳۰۶-۱۳۰۷ھ؛ دہلی ۱۲۸۶ھ، ۱۳۲۳ھ۔ اس کتاب کے اقتباسات میرن Mehren نے اپنی تالیف *Die Rhetorik der Araber*، کوپن ہیگن و ویانا ۱۸۵۳ء میں دیے ہیں۔

۳ - علم معانی میں التفتازانی کی تیسری تصنیف شرح القسم الثالث من المفتاح، یعنی خود مفتاح العلوم کے تیسرے حصے کی شرح ہے۔ یه ان کی سب سے آخری تصانیف میں سے ہے، جو سمرقند میں ماه شوال ۷۸۷ھ / ۱۳۸۵ء یا ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء میں مکمل ہوئی، لیکن اسے مختصر المعانی اور مطول جیسی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ اس کے قلمی نسخے اسکوریال (Derenbourg No. 26)، انڈیا آفس (Loth, Nos. 847-48)، لائیڈن (ڈخویه اور ہوتسما، عدد ۲۹۸)، ٹرنیٹی کالج کیمبرج (Palmer, No. 18) اور دوسرے مقامات میں محفوظ ہیں۔

(۳) منطق:

۱ - شرح الرسالة الشمسیة یا شرح الشمسیة (ہندوستان میں اس تصنیف کو شرح تصریف العزی کی طرح اکثر سعدیة ہی کہتے ہیں)، الکاتبی (نجم الدین علی بن عمر القزوینی، دیکھیے براکلمان: *G.A.L.*، ۱ : ۴۶۶) کے رسالهٔ منطق کی شرح۔ یه کتاب جمادی الآخرة ۷۵۲ھ / ۱۳۵۱ء (مجمل) یا ۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء ([ابن عماد اور] الفوائد البہیة) یا ۷۶۲ھ / ۱۳۶۱ء (Ahlwardt، عدد ۱۹۰۹) یا ۷۷۲ھ / ۱۳۷۰-۱۳۷۱ء (روضات الجنات) میں بمقام جام مکمل ہوئی۔ قلمی نسخے برلن میں (Ahlwardt، عدد ۵۲۶۶ تا ۵۲۶۸) اور دوسرے مقامات میں محفوظ ہیں۔ طباعت: لکھنؤ ۱۹۰۵ء/۱۳۲۳ھ۔

۲ - تہذیب المنطق و الکلام (جو اس کا مشہور نام ہے) یا غایة تہذیب الکلام فی تحریر المنطق و الکلام (یه نام مصنف نے دیباچهٔ کتاب میں اسے دیا ہے)۔ یه منطق اور علم کلام کی کتاب ہے، جو ماه رجب ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء میں مکمل ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے که اس کا دوسرا حصه، جیسے حاجی خلیفه مقاصد کا اختصار بتاتا ہے، بہت ہی کم نقل ہوا (در حقیقت قلمی نسخوں کی موجوده فہرستوں میں اس کا کوئی نسخه واضح طور پر درج نہیں ہوا)، اس کے بر عکس اس کتاب کا پہلا حصه ایک مقبول عام درسی کتاب ہے جو کئی بار شائع ہو چکی ہے۔

طباعتیں: کلکته ۱۲۴۳ھ (مع شرح

الیزدی)، ۱۳۲۸ھ (مع اردو ترجمہ)، ۱۳۳۳ھ (اسی اردو ترجمے کے ساتھ)؛ [لکھنؤ ؟] ۱۲۶۰ھ (جس کی ابتداء میں ایساغوجی ملحق ہے)، لکھنؤ ۱۸۶۹ء (ایک مجموعۂ منطق میں)، ۱۲۸۸ھ (صرف تمہیدی حصہ مع شرح الدّوانی و حواشی میر زاھد و عبدالحی لکھنوی)، ۱۲۹۳ھ (مع سابق شرح و حواشی)، ۱۳۲۱ھ (مع سابق شرح و حواشی)، ۱۲۹۰ھ (مع شرح الیزدی و حواشی عبدالحی لکھنوی بریزدی)، ۱۲۹۲ھ (اسی شرح اورانھیں حواشی کے ساتھ)، ۱۳۱۱ھ (اسی شرح اور انھیں حواشی کے ساتھ)، ۱۸۷۷ء (محمد بن محمود الشہرستانی کی فارسی شرح کے ساتھ)، ۱۸۸۴ء (اسی فارسی شرح کے ساتھ)، ۱۳۲۳ء (ایک مجموعۂ بست رسائل منطق میں)؛ دھلی ۱۲۶۴ھ، ۱۲۷۶ھ، ۱۲۸۳-۱۲۸۴ھ، [۱۸۶۹ء]، ۱۲۸۶ھ (دھلی کی ان تمام طباعتوں میں الیزدی کی شرح بھی دی ہے)؛ کانپور ۱۲۷۸-۱۲۷۹ھ (ایک مجموعۂ منطق میں)، ۱۲۹۱ھ (الیزدی کی شرح کے ساتھ، مع حواشی موسومہ تحفۂ شاھجہانی از الٰہی بخش فیض آبادی)، ۱۲۹۶ھ (اسی شرح اور انھیں حواشی کے ساتھ)، ۱۸۸۱ء (ایک مجموعۂ منطق میں)، ۱۹۱۵ء (الشہرستانی کی فارسی شرح کے ساتھ)؛ بنارس [۱۸۹۹ء] (مع اردو ترجمہ)۔

(۴) ماوراء الطبیعۃ و الکلام

۱- المقاصد، ما بعد الطبیعۃ اور کلام کا ملخّص، جو مصنف کی اپنی ھی شرح کے ساتھ ماہ ذوالقعدۃ ۷۸۴ھ/۱۳۸۳ء میں (اور روضات الجنّات کے بیان کے مطابق ۷۷۴ھ میں) بمقام سمرقند مکمل ھوا۔ ۱۲۷۷ھ کی طباعت قسطنطنیہ کتب خانۂ خدیویہ کی فہرست (۲: ۲۶) میں مذکور ہے اور برٹش میوزیم لنڈن (فہرست: ایلس و ایڈورڈز Ellis-Edwards، ص ۹)؛ انڈیا آفس (Loth: عدد ۴۶۱ و ۴۶۳) اور دوسرے مقامات میں بھی اس کے قلمی نسخے موجود ھیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر ھو چکا ہے، یہ کتاب تہذیب المنطق و الکلام کے دوسرے حصے ("قسم") کا خلاصہ ہے۔

۲- تہذیب المنطق و الکلام (دیکھیے سطور بالا بذیل منطق)۔

۳- شرح العقائد النسفیّۃ جو ماہ شعبان ۷۶۸ھ/۱۳۶۷ء میں بمقام خوارزم مکمل ھوئی، عقیدۂ مسلمین کے متعلق عمر بن محمد النسفی (م ۵۳۷ھ/ ۱۱۴۲-۱۱۴۳ء، دیکھیے براکلمان، ۱: ۴۲۷) نے ایک نہایت ھی مختصر رسالہ لکھا ہے، جس کی یہ شرح ہے۔ یہ کتاب ایک مقبول عام درسی کتاب ہے اور اس کی متعدد شروح در شروح لکھی گئی ھیں۔

طباعتیں: کلکتہ ۱۲۴۴ھ؛ دھلی [۱۸۷۰ء]، ۱۹۰۴ء؛ لکھنؤ ۱۸۷۶ء، [۱۸۸۸ء]، ۱۸۹۰ء، [۱۸۹۴ء]؛ قسطنطنیہ ۱۲۹۷ء، (الکَستلی اور الخیالی کی شرحوں اور خیالی پر بہشتی کے حواشی کے ساتھ)؛ قاھرۃ ۱۲۹۷ھ، (مع شرح در شرح خیالی اور حواشی قرہ خلیل بر خیالی)؛ کانپور ۱۹۰۳ء، ۱۳۳۰ھ، اس کے اقتباسات کا فرانسیسی ترجمہ d'Ohsson کی کتاب *Tableau général de l'Empire Ottoman*، ج ۱ میں ہے اور جرمن زبان میں بھی ایک ترجمہ J.T. Plant کی کتاب *Birgilu Risale* [sic], *oder Elementarbuch der Muhammedanischen Glaubenslehre* (استانبول و جنیوا ۱۷۹۰ء) میں موجود ہے [العقائد کے انگریزی اور اردو ترجمے کے لیے دیکھیے تکملۂ براکلمان، ۱: ۷۵۸؛ اور شرح کے ترجمے کے لیے دیکھیے E.E. Elder: *Creed of Islam*، نیویارک ۱۹۵۰ء]۔

شروح بر شروح میں سے الخیالی کی دھلی میں ۱۸۷۰ء [؟] میں اور ۱۳۲۹ھ میں عبدالحکیم سیالکوٹی کے حواشی کے ساتھ شائع ھوئی تھی؛ لکھنؤ میں

۱۸۷۶ء، ۱۳۱۳ھ (مع حواشي عبدالحكيم سيالكوٹی)، ۱۳۲۶ھ (انھیں حواشی کے ساتھ)؛ قسطنطنیه میں ۱۲۹۷ھ میں (مع حواشی الکَستَلي و بهشتي)؛ اور قاهرۃ میں ۱۲۹۷ھ میں (مع حواشي قره خليل) شائع هوئی۔ ان شروح میں سے حسن شهيد (ابوالحسن بن الأفضل) کی شرح بہار میں ۱۳۲۸ھ میں اور رمضان افندی کی شرح دهلی میں ۱۳۲۷ھ میں چھپی۔

۳۔ ابن عربي مؤلف فصوص الحِکَم کے خیالات کا رد، اس کتاب کا قلمی نسخه برلن میں محفوظ ہے (Ahlwardt، عدد ۲۸۹۱)۔ اس کے ورق اول پر کتاب کا نام فضيحة المُلحِدين درج ہے، جو مشکوک ہے۔

(۵) اصول فقه:

۱۔ التلويح الى كشف حقائق التنقيح، جو ۹ ذوالقعدة ۷۵۸ھ کو گلستان [در ترکستان] میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ یه کتاب صدرالشريعة الاصغر [یعنی صدرالشريعة الثانی] (عبيدالله بن مسعود المحبوبی، م ۷۴۷ھ [۱۳۴۶-۱۳۴۷ء]) کی تصنیف تنقیح الاصول کی شرح ہے، دیکھیے براکلمان، ۲: ۲۱۳)۔ طباعتیں: دهلی ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۱ء (صدر الشريعة کی اپنی شرح التوضيح کے ساتھ)؛ لکھنؤ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء (مع التوضيح)، ۱۸۷۱ء (مع التوضيح)، ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۶ء (مع التوضيح و شرح تلويح از حسن چلبی، ملّا خسرو اور زكريا الانصاری)، اور قازان ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء (مع التوضيح)۔

۲۔ شرح شرح المختصر فی الاصول یا شرح الشرح، جو بمقام خوارزم ذوالحجة ۷۷۰ھ/۱۳۶۹ء میں مکمل هوئی۔ الايجي [دیکھیے بیان ما سبق] نے ابن حاجب کی مختصر المنتهی پر ایک شرح لکھی تھی، یه اس شرح کی شرح ہے، یعنی ان کی اپنی کتاب منتهی السؤال و الأمل فی علمی الاصول و الجدل کی تلخیص ہے۔ بولاق کے ایک ایڈیشن (۱۳۱۶ تا ۱۳۱۹ھ) کا ذکر محمد بن شنب نے ابن الحاجب والے مقالے میں کیا ہے۔ مخطوطات برلن (Ahlwardt، عدد ۴۳۷۶)، انڈیا آفس (Loth، عدد ۳۰۳ تا ۳۰۴) اور دوسرے مقامات میں موجود هیں۔

(۶) فقه:

۱۔ المِفتاح، شافعی فروع پر ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخه برلن میں محفوظ ہے (Ahlwardt، عدد ۴۶۰۴)۔ آپ کے سوانح نگاروں نے اس کتاب کے علاوہ مجموعة الفتاوی الحنفية کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن اس کے نسخے کہیں مذکور نہیں هیں۔

۲۔ اختصار شرح تلخیص الجامع الکبیر، الشيبانی کے رسالے الجامع الکبیر (دیکھیے براکلمان: G.A.L.، ۱: ۱۷۲ اور حاجي خليفه، ۲: ۳۰۱) کا، جو فروع حنفيه پر ہے، الخلاطی نے ملخص لکھا۔ محمد بن مسعود الغُجدُوانی نے اس ملخص کی شرح لکھی، التفتازانی نے شرح غُجدُوانی کی تلخیص لکھی، جو ناتمام رهی، اختصار الخ وهی شرح ہے۔ روضات الجنات کے بیان کے مطابق یه تصنیف ۷۸۵ھ/۱۳۸۳ء میں بمقام سرخس شروع هوئی۔ اس کا ایک قلمی نسخه ینی جامع (عدد ۳۲۸ مکرر) میں محفوظ ہے۔

۱۸۷۰ء (؟) میں مقدمة الصلاة یا خلاصة کا ایک اڈیشن دهلی میں شائع هوا۔ یه رساله شعائر نماز کے متعلق ہے اور بعض اسے کیدانی سے منسوب کرتے هیں (دیکھیے حاجي خليفه، ۶: ۸۳)۔ اس کے ساتھ شرحیں بھی هیں، جو الجرجانی اور التفتازانی سے منسوب کی جاتی هیں، لیکن یه یقینی نہیں که التفتازانی کے وقت میں خلاصة کا وجود تھا بھی یا نہیں۔

(۷) تفسیر القرآن:

١ - کشف الاسرار و عدّۃ الابرار ، فارسی زبان میں قرآن کی تفسیر (قب حاجی خلیفہ ، ج ٥ : عدد ١٠٦٧٣) - معلوم ہوتا ہے اس کا ایک قلمی نسخہ ینگی جامع میں محفوظ ہے (دیکھیے فہرست، ص ٨٠، عدد ٣٢).

٢ - شرح (یا حاشیۃ علی) الکشاف، (حاجی خلیفہ، ج ٥، عدد ١٨٧، ص ٢)، زمخشری کی تفسیر پر حواشی (دیکھیے براکلمان : G. A. L.، ١ : ٢٩٠)- کہتے ہیں کہ اس کتاب کی تألیف ربیع الثانی ٧٨٩ھ میں سمرقند میں شروع ہوئی ، مگر یہ تمام نہ ہو سکی - یہ حواشی سورۃ ١ تا ١٠، آیت ٥٨ اور سورۃ ٣٨ تا ٥٥ سے متعلق ہیں- اس کے قلمی نسخے برلن (Ahlwardt ، عدد ٧٩٣)، برٹش میوزیم (Ellis-Edwards ، ص ٣) ، انڈیا آفس اور دوسرے مقامات میں محفوظ ہیں .

(٨) فقہ اللغۃ :

١ - النعم السوابغ فی شرح الکلم النوابغ، زمخشری کی تألیف موسومہ الکلم النوابغ کی شرح - اس شرح کے اقتباسات H. A. Schultens نے اپنی کتاب *Anthologia sententiarum arabicarum* (لائیڈن ١٧٧٢ء) میں شائع کیے اور ١٢٨٧ھ میں یہ کتاب قاہرۃ میں [اور ١٣٠٦ھ میں بیروت میں] چھپی .

٢ - سعدی کی بوستان کا ترجمہ ترکی نظم میں سال تصنیف ٧٥٤ھ (دیکھیے گب E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ١ : ٢٠٢) - [التفتازانی کی مصنفات ذیل کا ذکر سطور بالا میں نہیں ہے. تکملۂ براکلمان، ٢ : ٢٠٣ میں ذیل کے نمبروں پر دیکھیے : (٣) الترکیب الجلیل؛ (١٨) شرح البردۃ؛ (٩) شرح رسالۃ فی تساوی الزوایا الثلاث؛ (٢١) شرح اساغوجی] .

مآخذ : (علاوہ ان حوالوں کے جو متن میں درج ہیں دیکھیے) [(١) کمال الدین عبدالرزاق : مطلع سعدین، جلد اول خطی، بذیل وقائع ٧٨١ھ؛ مطبوع ٢/٢ : ٦٢٥- عبدالرزاق نے تفتازانی کے مصنفات پر ایک رسالہ لکھا تھا، جس میں ان کا حال بھی دیا تھا، مطلع، جلد اول، محل مذکور]؛ (٢) ابن عرب شاہ : عجائب المقدور، طبع Golius، ٣ : ٣٢٢؛ (٣) فصیحی : مجمل (بذیل سنہ ٧٨٢ھ؛ دیکھیے براؤن E. G. Browne، در *Le Muséon*، سلسلۂ سوم، ج ٧٥)؛ (٤) السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، ص ٣٩١؛ [(٥) ابن العماد : شذرات الذھب، ٦ : ٣١٩ تا ٣٢٢]؛ (٦) سلطان حسین بن منصور : مجالس العشاق، ص ٢٨٧؛ [(٧) الشوکانی : البدر الطالع، ٢ : ٣٠٣ تا ٣٠٥]؛ (٨) الکفوی : اعلام الاخیار؛ (٩) خواند امیر : حبیب السیر، ٣ / ٣ : ٨٧؛ (١٠) محمد باقر خوانساری : روضات الجنات، ٣٠٩؛ (١١) عبدالحی لکھنوی : الفوائد البہیۃ، ١٢٨ تا ١٣٠، ١٣٤ تا ١٣٧؛ (١٢) براکلمان : *G.A.L.*، ٢ : ٢١٥، [*GALS*، ٢ : ٣٠١]؛ (١٣) براؤن : *Lit. Hist. of Persia*، ٣ : ٣٥٢ تا ٣٥٣؛ (١٤) ہدایت حسین : *Cat. of the Arabic Mss. in the Būhār Library*، ص ٣٣٦ تا ٣٣٨؛ [(١٥) سٹوری : *Pers. Lit.*، ١ : ٩؛ (١٦) ابن حجر : الدرر، ٣ : ٣٥٠] .

(C. A. STOREY سٹوری)

تفسیر : (١) (عربی)، جمع تفاسیر، فعل فسّر کا مصدر، بمعنی توضیح، تشریح - یہ لفظ علمی (scientific) اور فلسفی کتابوں کی شروح کے لیے استعمال ہوتا ہے اور "شرح" کا مرادف ہے؛ چنانچہ ارسطو کی تصانیف کی یونانی اور عربی شرحوں کے لیے باقاعدہ استعمال ہوا ہے - ذیل کی مثالیں ابن القفطی کی تاریخ الحکماء سے پیش کی جاتی ہیں :

بنس الرومی نے ایک تفسیر المجسطی پر لکھی [مگر ابن القفطی کے ہاں تفسیر کتاب بطلیموس فی تسطیح الکرۃ کا ذکر ہے، نہ المجسطی کا] اور دوسری اقلیدس کے دسویں مقالے پر ہیئت

[و عددیات و حسابیات] کے مشہور ماہر ابوالوفاء البوزجانی نے دیوفنطس Diophantes کے [صناعۃ الجبر اور الخوارزمی کی کتاب جبر و مقابلہ کی تفسیریں لکھیں] ۔ مشہور طبیب محمد بن زکریا الرازی نے افلاطون کی کتاب طیماؤس Timaeus کی تفسیر مؤلفہ فلوطرخس Plutarch کی تفسیر التفسیر لکھی ۔ مسیحی عالم حنین بن اسحاق ترجمہ و تفسیر میں ید طولی رکھتا تھا ۔ یونانی علوم کی اکثر مشہور کتابوں اور اسی طرح عربی علوم کی چند کتابوں کی تفسیریں لکھی گئیں ۔ ان تفسیروں کا عربی میں ترجمہ ہوا یا وہ عربی زبان میں لکھی گئیں ۔

دنیائے اسلام میں لفظ تفسیر سے مراد بالخصوص قرآن کی تفسیریں اور خود علم تفسیر ہے ۔ علم کی یہ شاخ، جسے ''علم القرآن و التفسیر'' کہتے ہیں، علم حدیث کی ایک خاص اور اہم شاخ ہے اور مدرسوں اور جامعات (یونیورسٹیوں) میں اس کی تعلیم دی جاتی ہے ۔ فن تفسیر میں بعض تصانیف تو ایسی ہیں جو عام نوعیت کی ہیں اور باقاعدہ تفسیر کی طرز پر نہیں لکھی گئیں، لیکن بیشتر تفسیریں مسلسل ہیں، جن میں متن قرآن کے ایک ایک جملے بلکہ بعض اوقات ایک ایک لفظ کی تشریح ترتیب کے ساتھ کی گئی ہے ۔ یہ تفسیریں بہت ہیں، جن میں زیادہ مشہور طبری، زمخشری اور بیضاوی کی تفاسیر ہیں ۔

طبری (م ۳۱۰ھ) وہی [مشہور و معروف] مؤرخ عظیم ہیں ۔ فن تفسیر میں بھی ان کی ایک ضخیم تصنیف موجود ہے، جس میں احادیث کی بہت بڑی تعداد درج ہے، جنھیں ثقہ راویوں نے مسلسل اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے ۔ زمخشری (م ۵۳۸ھ) کا ذہن نہایت براق تھا، وہ ذکی الحس معلم اخلاق اور فقہ لغت کا ماہر کامل تھا ۔ اس کی تفسیر الکشاف کی بڑی قدر کی جاتی ہے اور فاضل فقہاء، مثلاً تفتازانی (م ۷۹۲ھ) اور سید شریف جرجانی (م ۸۱۶ھ) نے اس کی شرح لکھی ہے ۔ البیضاوی (م ۶۸۵ھ) کی تفسیر سب سے زیادہ مقبول ہے اور اس فن کی یہی کتاب ہے جو مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہے ۔ اس کے ذریعے سے تفسیر قرآن کے بارے میں سنی مسلمانوں کے مذاہب کی تعیین ہو گئی ہے ۔ اس پر متعدد بار حواشی بھی لکھے گئے ہیں ۔ باقی تفاسیر میں سے ہم فخرالدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کی تفسیر کا ذکر کرنا چاہتے ہیں، جسے التفسیر الکبیر کہتے ہیں ۔ ان کے علاوہ اسمعیل حقی ساکن بروسہ (م ۱۱۲۷ھ) کی بھی ایک تفسیر ہے، جسے ترک بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ان مفسرین میں سے بیشتر علماء دیار ایران کے رہنے والے تھے ۔

علم تفسیر ایک قدیم فن ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ابتداء صدر اسلام ہی سے ہو چکی تھی : مثلاً ابن عباس^{رض} (م ۶۸ھ) کی نسبت کہتے ہیں کہ وہ اس علم میں سند تسلیم کیے جاتے تھے اور ایک تفسیر بھی ان کی طرف منسوب ہے (کتب خانۂ حمیدیہ، استانبول) ۔ زمانۂ حال کے ناقدین، مثلاً گولٹ تسیہر اور لامنس Lammens وغیرہ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ ان بے شمار احادیث کی حقیقی قدر و قیمت کیا ہے جو تفسیر کی ضخیم کتابوں میں مذکور ہیں ۔ اس سوال کا جو جواب اب تک دیا گیا ہے وہ ان احادیث کے بہت زیادہ حق میں نہیں، کیونکہ ان میں موضوعات کی کثرت ہے، جو کسی فقہی مسئلے کو حل کرنے کی غرض سے وضع ہوئیں یا کسی کلامی مقصد کے لیے، یا محض توضیح کے شوق سے، بلکہ یوں کہیں کہ صرف تفنن طبع کے لیے بنائی گئیں ۔ یہ [مغربی] نقاد

کہتے ہیں کہ ان تفاسیر میں سے اس بارے میں صحیح معلومات حاصل کرنے کی کوئی زیادہ امید نہیں کہ اسباب نزول و اشاعت قرآن کیا تھے [مگر دیکھیے مقالۂ تفسیر (۲)، ص ۴۰۹]، تاہم اسلامی فقہ اور دینیات کے گہرے مطالعے کے لیے اور قصص و فقہِ لغت کی خاطر ان تفاسیر کو اہمیت حاصل ہے۔ ہمارے زمانے میں مصر کے ایک عالم [اجلّ] شیخ طنطاوی [جوہری، م ۱۲ جنوری ۱۹۴۰ء] نے تفسیر کے مطالعے کی تجدید کی کوشش کی ہے [الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم کے نام سے ان کی تفسیر ۲۶ جلدوں میں مصر سے شائع ہو چکی ہے]۔ اس تفسیر میں انہوں نے بہت سے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو فلسفے اور جدید سائنس سے ماخوذ ہیں (نیز رک بہ تأویل)۔

مآخذ: عربی مطبوعہ اور قلمی کتابوں کی فہرستیں بذیل مادۂ تفسیر؛ [(۱) سیوطی: کتاب الطبقات المفسرین، طبع Weijers، لائیڈن ۱۸۳۹ء]؛ (۲) Goldziher: *Muhammedanische Studien*، Halle ۱۸۹۰ء، ۲: ۲۰۶؛ (۳) وہی مصنف: *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung*، لائیڈن ۱۹۲۰ء، اشاریہ؛ (۴) Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islam*، ج ۳، پیرس ۱۹۲۳ء، باب ۱۱؛ [(۵) تکملۂ براکلمان، ۳: ۲۲۶]۔

(B. CARRA DE VAUX کارا د وو)

تفسیر (۲) [یہ مقالہ ادارۃ المعارف الاسلامیۃ (عربی) نے استاذ امین الخولی سے لکھوا کر شامل کیا ہے تاکہ تفسیر کی بحث کی کمی پوری اور اصل مقالے کی ضروری تشریح و تحقیق ہو جائے۔ ہم نے اس کا ترجمہ یہاں درج کر دیا ہے]:

(الف) 'ف ـ س ـ ر' اور 'س ـ ف ـ ر' دونوں مادوں میں کھولنے اور حجاب ہٹا دینے کے معنے پائے جاتے ہیں، لیکن 'سفر' ظاہری اور مادّی اشیاء کو کھول کر سامنے لانے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور 'فسر' کا استعمال معنوی اور باطنی اشیاء کو کھول کر بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ تفسیر فسر سے باب تفعیل کا مصدر ہے اور اس کے معنی کسی عبارت کے مطلب کو واضح کرنے کے ہیں۔

قدماء کی رائے ہے کہ لغت، تفسیر اور حدیث میں معلومات کے ذخیرے ان مشہور معنی میں، جن کے لحاظ سے علوم عقلیہ کو علوم کہتے ہیں، علوم نہیں ہیں اس لیے بعض کے نزدیک تفسیر کی حدّ (تعریف) گھڑنے کی ضرورت نہیں اور نہ اس کے موضوع اور مسائل کے بیان کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ تفسیر چند قواعد اور ملکات کا نام نہیں ہے، جو معیّن قواعد کی پابندی اور مشق سے حاصل ہوتے ہیں، جیسا کہ دیگر علوم کی صورت میں، جو علوم عقلیہ سے مشابہت رکھ سکتے ہیں، میسّر آ جاتے ہیں۔ اس بنا پر تفسیر کی توضیح میں یہ کہنا کافی ہے کہ وہ کلام اللہ کے مطالب بیان کرنے کا نام ہے یا یہ کہ اس کا کام قرآن مجید کے الفاظ و معانی کی تشریح کرنا ہے (المبادی النصریۃ، طبع الخیریۃ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۵، ۲۶) - بعض لوگوں نے تفسیر کی تعریف گھڑنے کی کوشش کی ہے اور اس کے ضمن میں چند دیگر علوم کا بھی ذکر کیا ہے، جو علاوہ تفسیر کے اس تعریف میں شامل ہو جاتے ہیں، مثلاً علم قراءت، اور کچھ حصہ ان علوم کا بھی آ جاتا ہے جن کی قرآن کے سمجھنے میں ضرورت پڑتی ہے؛ مثلاً فقہ، صرف، نحو اور بیان - پہلا طریقہ سیدھا سادھا ہے، جس میں سلامتی بھی ہے اور تطویل سے گریز بھی، اور طولِ کلام غیر سودمند اور غیر فائدہ بخش ہے۔

متقدمین نے علوم یا مطالعاتِ شرعیہ کو

حسب عادت کسی نہ کسی اعتبار سے ایک ضابطے کی صورت میں جمع کر دیا ہے، انھیں میں سے تفسیر بھی ایک علم ہے، چنانچہ انھوں نے کہا ہے علوم شرعیہ میں یا الفاظ قرآن کے تلفظ کی صحت سے بحث ہوگی، اس کا نام علم قراءت ہے؛ یا حدیث نبوی کی الفاظ و سند کے اعتبار سے جانچ پڑتال ہوگی، وہ علم حدیث اور اصول حدیث ہے؛ یا قرآن کے مطالب و مقاصد کا اظہار مطلوب ہوگا، یہ علم تفسیر ہے . . . اسی طرح آخر تک علوم شرعیہ کی انواع کو مرتّب کیا ہے [شیخ الاسلام احمد بن یحیی بن الحفید الهروی: (الدر النضید من مجموعة الحفید، قاهرة ۱۳۲۲ھ، ص ۲)]۔

اسی مقام پر تأویل کا ذکر بھی کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ تاویل اور تفسیر کے ایک ہی معنی ہیں یا یہ کہ تفسیر تأویل سے زیادہ عمومی حیثیت کی حامل ہے وغیرہ وغیرہ، مگر ہم یہاں بات کو طول نہیں دیتے ۔ میرے خیال میں تأویل کے ذکر کی ضرورت اس لیے آ پڑی کہ خود قرآن مجید میں تأویل کا لفظ آیا ہے اور اربابِ اصول نے اس کے لیے ایک خاص اصطلاح مقرر کی ہے اور اس کے ساتھ ہی اربابِ مقالات و مذاہب میں سے متکلّمین کی زبان پر یہ لفظ رواج پا چکا ہے ۔ میرا خیال ہے کہ کلمۂ تأویل کا مفہوم واضح کرنے کے لیے بہترین تشریح وہ ہے جو الراغب الاصفہانی نے بروایة ابن عباس اپنے رسالے مقدمة التفسیر میں بیان کی ہے ۔ یہ رسالہ کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن کے ساتھ ملحق کر کے چھاپا جا چکا ہے (رسالة الراغب، الازهریه ۱۳۲۹ھ، ص ۴۲) ۔ اس کے بعد ابن تیمیّة نے اس مختصر رسالے کی تفصیل و توضیح اپنے رسالے الاکلیل فی المتشابه و التأویل میں کی ہے [یہ رسالہ ابن تیمیة: مجموعة الرسائل الکبری، جزء ۲ میں شامل ہو کر چھپ چکا ہے، المطبعة الشرقیة ۱۳۲۳ھ] ۔ اگرچہ میں نے اس میں کہیں نہیں دیکھا کہ انھوں نے الراغب الاصفہانی کے بیان کیے ہوئے معانی تأویل کی طرف اشارہ کیا ہو، گو ابن تیمیة کے اس موضوع میں ابن تیمیة کے فکر کی اصل اور اس فکر کا مغز راغب ہی کا بیان ہے ۔

(ب) تفسیر کا ارتقاء :

ابن خلدون نے مقدمة میں تفسیر کی بابت اولاً جو کچھ لکھا ہے اس میں ان کی رائے یہ ہے کہ: ''قرآن لغتِ عرب میں نازل ہوا اور انھیں کی بلاغت کے اسلوب اس کے اندر کام میں لائے گئے، اس لیے تمام عرب قرآن مجید کو سمجھتے تھے اور اس کے مفردات اور مرکّبات کے مطالب ان پر واضح تھے''۔ اس قول میں کہ 'تمام عرب قرآن مجید کو سمجھتے تھے' وسیع تعمیم کر دی گئی ہے۔ خود متقدمین اس بارے میں مطمئن نظر نہیں آتے؛ چنانچہ ابن قتیبة ہی کو لیجیے، جو ابن خلدون سے چند صدی پہلے کے عالم ہیں، وہ اپنے رسالے المسائل و الاجوبة ص ۸ میں کہتے ہیں کہ ''عرب قرآن مجید کے تمام غریب اور متشابہ کے سمجھنے میں برابر نہیں ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فہمِ قرآن کے باب میں بعض کو بعض پر تفوق حاصل ہے''۔ میرے خیال میں خود ابن خلدون نے عبارت سابقہ سے چند سطر آگے کی عبارت میں جو کچھ کہا ہے اس سے ظاہر ہے کہ انھیں خود اس بات کا شعور تھا ۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں چند مقامات میں بیان کی حاجت پڑتی ہے ۔ آگے کہتے ہیں: ''نبی صلی اللہ علیه و سلّم مجمل کو بیان فرما دیا کرتے تھے، ناسخ و منسوخ کی تمیز اپنے اصحاب کو بتا دیتے تھے اور آپ کے سمجھانے سے وہ اسے سمجھ جاتے تھے،

صحابہ کو نزول آیات کے اسباب اور موقع کے لحاظ سے آیات کا مقتضی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقولات کے ذریعے معلوم ہو جاتے تھے"۔ ان امور کے اور دیگر مقامات کے، جو محتاج تشریح و بیان ہیں، پیش نظر عہد اسلامی کے شروع ہی سے قرآن مجید کے بیان اور تفسیر کی ضرورت پڑی.

اس زمانے میں دین کی ہیبت، اہل زمانہ کی عقل کی سطح، ان کی عملی زندگی کی احتیاجات کا محدود ہونا اور اس کے ساتھ اس بات کا شعور کہ تفسیر کرنا اس بات کی شہادت دینا ہے کہ اللہ عزّ و جلّ کی اس لفظ سے یہی مراد ہے، ان سب امور نے لوگوں کو مجبور کیا کہ تفسیر میں صرف توقیفی باتیں کہیں (یعنی جو انہیں بتائی گئی تھیں) اور جو بذریعۂ نقل ان تک پہنچی تھیں اور رسول علیہ السلام سے مروی تھیں؛ چنانچہ پہلی چیز جو تفسیر کی صورت میں ظاہر ہوئی وہ تفسیر مبنی بر روایت تھی، جسے تفسیر مأثور یا تفسیر اثری کہتے ہیں، اس لیے علماء حدیث و روایت ہی وہ پہلے حضرات ہیں جو تفسیر کے میدان میں نمایاں نظر آتے ہیں۔ بنا بریں ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف علوم کی ابتداء کا پتا لگانے والے جب اپنی عادت کے مطابق ہر علم کا واضع ایک خاص شخص کو قرار دیتے ہیں تو واضعِ تفسیر (جس سے مراد جامع تفسیر ہے، مدوّن تفسیر نہیں) امام مالک بن اَنَس الاَصْبحی کو ٹھیراتے ہیں، جو امامِ مدینہ ہیں [قُبّ المبادئی النصریۃ، ۶ ۲].

اس طرح تفسیر کا ارتقاء حدیث کی تدوین کی تاریخ سے مرتبط ہوتا ہے، اور یہ تو معلوم ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ مدوّنینِ حدیث کی صفِ اوّل میں ہیں، گو جہاں تک میں دیکھتا ہوں، ان کی کتاب الموطأ میں تفسیر سے متعلق زیادہ مواد نہیں ہے۔ بہر حال مجموعہ ہائے احادیث میں تفسیر بالروایۃ کی مختلف مقداریں نظر آتی ہیں؛ حتّٰی کہ صحیح بخاری تک میں ہم اس کے متعلق دو کتابیں دیکھتے ہیں: ایک کتاب "تفسیر القرآن"، دوسری کتاب "فضائل القرآن" اور دونوں نے صحیح بخاری کا خاصا بڑا حصہ گھیر رکھا ہے، جو شاید ساری صحیح کے آٹھویں حصے کے برابر ہے.

پروفیسر کارا د وو Carra de Vaux کاتبِ مقالۂ تفسیر [انسائکلوپیڈیا آو اسلام لائیڈن، طباعت اوّل] نے جو یہ کہا ہے کہ "تفسیر علم حدیث کی ایک خاص فرع ہے جس کی عام مدرسوں اور بڑی بڑی درس گاہوں میں تعلیم دی جاتی ہے" ... اس سے شاید تفسیر و حدیث کا یہی علاقہ مراد ہے، ورنہ علوم شرعیہ میں تفسیر کا مقام جو اخیر میں قرار پایا ہے وہ وہی ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے ہیں اور وہ نقطۂ نظر بھی دکھا چکے ہیں جس کے اعتبار سے انہوں نے ان علوم کو باہم مرتبط اور مرتّب کیا۔ اس ترتیب میں تفسیر کو علمِ حدیث کی شاخ نہیں دکھایا گیا ہے اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ آگے چل کر تفسیر روایت کی پابندی سے آزاد ہو جاتی ہے اور علماء کی کوشش اور محنت سے تفسیر غیرِ مأثور کے اندر اقوال و آراء کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے تو پھر کوئی وجہ باقی نہیں رہتی کہ تفسیر کو فروعِ حدیث میں شمار کیا جائے، بجز اس وجہ کے جس کی طرف تفسیر کے ارتقاء کے سلسلے میں ہم نے اشارہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ شروع شروع میں تفسیر کو محدثوں اور راویوں سے سابقہ پڑا.

تفسیر کی روایت میں چند صحابہ(رض) شہرت حاصل کر چکے ہیں اور اس روایت کو جمع کر کے ایک تفسیر مرتب ہو چکی ہے جو

ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے اور وہ تفسیر وهی ہے جو الفیروز آبادی مصنّف القاموس المحیط کی تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس کی صورت میں طبع هو چکی ہے۔ اس تفسیر کو غیر معتبر ثابت کرنے کے لیے همارے لیے وهی قول جو امام شافعیؒ کی طرف منسوب هو کر روایت هوا ہے کافی ہے؛ وہ فرماتے هیں ابن عباس سے تفسیر کے متعلق سوائے تقریباً سو حدیث کے کچھ ثابت نہیں [ابن العماد: شذرات الذهب، ج ۱؛ خلاصة تذهيب الكمال في اسماء الرجال، طبع المطبعة الخيرية ۱۳۲۳ھ، ص ۱۵؛ الاتقان، ۲ : ۲۲۳]؛ حالانکہ تنویر کا مطبوعہ نسخہ، جو ان کی طرف منسوب کر کے لکھی گئی ہے، معمولی تقطیع کے چار سو صفحات سے کم نہیں۔

بعض تابعین نے تفسیر کی روایت بہت کی ہے۔ ان میں سے بعض کا نام بار بار لیا جاتا ہے۔ ان کے پیشروؤں میں سے ان کی روایت کی تنقید کرنے والوں نے ان کے متعلق حکم لگایا ہے کہ "لست بذاك" وہ ثقہ نہیں [دیکھیے لسان المیزان، ۱ : ۸، برای "لیس بذاك"]۔ الضحّاك بن مزاحم الهلالی (م ۱۰۲ھ یا ۱۰۵ھ) کو لیجیے، بعض نے اس کی توثیق کی ہے، لیکن یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ابن عباس سے روایت کرتا ہے لیکن ابن عباس سے اس کی ملاقات نہیں ہوئی، اس لیے ابن عباس سے اس کا سلسلۂ روایت منقطع ہے، نیز کہا ہے کہ اس کی تمام مرویات محلِ تأمّل هیں، وہ تفسیر کے لیے صرف مشہور هو گیا ہے (الاتقان، موضع مذکور؛ التذهیب، ص ۲۳۹؛ الشذرات، ج ۱)۔ اس اخیر عبارت سے کہ وہ تفسیر کے لیے مشہور هو گیا ہے معلوم هوتا ہے کہ تفسیر کی روایت کی قدر کا درجہ ان کے هاں کیا تھا: عَطیّہ بن سعد العوفی (م ۱۱۱ھ) کو، جو ابن عباس سے روایت کرتا ہے، ضعیف کہا گیا ہے [التذهیب اور اس کا حاشیہ ص ۳۰]؛ اسماعیل ابن عبدالرحمان السُّدّی الکبیر کی بابت (گو اسے قبول کرنے والے بھی هیں) یہ کہا گیا ہے کہ وہ ضعیف، کَذّاب اور شَتّام (گالیاں دینے والا) ہے [الاتقان، موضع مذکور؛ التذهیب، ۲۲] اور تفسیر جو اس نے جمع کی ہے اس کا راوی أسباط بن نصر ہے اور اس کے ثقہ هونے پر اتفاق نہیں ہے، نسائی نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں [الاتقان، موضع مذکور؛ التذهیب اور اس کا حاشیہ ص ۲۷۸]؛ محمد بن السائب الکلبی (م ۱۴۶ھ)، جو ابن عباس کے سلسلے کی کڑیوں میں سے ایک ہے، تفسیر میں مشہور ہے اور کسی کی تفسیر اس کی تفسیر سے زیادہ طویل اور پُر نہیں۔ با ایں همه اگر ایک طرف ایسے لوگ ملتے هیں جنھوں نے کہا ہے کہ "تفسیر میں اسے پسند کیا گیا ہے" تو دوسری طرف وہ بھی هیں جو کہتے هیں "اس کی حدیث ترک کرنے پر اجماع ہے، یہ ثقہ نہیں اور اس کی حدیث کو لوگ لکھتے نہیں" اور ایک جماعت نے تو اس پر وضع کا اِتّہام لگایا ہے . . . [التذهیب، ص ۳۰۹؛ الاتقان، موضع مذکور]؛ محمد بن مروان السُّدّی الصغیر کی بابت، جو [محمد] ابن الکلبی مذکور سے روایت کرتا ہے، کہتے هیں کہ: وہ حدیث وضع کرتا ہے، اس کی حدیث رائگاں ہے اور متروك ہے اور جب سلسلۂ روایت یہ هو "السُّدّی الصغیر عن الکلبی عن ابن صالح عن ابن عباس" تو وہ جھوٹ کا سلسلہ ہے (الاتقان، موضع مذکور؛ التذهیب اور اس کا حاشیہ ص ۳۳۱)۔ پھر مقاتل بن سلیمان الازدی الخراسانی (م ۱۵۰ھ) کو لیجیے یہ وہ مفسّر ہے جس کی بابت کہتے هیں کہ "لوگ تفسیر میں اس کے دست نگر هیں" اور یہ قول خود [امام] شافعی

کی طرف منسوب ہے ۔ اس کے باوجود اس کی بابت ہمیں یہ رائیں ملتی ہیں : "وہ مجاہد سے روایت کرتا ہے لیکن اس نے مجاہد سے کچھ نہیں سنا"؛ "وہ الضحاک سے روایت کرتا ہے لیکن الضحاک سے اس نے کچھ نہیں سنا"، کیوں کہ الضحاک مقاتل کی پیدائش سے چار سال پہلے ہی فوت ہو چکے تھے؛ اسے جھوٹا کہتے ہیں اور خود وہ لوگ جو اس کی تفسیر کو اچھا کہتے ہیں اسے ضعیف قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں اس کی تفسیر کیا ہی خوب ہے کاش وہ ثقہ بھی ہوتا؛ اس کی بابت منقول ہے کہ وہ یہودیوں سے علم الکتاب حاصل کرتا تھا (الاتقان، محلِ مذکور) ۔ اخیر میں ابو خالد عبدالملک بن عبدالعزیز بن جُریج کو لیجیے، یہ ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے پہلے پہل حدیث کی تدوین کی (یعنی اسے کتابی شکل میں جمع کیا) ۔ تفسیر کے بارے میں اس سے جزء کے جزء مروی ہیں ، با ایں ہمہ ناقدوں کا قول ہے کہ ابن جریج نے تفسیر میں صحت کا قصد نہیں کیا ۔ اس نے فقط یہ کیا کہ ہر آیت کے ذیل میں جو کچھ صحیح و سقیم ملا وہ جمع کر دیا۔

تفسیر نقلی (ماثور) کے راویوں کی اسی طرح کی مفصّل نقد و جرح ہمیں بہت ملتی ہے اور اسی طرح ان تفسیری روایات کی بابت اجمالی تنقید بھی ملتی ہے، چنانچہ احمد بن حنبل کا مشہور قول ہے کہ "تین چیزوں کی کوئی اصل نہیں، وہ ہیں : تفسیر، ملاحم اور مغازی"، یعنی ان کے لیے کوئی اسناد نہیں ہے، کیونکہ ان میں مراسیل کا غلبہ ہے (ابن تیمیة : مقدمة فی اصول التفسیر، طبع دمشق، ص ۱۴)۔ ابن تیمیة احادیث کی وضع کا ذکر کرنے اور اس کے کذب کے قطعی دلائل کے ذکر کے بعد کہتے ہیں : "تفسیر میں ان موضوعات کا ایک بڑا جزء موجود ہے" اور یہ بھی کہتے ہیں "موضوعات کتبِ تفسیر میں بہت ہیں" (کتاب مذکور، ص ۱۹).

اس قسم کی نقد و تمحیص سے یہ بات ظاہر ہے کہ روایات اور منقولات متعلقہ بہ تفسیر کسی استوار اور محکم بنیاد پر قائم نہیں۔ پہلے زمانے کے قدیم ناقدوں کے اقوال آپ نے سن ہی لیے ، اس لیے کارا د وو کا یہ کہنا کہ "عہدِ حاضر کے نقّاد [گولڈ تسیہر، لامنس وغیرہ] ان احادیثِ تفسیریہ کی قوّت میں کلام کرتے ہیں جو ان بڑے بڑے مجموعہ ہای احادیث میں وارد ہیں اور اب تک کسی ایسی رائے تک نہیں پہنچے ہیں جس سے ان احادیث کی زیادہ تائید ہوتی ہو" ان ناقدین کا نقد میں کوئی جدید کارنامہ ثابت نہیں کرتا، اس لیے کہ سطورِ بالا کی روشنی میں صاف نظر آ رہا ہے کہ الزام مذکور زمانۂ قدیم سے چلا آتا ہے .

ان منقولات اور روایات کے پیچھے ایک اور چیز اپنا کام کر رہی تھی اور وہ یہ کہ مختلف اطراف و جوانب سے جو مذہبی قصّے منقول ہو کر اسلامی ماحول میں پہنچے ہوئے تھے روایاتِ اسلامیہ ان سے متأثر ہو رہی تھیں؛ اپنے طویل عہدِ ماضی کے ایک زمانے میں یہود اپنے مصری آثارِ حیات سے بہت کچھ ہمراہ لے کر مصر سے مشرق کی جانب رحلت کر گئے تھے ، پھر وہ قید کے زمانے میں اور بھی مشرق کی جانب بابل پہنچا دیے گئے، اس کے بعد جب وہ پھر اپنے وطن میں واپس آئے تو ان کے پاس اقصاے مشرق، یعنی بابل اور مغرب بعید، یعنی مصر، کے جتنے ذخائر معلومات انھیں مل سکے تھے موجود تھے ؛ اسلامی عربی محیط میں اس معجون مرکّب میں سے جو آنا تھا آیا، پھر اس کے

علاوہ دیگر ادیان جو اس جزیرے میں داخل ھوچکے تھے ان کا مواد بھی آیا اور ان ادیان نے بھی اپنے قصص دینیہ اور دیگر اخبار دل کھول کر پھیلائے ۔ یہ سب کچھ قرآن مجید کے پڑھنے اور سمجھنے والوں کے کانوں میں اس سے پہلے کہ وہ اپنے جزیرے کے اطراف میں شرقاً غرباً بحیثیت فاتحین کے نکلیں بار بار پڑ چکا تھا ۔ پھر جب وہ بیرونی ممالک میں پہنچے اور وھاں کے باشندوں کے ساتھ مل جل کر رھنے سہنے لگے تو ان کی باتوں سے بھی ان کے کان خوب بھر گئے، گو اس میں سے جس مواد کو شہرت نصیب ھوئی وہ یہودی مواد تھا؛ کیونکہ ایک تو ان کی تعداد زیادہ تھی دوسرے ان کا معاملہ زیادہ واضح تھا، اس لیے وہ زیادات جو تفسیرِ نقلی (مأثور) کی مرویات کے ساتھ ملحق ھوئیں ”الاسرائیلیات“ کہلائیں ۔

ابن خلدون اپنے مقدمۃ میں اسرائیلیات کی کثرت کے اسباب کا ذکر کرتے ھوئے کہتے ھیں کہ بعض اجتماعی اور دینی حالات ایسے جمع ھو گئے جنھوں نے ان روایات کے، جن سے کتبِ تفسیر بالروایہ بھری پڑی ھیں، لینے اور نقل کرنے پر شدت سے آمادہ کیا اور ان میں ضعیف و قوی، مقبول و مردود، سب کا انبار لگ گیا ۔ حالات اجتماعیہ میں ابن خلدون چند چیزوں کو گنتے ھیں : عرب پر بدویت کا غلبہ اور لکھنے پڑھنے سے عاری ھونا اور اس کے ساتھ ان کا وہ فطری شوقِ معرفت جو نفوسِ بشریہ کا خاصہ ھے کہ دنیا کی ساری چیزیں کیوں کر بنیں ؟ پیدایش کی ابتداء کیسے ھوئی اور وجود کے اسرار کیا ھیں ؟ ظاھر ھے کہ وہ ان باتوں کی بابت صرف انھیں سے سوال کر سکتے تھے جو ان سے پہلے اھلِ کتاب تھے ۔ اس کے بعد ابن خلدون دینی حالات کا اثر یہ بتاتے ھیں کہ ان کی وجہ سے عرب ان جیسی مرویات کو بکثرت اور ان کی صحت جانچے بغیر قبول کرنے کے لیے تیار ھو گئے؛ انھوں نے سوچا کہ ان قصے کہانیوں کا احکام سے تو کوئی تعلق ھے ھی نہیں کہ ان کی صحت کی جانچ پڑتال کی جائے اس کی ضرورت تو عمل کے لیے پڑتی ھے، چنانچہ مفسروں نے ان جیسے منقولات میں سہل انگاری سے کام لیا اور تورات کے ماننے والے عوام سے، جو عرب میں رھتے تھے اور عرب ھی کی طرح بدوی تھے، باتیں اور حکایتیں لے لے کر اپنی کتابوں میں بھر دیں ۔ ان باتوں سے ان کی واقفیت اتنی ھی تھی جتنی کہ عوام اھلِ کتاب کی تھی، اس سے زیادہ کچھ نہ تھی اور نہ ان کا تعلّق احکام شرعیہ سے تھا، جن کے قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ھے (ابن خلدون : مقدمۃ، ص ۳۸۳، ۳۸۴، کسی قدر ردّ و بدل کے ساتھ) ۔ بہر حال ان نقول کا راستہ کھولنے کے اسباب سارے یہی ھوں جو بیان کیے گئے یا اس کے علاوہ کچھ اور اسباب بھی ھوں، جن سے روایت اور عقیدہ، جب تک کہ وہ زندہ اور باقی ھیں، لازمی طور پر متأثر ھوتے رھتے ھیں، واقعہ یہ ھے کہ تفاسیر میں ان مرویات کی نقل بکثرت موجود ھے جن کی بابت بحث یہ بتاتی ھے کہ وہ مختلف ادیان کے ترکوں کا، جو عرب کے معارف میں اِدھر اُدھر سے آ کر بھر گئے، ایک رنگ برنگ کا ملا جلا مجموعہ ھے ۔

اس بات کے جاننے کے بعد کہ ھمارے پیشرو اسرائیلیات کی اس خلط و آمیزش سے اچھی طرح واقف تھے ھمارے لیے لازم نہیں کہ ان سے بچنے کی صورت اور ان کے اثر سے دور رھنے کا طریقہ بیان کریں، اس لیے کہ بہت سے مفسر اس کی طرف متوجہ ھوے ھیں اور اسے زیر بحث

لائے ہیں، گو ان میں سے کم یا شاذ و نادر ایسے لوگ تھے جو خود اس کا اثر قبول کرنے سے بچے ہوں۔

آج کل اساتذۂ ازہر نے اہلِ علم کو ادھر متوجہ کیا ہے کہ کتبِ تفسیر کو ان اسرائیلیات سے پاک کر دیا جائے؛ یہ کام کچھ ایسا اہم نہیں، اس سے زیادہ مفید صورت شاید یہ ہے کہ اوّلاً تفسیر بالنقل کے سلسلے میں جتنی رطب و یابس روایات کا مجموعہ پایا جاتا ہے، متن اور سند دونوں کے اعتبار سے، اہلِ فن کے قواعدِ نقد کے مطابق اس کی کڑی جانچ پڑتال کی جائے، پھر یہ ڈھیر کا ڈھیر مواد، جو کسی طرح باقی رہنے کا مستحق نہیں۔ خود بخود ان کتب سے نیست و نابود ہو جائے گا اور کسی آیت کا مطلب سمجھتے وقت قرآن مجید کا مطالعہ کرنے والوں کو اس سے سابقہ ہی نہ پڑےگا اور فہمِ قرآن بے بنیاد باتوں پر موقوف نہ رہے گا۔

ان نام نہاد اسرائیلیات کی بابت مشایخِ ازہر پر ایک اور ذمہ داری عائد ہوتی ہے؛ جس کا تعلق ادیانِ مختلفہ کی تاریخ اور ان کے باہم ارتباط کی تحقیق سے ہے۔ یہ کام انھیں، اس سے قبل کہ کوئی اور سنبھالے، خود سنبھالنا چاہیے۔ اس کا دوسروں کے ہاتھ میں چھوڑنا مناسب نہیں۔ اس کی انجام دہی کا طریقہ یہ ہے کہ ان تمام قصص و حکایات کو یکجا کیا جائے اور ان کے مآخذ کی روشنی میں ان کا مطالعہ کیا جائے اور ان کے مصادر کو کھول کر بیان کیا جائے، تاکہ اس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے کہ مختلف ادیان ایک دوسرے پر کیا اثر ڈالتے ہیں اور خود ایک دوسرے سے کتنا یا کیا اثر لیتے ہیں اور ان کے باہم ارتباط و اتصال کے راستے کون سے ہیں۔

اب ہم اسی بحث کی طرف لوٹتے ہیں جو ہم نے پہلے شروع کی تھی، یعنی تفسیرِ نقلی یا تفسیرِ مأثور جو تفسیر کی اصناف میں سب سے پہلے وجود میں آنے والی صنف ہے، پہلے تو اسے مختلف طبقے ایک دوسرے کی طرف زبانی منتقل کرتے رہے، اس کے بعد رفتہ رفتہ اس کی تدوین ہوئی، حتی کہ اس کے لیے مستقل کتابیں لکھی جانے لگیں۔ یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ زندگی کے رخ بدل گئے اور ایسی تفسیریں پیدا ہونا شروع ہو گئیں جن میں عقلی پہلو کو نقلی پہلو پر ترجیح دی جانے لگی اور تفسیر لکھنے والے اس کا اہتمام کرنے لگے؛ گو ان کی کتابوں میں روایاتِ منقولہ کے نشانات اب بھی نظر آتے تھے اور وہ وقتاً فوقتاً ان سے برابر کام بھی لیتے تھے۔ آخر یہ نوبت آئی کہ رفتہ رفتہ تفسیرِ مأثور کے لیے مستقل کتابیں لکھنے کے اہتمام میں ضعف آ گیا۔

یہاں یہ کافی ہوگا کہ ہم تفسیر بالروایت کی تین کتابوں کا ذکر کر دیں، جن میں سے ایک شرقی، ایک غربی اور ایک مصری ہے۔ پہلی کتاب شرقی تو کتاب جامع البیان فی تفسیر القرآن ہے جو تیس جلدوں میں ہے اور ابن جُریر الطبری نے لکھی ہے، جو محدّث بھی تھے، مؤرّخ بھی اور فقیہ بھی۔ یہ کتاب مکمل چھپ چکی ہے۔ کارا د وو، Carra de Vaux نے دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، طبع لائیڈن، کے مقالۂ تفسیر میں لکھا ہے: ”اس [ابن جریر کی] ضخیم تفسیر میں بہت سی صحیح اور معتبر احادیث پائی جاتی ہیں“۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ یہ حکم کسی خاص تحقیق و تفتیش پر مبنی نہیں؛ کیونکہ ابن جریر رحمہ اللہ ان راویوں سے روایت کرنے سے کیسے بچ سکتے تھے جن کی بابت ناقدینِ رجال کی جرح و نقد ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مثال کے طور پر ابن جریر کے خلاف کہا

گیا ہے کہ ان کی تفسیر میں بہت سی روایات سدّی کے واسطے سے ہیں، حالانکہ ابن ابی حاتم نے جب یہ التزام کیا کہ وہ طبری کی تفسیر کی صحیح ترین روایات جمع کرے تو اس نے ابن جریر کی سدّی کے طریق کی ایک روایت بھی نقل نہیں کی (الاتقان، ۲ : ۲۲۳)۔ شاید تفسیر ابن جریر بھی اسی طرح محققانہ تنقید کی محتاج ہے جس طرح اوروں کی بعض تفسیری روایتیں ہیں، جن کی بابت اوپر بیان ہوا۔ ہاں ابن جریر کی ادبی اور علمی شخصیت ان کی کتاب کو دوسری صنف تفسیر یعنی تفسیر بالدرایة میں ایک ایسا مرجع قرار دیتی ہے جس کی اہمیت کسی طرح کم نہیں؛ کیونکہ انہوں نے مختلف معانی کو ایک دوسرے پر جو لغوی اور علمی پہلوؤں سے ترجیح دی ہے وہ ان روایاتِ منقولہ سے جو انہوں نے اپنی تفسیر میں جمع کی ہیں کہیں بڑھ کر قیمتی ہے۔

رہی دوسری کتاب جو مغربی ہے، تو وہ ابو محمد عبدالحق بن ابی بکر غالب بن عطیة الغرناطی الاندلسی (م ۵۴۱ھ) کی کتاب ہے جو المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز کے نام سے مشہور ہے۔ اس مصنف کی بابت ابن خلدون اپنے مقدمة میں کہتے ہیں: ''اس نے تمام تفسیر کی کتابوں (یعنی منقول تفسیروں) کا خلاصہ نکال کر رکھ دیا ہے اور ان میں سے قصداً انہیں باتوں کو لیا ہے جو صحت سے زیادہ قریب ہیں اور ان سب کو بہت اچھی طرز کی کتاب میں مرتب کر دیا ہے، جو اہل مغرب اور اندلس میں متداول اور مقبول ہے''۔ یہ کتاب بصورتِ مخطوطہ موجود ہے، جس کے چند اجزاء دارالکتب المصریة اور کتبخانۂ تیموریہ میں پائے جاتے ہیں(۱)۔ میں نے اس کا مطالعہ کیا اور اس میں منجملہ دیگر اوصاف کے یہ صفتیں پائیں کہ مصنف عبارات کے لیے شواہدِ ادبیہ بیان کرنے کا خاص خیال رکھتا ہے اور تطویلِ بے جا سے اجتناب کرتے ہوئے نحوی باتوں کی طرف دھیان دیتا ہے، قراءت کی طرف جتنی توجہ کرتا ہے اتنی اوقاف کی طرف نہیں کرتا، تفسیری روایات میں سے اپنی منتخب روایات لے لیتا ہے اور رطب و یابس کی بھرمار نہیں کرتا، طبری سے نقل کرتا ہے، لیکن کبھی کبھی اس کی مرویات میں مین میخ بھی نکالتا ہے۔

تیسری کتاب مصری ہے۔ اس کا ذکر کرنے سے پہلے یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تفسیرِ منقول میں مصر کا قدیم سے کیا حصّہ رہا ہے۔ احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں کہ مصر میں تفسیر کا ایک صحیفہ ہے، جس کی روایت علی بن ابی طلحة الهاشمی نے کی ہے اور وہ ابن عبّاس سے روایت کا جیّد طریق ہے، اگر کوئی شخص مصر کا سفر اسی ایک صحیفے کے لیے کرے تو یہ کوئی بڑی بات نہ ہوگی۔ بخاری نے اپنی صحیح میں مرویاتِ ابن عبّاس درج کرتے وقت اسی صحیفے پر بہت اعتماد کیا ہے، جیسا کہ ابن حجر سے منقول ہے (الاتقان، ۲ : ۲۲۳، جس میں اس قول کے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: تحقیق یہ ہے کہ ابن ابی طلحة نے ابن عبّاس سے تفسیر خود نہیں سنی بلکہ صرف مجاہد یا سعید بن جبیر سے سن کر اخذ کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ''چونکہ واسطہ ثقہ ہے، اس لیے اس میں کچھ ضرر نہیں'')۔

[جس تیسری مصری کتاب کا ذکر ہم کرنا چاہتے ہیں وہ] تفسیر منقول کی کتاب ہے جو جلال الدین السیوطی المصری (م ۹۱۱ھ) نے کتاب الدر المنثور فی التفسیر المأثور کے نام سے یادگار چھوڑی ہے، یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔

---

(۱) رک بہ براکلمان: [illegible]

ان تینوں کتابوں کا ذکر میں نے تفسیر کے ارتقاء کی بحث کے ضمن میں اس حیثیت سے کیا ہے کہ یہ تفسیرِ نقلی کی کتابیں ہیں اور یہی صنفِ تفسیر تمام اصنافِ تفسیر میں سب سے پہلے ظاہر ہوئی، گو میرا اپنا اندازہ یہ ہے کہ اس قدر زمانۂ دراز کے اندر، جو تیسری صدی ہجری سے دسویں صدی ہجری تک پھیلا ہوا ہے، ان کتابوں کی قدر و قیمت اور احوال میں بہت کچھ تغیّر و تبدّل واقع ہوا ہے اور ان میں جو تفسیر ماثور درج ہے وہ اپنے ماحول، مؤثّرات اور رُخ بدلنے والے عناصر (مُوجِّہات) سے ضرور متأثّر ہوئی ہے اور یہ تأثّر اس زمانے کی تفسیر و تالیف کی تأریخ لکھنے والے کو صاف صاف اور نمایاں نظر آتا ہے.

ج ـ تفسیر کا درجہ بدرجہ ارتقاء :

یہاں تفسیر کی تأریخ بیان کرنا یا اس تأریخ کا خاکہ پیش کرنا مقصود نہیں، صرف اجمالی طور پر تفسیر کی زندگی کے ان بڑے بڑے نشاناتِ راہ کا بیان ہوگا جن سے وہ گذری ـ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم صحیح معنی میں تفسیر کی تأریخ لکھنے کا خیال دل میں نہیں لا سکتے تا وقتیکہ ان ازمنۂ دراز کے تأریخی میدان کے تمام تألیفی کارناموں سے واقفیت حاصل نہ کر لیں ـ یہ تألیفات اس قدر زیادہ اور اتنی ضخیم ہیں اور اس قدر گوناگون مقاصد اور اغراض کے پیشِ نظر لکھی گئی ہیں کہ ان کے بیان اور پھیلاؤ اور ان کے مؤلّفین کی عظمتِ شان کو پڑھ پڑھ کر دہشت طاری ہوتی ہے؛ چنانچہ دوسری صدی ہجری ہی میں شیخ المعتزلہ عمرو بن عبید نے حسن بصری سے سن کر ایک تفسیر مرتّب کی [ابن خلّکان : طبع بولاق، ۱ : ۳۸۶] اور ان دونوں سے زیادہ اس میدان میں جلیل القدر کون ہو سکتا ہے؟ ابوالحسن الاشعری امام المتکلّمین نے کتاب المختزن لکھی، جس میں کوئی آیت جس کا سہارا کسی بدعتی نے پکڑا ہو نہیں چھوڑی جب تک کہ اس کا اس آیت سے تعلّق باطل نہ کر دیا اور پھر اسی آیت کو اہل حق کے لیے حجت نہ ثابت کر دیا ـ کسی کا قول نقل کرتے ہیں کہ اس نے اس کتاب کا کچھ حصّہ دیکھا تھا اور سورۃ الکھف تک پہنچتے پہنچتے اس کی سو کتابوں تک نوبت پہنچ چکی تھی (تبیین کذب المفتری، طبع الشام، ۱۳۳) ـ تفسیر میں ایسے ہی اس امام کے اور کارنامے ہیں جن کی قدر و قیمت کی عظمت کا تذکرہ جا بجا موجود ہے ـ اسی طرح [امام] الجوینی کی بڑی تفسیر اور القشیری کی بڑی تفسیر ہیں ـ انہیں کے پہلو بہ پہلو اربابِ لغت و ادب دکھائی دیتے ہیں جن میں سب سے مشہور یہ ہیں : ابوطالب المفضّل بن سلمۃ الکوفی (تیسری صدی ہجری)، مؤلّف کتاب معانی القرآن ـ ابن الانباری (چوتھی صدی ہجری)، جنہیں تفاسیرِ قرآن میں سے ایک سو بیس تفسیریں مع ان کی اسانید کے ازبر تھیں : ان کی تألیف کتاب مشکل القرآن ہے، جسے وہ سالہا سال شاگردوں کو لکھواتے رہے. لیکن ختم نہ کر سکے اور فقط سورۃ طٰہٰ تک پہنچنے پائے ـ [ابن الانباری : طبقات الادباء، ص ۲۳۳] ـ اسی طرح ابوھلال العسکری کی کتاب المحاسن فی تفسیر القرآن ۵ جلدوں میں ہے [ان کی کتاب دیوان المعانی کے مقدمے کی رو سے یہ عنوان دیا گیا ہے]. . . اگر میں ان عجیب و غریب کتابوں کا، جو مختلف فنون کے ائمہ نے تفسیر قرآن کے بارے میں لکھی تھیں، کچھ تھوڑا سا بھی تذکرہ اسی طرح کرتا چلا جاؤں تو صفحے کے صفحے بھر جائیں ـ کیا اس کے بعد آپ مجھ سے اتفاق نہ کریں گے کہ جب ان کتابوں کو ڈھونڈھ کر ان کے

جمع کرنے اور ان کے مطالعہ کرنے میں ایک قدم بھی نہ اٹھایا گیا ہو تو تاریخ تفسیر لکھنے کا خیال ایک قسم کی علمی دیدہ دلیری (وقاحت) ہے؟ میرا خیال ہے کہ آپ ضرور اس سے اتفاق کریں گے۔ کیا علم قرآنی کے محبّ، یہ تمام وسیع جمعیاتِ دینیہ اور پھر خود حکومت یہ چاہتی ہے کہ اس تمام موادّ کو، جو دنیا میں قرآن مجید سے متعلق کتابی صورت میں لکھا ہوا موجود ہے، جمع کیا جائے یا اقلاً اس سے قریب کوئی صورت پیدا ہو، اس سے پیشتر کہ وہ بہت سی ایسی باتوں پر غور و فکر میں وقت صرف کریں جنھیں علم دینی کے بڑھانے گھٹانے سے کوئی واسطہ ہی نہیں !!!

تفسیر کے درجہ بدرجہ ارتقاء کے بڑے بڑے نشاناتِ راہ پر جب نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ حیات کے تدریجی ارتقاء کا تفسیر کے ارتقاء پر نمایاں اثر پڑا ہے۔ وجہ یہ کہ اسلام کو حیات کے ساتھ گہرا تعلق ہے اور مسلمانوں کے لیے مختلف احوال میں قرآن مجید مرجع اور سہارا ہے اور اس لحاظ سے مسلمانوں میں اس کی ایک خاص قدر و منزلت ہے۔ پہلے یہ حالت تھی کہ قرآن مجید کے معنی کی بابت اپنی طرف سے ایک لفظ بھی منہ سے نکالنا گناہ سمجھتے تھے، یہاں تک کہ 'أبّ' اور 'خبز' کی لفظی تفسیر بھی خود نہ کرتے تھے [حضرت عمرؓ کی حکایت أبّ کی تفسیر کی بابت اور ابو عبیدۃ اور اصمعی کا قصّہ لفظ خُبز کی تشریح کی بابت مشہور ہے] [دیکھیے ابن جریر، ۳۰ : ۳۳]۔ پھر اتنا ہوا کہ تفسیر قرآن کے بارے میں اختلاف رائے ہونے لگا کہ ہر عالم کو اس میں غور و خوض کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ایک گروہ کی یہ رائے ہوئی کہ جو زبان کے ادب سے خوب واقف ہو اس کے لیے قرآن کی تفسیر کرنے کی گنجایش ہے۔ ایک گروہ نے کہا کہ تفسیر کی کسی کو مجال نہیں، خواہ کتنا ہی بڑا ادیب و عالم ہو، اس کے لیے سوا اس کے کوئی چارہ نہیں کہ تفسیر ماثور پر اکتفا کرے اور رسول اللہؐ سے یا ان صحابہؓ سے جو تنزیل قرآن کے وقت حاضر تھے اس بارے میں جو منقول ہے اس سے آگے نہ بڑھے وغیرہ وغیرہ ... اور تحقیق یہ ہے کہ ایک رائے میں حد سے زیادہ مبالغہ اور دوسری میں کچھ کوتاہی ہے، کیونکہ جو صرف منقولات پر دار و مدار رکھتے ہیں انھیں بہت سی باتیں، جن کی ضرورت ہے، چھوڑنا پڑتی ہیں؛ ان کے مدّ مقابل، جو ہر عالم کو تفسیر میں غور و خوض کا حق دیتے ہیں، تفسیر کو (خلط ملط کا نشانہ بناتے ہیں [الراغب الاصفہانی : مقدمۃ التفسیر : ۴۲۲، ۴۲۳؛ یہاں عبارت میں کچھ گڑبڑ ہے؛ جس سے بآسانی اس بات کو ترجیح دے سکتے ہیں کہ اس کے بعض الفاظ میں تحریف ہے۔ میں نے اس میں سے وہ حصّہ لیا ہے جو اس قسم کی تحریف سے پاک ہے]۔ اس تحقیق کی بنیاد پر قرآن مجید کے مضامین کا تعیّن کیا گیا اور وہ علوم جن کا ایک مفسّر کے لیے جاننا ضروری ہے مقرر کیے گئے؛ مفسّر کے لیے شرطیں رکھی گئیں اور ان میں علوم لغویہ، عقلیہ اور وہبیہ کو شامل کیا گیا، تو جس شخص میں یہ شرطیں پوری ہوں وہ اگر تفسیر کرے تو تفسیر بالرائے کے دائرے سے خارج ہوگا، ورنہ بصورت دیگر اپنی رائے سے تفسیر کرنے والا وہی ہوگا جو ان ذرائع سے تہی دست ہو جن سے تفسیر میں مدد لی جاتی ہے۔ لامحالہ اس کی تفسیر محض اٹکل پچو اور تخمین و ظن کی بنا پر ہوگی اور یہی اصلی معنی میں تفسیر بالرائے ہے [الراغب الاصفہانی : کتاب مذکور، ۴۲۵]۔

یہاں سے ناظرین کو صاف نظر آئے گا کہ تفسیر کے تدریجی ارتقاء میں دو سرے ہیں، جو باہم متقابل ہیں اور ان کے بیچ میں وسط یا اوساط ہیں، جن کا ان متقابل سروں سے قرب و بعد متفاوت ہے۔ ان میں سے ایک سرا جو پہلا ہے وہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر میں اپنی طرف سے کچھ کہنے سے پرہیز کرنا چاہیے، جیسا کہ دورِ صدرِ اوّل اور اس کے متصل کے لوگوں کا رویہ بیان کیا جاتا ہے؛ اس رویے کی بابت جو حکایات ہم تک پہنچی ہیں وہ کچھ کم نہیں ہیں؛ ان میں سے ہمارے لیے یہی حکایت کافی ہے کہ خود امام مالک بن انس، جنہیں اصحاب اوائل واضعِ تفسیر (بمعنی مدوّنِ تفسیر) بتاتے ہیں، روایت کرتے ہیں کہ سعید بن المسیّب سے جب کسی آیت قرآنیہ کی تفسیر پوچھی جاتی تو فرماتے تھے کہ "ہم قرآن مجید کی بابت کچھ نہیں کہا کرتے" [ابن تیمیة : اصول التفسیر، ص ۱۳]۔ دوسرا اس کے مقابل کا سرا وہی ہے جس کی طرف الراغب کی مذکورۂ بالا عبارت اشارہ کرتی ہے، یعنی قرآن مجید میں غور و خوض کرنے کی ہر شخص کو اجازت ہے۔ الغزالی الاحیاء میں [ابوحیان : البحر المحیط، ۱ : ۱۳] پہلے تو اس بات کو حجج و دلائل کے ساتھ باطل ٹھیراتے ہیں کہ قرآن مجید کی تفسیر میں ماسوائے قولِ منقول و مسموع کے کوئی کچھ نہ کہے۔ پھر کہتے ہیں : "اس لیے یہ بات باطل ہو گئی کہ مطالبِ قرآن بیان کر لینے کے لیے وہی کچھ کہا جا سکتا ہے جو قرونِ اولیٰ سے سنا گیا ہو اور ہر ایک کے لیے اس بات کا جواز ثابت ہو گیا کہ وہ اپنے فہم کے اندازے اور عقل کی حد کے مطابق قرآن سے مطالب استنباط کرے"۔ اسی طرح اس سے پہلے غزالی لکھتے ہیں : "قرآن کے معانی کے سمجھنے کا میدان بہت وسیع ہے اور یہ ایک بڑی فراخ جولانگاہ ہے اور پہلے لوگوں سے جو ظاہر تفسیر منقول ہے اس پر اس بارے میں ادراک کا خاتمہ نہیں ہو گیا . . ."۔

یوں کہنا چاہیے کہ دونوں مذکورہ سرے ایک دوسرے کے نقیض ہیں اور ان دونوں کے بیچ میں بہت سے درمیانی مدارج دیکھے جاتے ہیں، جو رفتہ رفتہ طے ہوئے : شروع میں یہ تھا کہ تفسیر کے نام سے لوگ کانوں پر ہاتھ رکھتے تھے، اس کے بعد تفسیر منقول پر آ کر ٹھیرے۔ یہ منقولات پہلے بہت کم تھے، اس کے بعد بڑھنے اور پھیلنے شروع ہوئے، پھر ابل پڑے، یہاں تک کہ غیر معتبر اقوال بھی ان میں مل گئے؛ پھر منقولات میں افراد کی کوششوں کے نتائج بھی شامل ہونے لگے، جو انہوں نے فہم قرآن کے متعلق کیں اور پہلے پہل صرف وہ اقوال مقبول ہوئے جو لغت اور معانی کلمات کے دائرے کی حد میں محدود تھے . . . ، اس کے بعد شخصی فہم معانی کے نتائج بڑھنے لگے اور ان پر طرح طرح کے معلومات کا اثر پڑنے لگا، حتی کہ بعض کتبِ تفسیر میں کثیر و طویل ایسی باتیں لکھی جانے لگیں جن کی تفسیر میں کوئی ضرورت نہیں، جیسا کہ رازی نے اپنی تفسیر میں کیا، جس کی بابت کسی انتہا پسند عالم کا مبالغہ آمیز قول مشہور ہے کہ "رازی کی تفسیر میں سوا تفسیر کے ہر چیز موجود ہے" (ابو حیان : البحرالمحیط، طبع الحلبی، ۱ : ۲۶۱)۔ الراغب الاصفہانی (پانچویں صدی کے شروع میں) کی رائے تو صرف یہ تھی کہ ہر شخص کے مطالبِ قرآنی میں دخل دینے سے قرآن مجید میں تخلیط (گڑ بڑ) کا اندیشہ ہے۔ ابو حیان نے آٹھویں صدی میں صاف صاف کہہ دیا کہ رازی وغیرہ نے جو کچھ تفسیر میں لکھا ہے وہ بالکل ایک نحوی کا سا کام ہے کہ

ابھی ابھی اپنے فن میں الف منقلبۃ سے بحث کر رہا تھا اتنے میں لگا جنت اور نار سے بحث کرنے اور اس کے بعد کہا ہے : جس شخص کا علم کے اندر یہ طریقہ ہو وہ خلط ملط کرنے اور اندھا دھند ہاتھ پاؤں مارنے میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے (ابو حیّان : موضع مذکور) . . . - چیزوں کو اس طرح مختلط کرنے میں مفسّرین میں سے کسی کا حصّہ کم ہے کسی کا زیادہ لیکن ایسے کم ہیں جو اس سے بالکل بچے ہوے ہوں .

تفسیر کے بارے میں نقطۂ نظر کے ارتقاء کی طرح تفسیر کی تألیف و تدوین میں بھی ارتقاء ہوا - مصر وغیرہ میں ابھی تو تفسیر کا حجم ایک ورق تھا، تھوڑے ہی دنوں میں بڑھ کر ایک جزء یا چند اجزاء تک پہنچ گیا، جن میں فقط صحابہ سے مأثور تفسیر لکھی جاتی تھی - اس کے بعد حجم اور بڑھا اور صحابہ کے ساتھ تابعین کے اقوال بھی جمع کیے جانے لگے - اس کے بعد رفتہ رفتہ تفسیر مأثور کے ساتھ عقل آرائیاں بھی شامل ہونے لگیں، جیسا کہ تفسیر ابن جریر الطبری میں یا ان تفاسیر بالنقل میں جن کا اوپر ذکر ہوا دیکھا جاتا ہے - اس کے بعد اس عقلی کوشش کا کتابوں میں غلبہ ہونے لگا، یہاں تک کہ یہی چیز سب سے زیادہ نمایاں نظر آنے لگی، گو اس کے ساتھ ساتھ وہ کتابیں منقولات سے بھی خالی نہیں ہوتی تھیں، مثلاً شانِ نزول کے متعلق روایات اور ایسی ہی اور باتیں جو روایت سے تعلق رکھتی ہیں ان میں موجود ہوتی تھیں؛ زمخشری نے کشاف میں بھی طرزِ خاص اختیار کیا ہے اور قرآن کی تفسیر میں ایسا ڈھنگ اختیار کیا ہے جس سے ایک خاص مذہب کی تائید ہوتی ہے، لیکن باوجود اس کے اپنی کتاب کو منقولات سے بھی خالی نہیں چھوڑا ہے، بلکہ ضعیف آثار تک نقل کر دیے ہیں؛ مثلاً وہ حدیث جسے وہ قرآن مجید کی الگ الگ سورتوں کے فضائل کے بارے میں لاتے ہیں، جس کے موضوع ہونے پر اہل علم کا اتفاق ہے (ابن تیمیۃ : اصول التفسیر، ص ۱۹) - اس طرح تفسیر کی دونوں قسمیں ایک دوسری میں داخل ہو گئیں اور اس کے بعد گوناگون طرز کی تفسیریں لکھی جاتی رہیں .

(۵) تفسیر کے طریقے :

تفسیرِ درایتِ عقلی کا، جو تفسیرِ روایتِ نقلی کی مدّ مقابل ہے، ظہور ہم دیکھ ہی چکے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دونوں کیوں کر باہم ملیں اور پھر ایک دوسرے میں کیوں کر داخل ہو گئیں - ابن خلدون نے مقدمۃ میں اتنا ہی کہا تھا کہ "تفسیر بالدرایۃ تفسیر بالروایۃ سے شاذ و نادر ہی خالی ہوتی ہے، کیوں کہ مقصود بالذات، تفسیر بالروایۃ ہی ہے، تفسیر بالدرایۃ تو اس وقت آئی جب لسان اور علومِ لسان ایک خاص فن بن گئے؛ ہاں یہ ماننا پڑتا ہے کہ بعض تفاسیر میں تفسیر بالدرایۃ غالب ہے" (مقدمۃ، ص ۳۸۸)، لیکن ہم اس میں یہ اضافہ کرتے ہیں کہ تفسیر بالدرایۃ نے قرآن مجید کو تفسیر لکھنے والوں کی ثقافت سے بہت مضبوطی کے ساتھ وابستہ کر دیا اور اس کا اثر بھی بہت سخت پڑا، یہاں تک کہ اس تخلیط کی نوبت پہنچی جس کا ذکر ابوحیّان نے کیا ہے؛ چنانچہ مختلف انواع کی تفسیریں بکثرت نمودار ہو گئیں، جن میں نقل و روایت کی کچھ اہمیت نہ رہی - یہ طریقے اتنے کثیر التعداد ہیں کہ شاید ان کا احاطہ اور ان کے انواع کا تقرّر آسان کام نہیں، کیونکہ انہیں کثیر التعداد اعتبارات [خیالات اور عقائد] سے متأثر ہونا پڑا ہے - ادھر تو بقول ابن خلدون علوم لسانیہ نے فنّی حیثیت

اختیار کرنے کے بعد تفسیر کا رخ بدلا اور اُدھر علومِ عقلیہ و نقلیہ کی کثرت نے اسے مختلف سمتوں میں موڑنا شروع کیا اور عملی زندگی کے مقاصد و اغراض، سیاسی اور غیر سیاسی نے بھی اس کا رخ بدلنے میں حصہ لیا۔ ان اسباب کی بنا پر تفسیر کے بہت سے طریقے معرضِ ظہور میں آئے، بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور ان کا اثر طرزِ زندگی و ثقافتِ اسلامیہ پر بہت تیزی سے اور بہت گہرا پڑا۔

گولڈ تسیہر نے اپنی کتاب [*Die Richtungen* etc.] ''تفسیر کے مختلف رخ'' (''اتجاھات التفسیر'') میں تفسیر کے انواع گنوائے ھیں اور تفسیر بالروایة، تفسیر اعتقادی، تفسیر متصوفانہ، تفسیر شیعی اور زمانۂ حال کی اسلامی تجدید کی تفسیر کا ذکر کیا ھے اور یہ ایسے بڑے بڑے اصول و کلّیات ھیں جن کے تحت تفسیر کے بہت سے طرز اور طریقے آ جاتے ھیں، لیکن ابھی چند اقسامِ تفاسیر ایسی بچ گئی ھیں جن کا اندراج ان کلّیات میں بآسانی نہیں ھو سکتا، جیسے تفسیر لغوی، نحوی، ادبی، فقہی، تاریخی وغیرہ۔ میری رائے میں ان میں سے ایک ایک قسم سے الگ الگ بحث کرنا، اس غرض سے کہ اس کا اثر قرآنی مطالب کے فہم کے طریقوں پر ظاھر ھو یا خود قرآن کے ساتھ ان کے اتّصال کا اثر، جو ان علوم و فنون کے نشو و نما پر پڑا ھے، واضح ھو، صحیح نہ ھوگا، جب تک کہ ایسی کتابیں اور مطالعات جو تفسیر کی ان انواعِ مختلفہ پر لکھے گئے ھیں سب نہیں تو اکثر ھاتھ نہ آ جائیں اور پھر انہیں ترتیب دے کر ان کا مطالعہ غور و فکر اور پختگی کے ساتھ نہ کر لیا جائے، جس سے ان کی بابت اس جیسے ھمہ گیر فیصلے کرنا آسان ھو جائے۔

تفسیر کے اس مجمل اور سرسری خاکے میں ھم نے تفسیرِ صوفی اور تفسیرِ شیعی سے بحث نہیں کی، اور اس کے بیان کرنے کے درپے نہیں ھوئے کہ ان دونوں نے قرآن کے معانی میں کیا کیا اضافہ کیا اور نہ ان دونوں کے طریقِ تفسیر پر کوئی حکم لگایا؛ ایسے ھی دوسرے طریقوں کو بھی، جو انھیں جیسے ھیں لیکن ان کی طرز کے مخالف، نہیں چھیڑا اور نہ ظاھر، باطن، حد و طرزِ خیال (المُطّلَع) وغیرہ کے متعلق ھم نے کچھ کہا؛ نہ ان خفیہ اور خاص علوم کا ذکر کیا جو لوگوں نے قرآن سے اخذ کیے ھیں۔ اس کے لیے ھمارے پاس قصدِ اختصار اور تنگیِ مجال کا عذر تو ھے ھی لیکن اس سے بڑھ کر اس کا سبب یہ ھے کہ ان باتوں سے اب زندگی کا واسطہ کم پڑتا ھے اور آج کل کی زندگی پر سے اس ابتلاء کا بوجھ بہت کچھ ھٹ گیا ھے۔ ادھر ھرچند ھم نے مختلف فنون ادبی سے بحث کرنا اور قرآنِ مجید سے ان کے تعلّق کا بیان کرنا تاریخِ ادبی کے وسیع تر میدان کے لیے چھوڑ دیا ھے، کیونکہ ان ابحاث کے لیے فرصت اور سکون اس سے زیادہ درکار ھیں جو اس مقالے کے لیے ھمیں میسر ھیں، لیکن ان سب کو چھوڑتے ھوئے بھی ھم ضروری سمجھتے ھیں کہ ظاھری علوم عقلیہ سے تفسیر کے تعلق کی بابت بحث کریں؛ وجہ یہ کہ ان علوم کی روشنی میں قرآنِ مجید کی تفسیر کرنے اور ان علوم کا قرآنِ مجید سے استنباط ثابت کرنے کی طرف علمائے زمانِ قدیم و جدید دونوں نے برابر توجہ کی ھے اور اسی بنا پر ھم پروفیسر کارا دو وو کی اس رائے سے جو انھوں نے اپنے مقالۂ تفسیر کے آخر میں ظاھر کی ھے متفق نہیں ھیں کہ تفسیرِ قرآنِ مجید میں فلسفۂ جدیدہ اور سائنس کے خیالات کا شامل کرنا نئے زمانے کے جدّت پسندوں کی ایجاد

ہے اور اس بات کی کوشش ہے کہ تفسیر کا نئے نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے۔ اتفاق نہ کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ قرآنِ مجید، اور فلسفے اور علومِ عمنیہ کے باہمی ارتباط کی کوشش بہت ہی قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے۔

(و) تفسیرِ علمی:

وہ تفسیر ہے جس میں اصطلاحات علمیہ کا عبارت قرآن کے اندر صاف صاف موجود ہونا ثابت کیا جائے اور مختلف علوم و آرائے فلسفیہ کا قرآن مجید سے استنباط کرنے کی کوشش کی جائے۔ تفسیر کا یہ طریقہ، اس کے باوجود کہ دینی علوم کے مختلف شعبوں میں عبارت قرآن کے سمجھنے کے لیے قواعد مقرر کر دیے گئے تھے، رائج ہو کر رہا اور اس رائے کو یہاں تک وسیع کیا گیا کہ قرآن مجید مجملاً تمام علوم پر حاوی ہے، چنانچہ اس میں علوم دینیہ، اعتقادی و عملی، ظاہری و مرموزی کے پہلو بہ پہلو تمام دنیوی علوم بھی موجود ہیں۔ میرا خیال ہے کہ الغزالی اپنے زمانے تک اس قول کی تشریح و تفصیل میں سب سے آگے آگے ہیں: چنانچہ الاحیاء میں جہاں انہوں نے اس مسئلے کو چھیڑا ہے [طبع حلبی، ج ۱، باب چہارم: ص ۲۵۹ تا ۲۶۳؛ اس باب کا عنوان "فہم القرآن و تفسیرہ بالرای من غیر نقل" ہے]۔ وہاں انہوں نے دعوے کیا ہے کہ "نظریات اور معقولات کے اختلافی مسئلے کی بابت، جس کے سمجھنے میں غور و فکر کرنے والوں کو دشواری پیش آتی ہے، قرآن میں اشارات و ہدایات موجود ہیں"؛ نیز یہ کہ قرآن میں سب علوم کے کلیات کی طرف اشارات پائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد اپنی کتاب جواہر القرآن [طبع مصر، مطبع علمی، کردستان ۱۳۲۹ھ] میں اس کا بیان تفصیل کے ساتھ کرتے ہیں؛ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب انہوں نے احیاء علوم الدین کے بعد تالیف کی [الغزالی: جواہر القرآن، ص ۲۸، ۲۹]۔ اس کتاب کی چوتھی فصل میں تو انہوں نے یہ دکھایا ہے کہ قرآن سے جملہ علومِ دینیہ، اس تقسیم اور تفصیل کے مطابق جو انہوں نے کی ہے، کس طرح نکلتے ہیں۔ اس کے بعد پانچویں فصل میں بیان کیا ہے کہ اس کے علاوہ باقی تمام علوم علی الاطلاق بھی قرآنِ مجید ہی سے مستنبط ہیں۔ جب وہ ان علوم دینیہ اور ان علوم لغویہ کا، جن کی علوم دینیہ کے سیکھنے کے لیے ضرورت پڑتی ہے، ذکر کر چکتے ہیں اور اس کے بعد علمِ طب، نجوم، ہیئتِ عالم، ہیئتِ بدنِ حیوانی، تشریح الاعضاء، علم سحر و طلسمات وغیرہ بھی گنوا چکتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ان کے سوا اور بھی علوم ہیں جن کے عنوان معلوم ہیں اور دنیا ان کے جاننے والوں سے خالی نہیں ہے اور ایسے اصنافِ علوم بھی ہیں جو ابھی تک حیزِ امکان میں ہیں اور بالقوہ موجود ہیں مگر ابھی بالفعل ان کا وجود نہیں ہوا، اگرچہ ان تک پہنچنا آدمی کے بس میں ہے اور ایسے بھی علوم ہیں جو پہلے موجود تھے اور اب ان کا نام و نشان مٹ چکا ہے اور ان ادوار میں روے زمین پر اُن کا جاننے والا کوئی نہیں ہے اور ایسے علوم بھی ہیں جن کا ادراک اور احاطہ سرے سے بشر کی طاقت ہی میں نہیں، ہاں مقرب فرشتوں میں سے بعض ان سے بہرہ اندوز ہیں . . . ۔ اس کے بعد کہتے ہیں کہ ان تمام علوم کے، جو ہم نے شمار کیے یا ہمارے شمار سے رہ گئے، اصول و مبادی قرآن سے باہر نہیں ہیں، کیونکہ وہ سب خدا کی معرفت کے سمندروں میں سے ایک سمندر سے مستفیض ہیں، جس کا نام 'بحر الأفعال' ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ ایک ایسا سمندر ہے

جو ناپیدا کنار ہے اور اگر دنیا کے تمام سمندر ''اس کے کلمات کے لکھنے کے لیے سیاھی بن جائیں تو ان کلمات کے ختم ہونے سے پہلے خود ھی ختم ہو جائیں گے'': اس کے بعد الغزالی افعال اللہ کو بیان کرنا شروع کرتے ھیں اور ان کے سمجھنے کے لیے جن مختلف علوم کی ضرورت پڑتی ہے انھیں گنواتے ھیں، مثلاً فعلِ شفاء اور فعلِ مرض سوا علمِ طب کے کسی اور علم سے سمجھ میں نہیں آتے اور اس کا فعل شمس و قمر اور ان کے منازل کے اندازے مقرر کرنے میں، جو ایک حساب سے مقرر ھیں، بغیر علمِ ھیئت کے معلوم نہیں ہو سکتا؛ اسی طرح گنواتے گنواتے آخر میں کہتے ھیں کہ افعالِ الٰہیہ کی تفصیلات، جن پر آیاتِ قرآنیہ دلالت کرتی ھیں، اگر بیان کرتا چلا جاؤں تو خبر نہیں بیان کتنا طول پکڑ جائے، پھر بھی صرف ان کے کلیات ھی کی طرف اشارہ ممکن ہو سکے گا (جواھر القرآن، ۳۱ تا ۳۴)۔

اسی طرح مسلمانوں کی فلسفی اور علمی ثقافت کے آثار تفسیرِ قرآن میں ظاہر ہوئے، اسی طرح ان میں آثارِ تصوف بھی واضح طور پر ظاہر ہوئے اور مختلف اصحابِ نِحَل و اھواء [مثلاً فلاسفۂ دھریہ، صابئہ، حکمائے یونان و ھند وغیرہ] کی راؤں کے آثار بھی کھلے طور پر اس میں نظر آنے لگے ... تفسیرِ علمی کا یہ میلان برابر جاری رہا اور جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے یہ اعجازِ قرآن کے ثابت کرنے کا ایک اور طریقہ بن گیا یا یوں کہیے کہ اسلام میں یہ بیان کرنے کی صورت پیدا ہو گئی کہ اسلام زندہ رہنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تفسیرِ علمی کا ظہور پہلے تو کتبِ تفسیر ھی کے ضمن میں ہوا، جیسے کہ الفخر الرازی کا التفسیر الکبیر میں اس طریقے کو اختیار کرنا ظاہر کرتا ہے، اس کے بعد تمام علوم کو قرآن سے استنباط کرنے کی بابت مستقل کتابیں تصنیف کی جانے لگیں اور ان آیات کو ڈھونڈ کر نکالا گیا جو مختلف علوم کے ساتھ خصوصیت رکھتی تھیں۔ عصرِ متأخر میں یہ خیال عام طور پر رائج ہو گیا، یہاں تک کہ اس قسم کی کتابیں شائع ہونے لگیں جیسے کتاب کشف الاسرار النورانیة القرآنیة فی ما یتعلق بالاجرام السماویة و الارضیة و الحیوانات و النباتات و الجواھر المعدنیة، جس کے مصنف محمد بن احمد الاسکندرانی الطبیب (تیرھویں صدی ھجری) ھیں؛ اسی مصنف کی دوسری کتاب بیان الاسرار الربانیة فی النبات و المعادن و الخواص الحیوانیة ہے۔ پہلی کتاب ۱۲۹۷ھ میں قاھرة میں طبع ہوئی اور دوسری ۱۳۰۰ھ میں شام میں چھپی۔ اسی قسم کا ایک رسالہ عبداللہ فکری پاشا سابق وزیر المعارف المصریة نے لکھا، جس میں علمِ ھیئت کے بعض مباحث کا ان صریح عبارات سے جو شرع میں وارد ھیں مقابلہ کیا گیا ہے (فی مقارنة بعض مباحث الھیئة بالوارد فی النصوص الشرعیة) [براکلمان: تکملة، ۲: ۷۲۲] (قاھرة [۱۲۹۳ھ و] ۱۳۱۰ھ)۔ اصلاحِ اسلامی کی جماعت کے نامور لوگوں میں سے مرحوم سیّد عبدالرحمان الکواکبی اسی خیال کی طرف مائل ہوئے اور انھوں نے قرآن میں سے جدید مکتشفات مستنبط کیے [طبائع الاستبداد، ص ۲۶ تا ۲۸]۔ وہ کہتے ھیں کہ: ان سب کی تصریحات یا ان کی طرف اشارات قرآن میں تیرہ سو سال سے موجود ھیں اور اب تک پردۂ خفا میں اس لیے مستور رہے کہ جب ان کے ظاہر ہونے کا وقت آئے تو وہ قرآن کا معجزہ بن کر اس بات کی شہادت دیں کہ بے شک قرآن ایسے ربّ کا کلام ہے جس کے سوا غیب کا علم کسی کو نہیں ...؛ ایسے ھی ان نئی دریافتوں کا ذکر ادیبِ مصری مصطفیٰ صادق الرافعی مرحوم اپنی کتاب [اعجاز القرآن، ص ۱۳۰۵،

تا ۱۶۶] میں کرتے ہیں ۔ انھوں نے ”القرآن و العلوم“ کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے اور اس میں وہی بحث کرتے ہیں جو پہلے گزر چکی ہے اور ثابت کرتے ہیں کہ قرآن میں اصول و کلیات علوم موجود ہیں ۔ اس ضمن میں وہ بعید اور قریب سب کا ذکر کرتے ہیں؛ چنانچہ وہ سیوطی کا قول اتقان سے نقل کرتے ہیں، جو عالموں کے اپنے اپنے علوم کو قرآن سے لینے کے بارے میں ہے اور حوادث آیندہ کے اوقات کو قرآن سے معلوم کرنے کے متعلق تعلیقہ لکھتے ہیں اور کہتے ہیں (اعجاز القرآن، ص ۱۵۰، حاشیہ) : ”اگر کلمات قرآن کی عددی قیمت (’حساب الجمّل‘) سے کام لیا جائے تو تمام زمانوں کے عجائب، ان کی تواریخ اور اسرار منکشف ہو سکتے ہیں؛ اگر ہماری کتاب کی غرض سے یہ بات خارج نہ ہوتی تو ہم اس بارے میں بہت سی قدیم و جدید باتیں پیش کرتے“ ؛ اسی طرح وہ نئی ایجادات اور علوم طبیعیہ کی گہری باتوں کے قرآن سے مستنبط ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس کے شواہد لاتے ہیں، یہاں تک کہ آخر میں کہتے ہیں : ”اگر علوم جدیدہ کا کوئی ماہر قرآن میں غور کرے اور جم کر فکر کرے اور سمجھ سے عاری نہ ہو اور کسی بات میں الجھ کر نہ رہ جائے تو اسے قرآن میں بہت سے ایسے اشارات ملیں گے جن سے حقائق علوم ظاہر ہوتے ہیں؛ گو قرآن جملہ مسائل کو بشرح و بسط پیش نہیں کرتا، وہ ان حقائق کی طرف رہنمائی کرتا ہے گو ان کے نام مقرر نہیں کرتا“ (کتاب مذکور، ص ۱۶۳) : شاید وہ مصنف جنھوں نے اپنی تفسیر میں سب سے زیادہ اس مسئلے پر لمبی چوڑی بحث کی ہے اور اس کی بابت بہت سا مواد جمع کر دیا ہے شیخ طنطاوی جوہری مرحوم ہیں ۔ اسی سے قریبی تعلق رکھنے والی وہ مؤلفات ہیں جن کے مؤلفین نے اس طرف خاص توجہ کی ہے اور ان کا مقصد ہی قرآن اور علوم کی باہم تطبیق ہے، مثلاً استاذ محمد توفیق صدقی کے لکچر کائنات کے قوانین مقررہ اور اس کے مشابہ موضوعوں پر اور اس سے ملتی جلتی دیگر مؤلفات ۔

(ز) تفسیر علمی کا انکار :

اگر ایک طرف تفسیر علمی کی طرف رجحان قدیم سے چلا آتا ہے اور عصر متأخر میں اس کی طرف ایک طرح کی توجہ بہت زیادہ رہی ہے، گو شاید آج کل مہذب لوگوں میں اس کا رواج مقابلۃً نہایت کم ہے . . . تو دوسری طرف اس تفسیر کی صحت کی مخالفت بھی قدیم سے چلی آتی ہے؛ چنانچہ اس کا اظہار اندلس کے عالم ماہر اصول ابو اسحٰق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی (۷۹۰ھ، [براکلمان : تکملہ، ۲ : ۳۷۴]) نے جہاں اپنی کتاب الموافقات [طبع السلفیۃ ۱۳۴۱ھ، ۲ : ۴۶ ببعد] میں قرآن مجید کے متعلق ابحاث کے ضمن میں کیا ہے، وہاں وہ شروع اس طرح کرتے ہیں کہ یہ بابرکت شریعت اُمّیّۃ ہے [یعنی علوم عقلی و تجربی — فلسفہ و سائنس — سے تعلق نہیں رکھتی]، کیونکہ خود اہل شریعت (عرب) اُمّی تھے؛ چنانچہ الشاطبی اس شریعت کی بنا مصلحتوں کو ٹھیراتے ہیں اور اس پر چند دلیلیں قائم کرتے ہیں، پھر اس کے بعد ایک فصل میں بیان کرتے ہیں کہ : عرب کو چند علوم کی طرف، جن کا لوگوں نے ذکر کیا ہے، توجہ تھی اور ان میں سے جو عقلمند تھے وہ مکارم اخلاق کا بہت خیال رکھتے تھے اور اچھی خصلتیں اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے تھے، شریعت نے آکر جو کچھ ان امور میں صحیح تھا اسے برقرار رکھا اور اس میں اضافہ کیا اور جو غلط تھا اسے غلط قرار دیا، جو باتیں ان میں نفع بخش تھیں ان کے منافع بیان

کیے اور جو مضرت رساں تھیں ان کی مضرتیں بتا دیں۔ ان علوم میں سے الشاطبی نے ذیل کے علوم کا ذکر کیا ہے: علمِ نجوم، علم الانواع، مینہ برسنے کے اوقات، بادلوں کا پیدا ہونا، بادلوں کو ابھارنے والی ہواؤں کا چلنا۔ انھیں علوم میں سے علمِ تاریخ اور گذشتہ امتوں کے حالات بھی ہیں: انھیں میں طب اور فنونِ بلاغت ہیں۔ یہ وہ علوم ہیں جو علوم صحیحہ میں داخل ہیں۔ علوم باطلہ میں اس مصنف نے ذیل کے علوم شمار کیے ہیں: علمِ عیافہ و زجر [پرندوں سے شگون لینا]، کہانت [غیب کی باتیں بتانا] اور خطِ رمل، کنکریاں مارنا اور شگون لینا، انھیں شریعت نے باطل قرار دیا۔۔ الشاطبی ان سب کو بیان کرتے ہوے کہتے ہیں: صحیح علوم کو برقرار رکھنے اور باطل علوم کو باطل قرار دینے میں شریعت نے انھیں باتوں کو پیشِ نظر رکھا ہے جو عرب کو معلوم تھیں ان کی مألوف باتوں سے باہر قدم نہیں نکالا۔۔ اس نظریے کے، جو علومِ قرآن کی بابت ان کی راے بتاتا ہے، پیش کرنے کے بعد وہ اسے تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے قدم اٹھاتے ہیں اور اس پر خاص بحث شروع کرتے ہیں، اس میں وہ کہتے ہیں: ”پہلے جو ثابت کیا گیا کہ شریعت کی بنا امیّۃ پر ہے اور وہ انھیں لوگوں کی عادتوں اور طریقوں پر جنھیں وہ شریعت دی گئی (یعنی عرب کے دستور پر) جاری ہوئی، اس پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض لوگ قرآن کی طرف بعض باتوں کے منسوب کرنے میں حدّ سے تجاوز کر گئے ہیں، انھوں نے ہر اس چیز کا جسے علم کہہ سکتے ہیں، خواہ متقدّمین کا ہو یا متأخّرین کا، جس میں علوم طبیعیہ، ریاضیہ اور منطقیہ اور علم الحروف سب کے سب اور ان جیسے جملہ فنون جن میں سوچنے والوں نے عقل لڑائی ہے آ گئے، قرآن کو منبع ٹھیرایا ہے۔ ان کا یہ خیال اگر گذشتہ ابحاث کی روشنی میں دیکھا جائے تو صحیح نہیں ٹھیرایا جا سکتا“۔

اس کے بعد الشاطبی علماے سلف پر ایک علمی نظر ڈالتے ہیں اور اس سے اپنے دعوے کا صحیح ہونا ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں: اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ سلفِ صالح، یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین، قرآن، علومِ قرآن اور اس کے اسرار سے ہم سے زیادہ واقف تھے، ہمیں کسی نے یہ نہیں بتایا کہ اس دعوے کے متعلق کسی شے سے ان میں سے کسی نے بحث کی ہو [الشاطبی کے اس قول سے ہمیں وہ مقولہ یاد آتا ہے جو الغزالی نے الاحیاء، ۱ : ۲٦۱ میں [حضرتؓ] علیؓ سے نقل کیا ہے: ”جس نے قرآن کو سمجھ لیا وہ اس کے ذریعے ہر علم کی تشریح کر سکتا ہے“۔ دل میں اس عبارت کی بناوٹ ہی سے بہت سی باتیں گزرنے لگتی ہیں!] اور کچھ کہا بھی ہے تو وہ اتنا ہی ہے جتنا ہم نے اوپر بیان کیا یا پھر فرائضِ انسان اور احکامِ آخرت اور ان سے قریب کی چیزوں کے متعلق ذکر کیا ہے۔ اگر انھوں نے قرآن سے مسئلۂ استنباطِ علوم کی بابت کچھ غور و فکر کیا ہوتا تو ہمیں اس مسئلے کی اصل ضرور ہاتھ لگ جاتی، لیکن ایسا نہیں ہوا، پھر اس سے یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ یہ مسئلہ ان کے ہاں سرے سے موجود ہی نہیں تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن میں کسی ایسی بات کے ثبوت کا قصد نہیں کیا گیا جسے وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ ہاں اس کے اندر ان علوم کی بابت جو علومِ عرب کے زمرے میں آتے ہیں یا ان کے متعارف رسوم و عادات پر مبنی ہیں ایسی باتیں

ہیں جن سے اہلِ خرد کو حیرت ہوتی ہے اور جن تک بڑی بڑی وقیع عقلوں کی رسائی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ قرآن کے بتائے ہوئے نشانہائے راہ کے ذریعے راستہ نہ ڈھونڈیں اور اس کی روشنی سے ستمتع نہ ہوں، لیکن یہ بات کہ قرآن میں وہ علوم بھی ہیں جنہیں معارفِ عرب سے کوئی تعلق نہیں ثابت نہیں ہوتی۔

الشاطبی اپنے دعوے کے دلائل بیان کرنے کے بعد قائلینِ تفسیرِ علمی کے دلائل پر اعتراض کرتے ہیں۔ پہلے تو ان کے دلائل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: یہ لوگ اپنے دعوے پر ذیل کے طریقوں سے استدلال کرتے ہیں: (۱) اللہ تعالی فرماتا ہے: ’’وَ نَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَاناً لِّکُلِّ شَیْءٍ‘‘ (۱۶ [النحل]: ۸۹) (ہم نے تیرے اوپر کتاب نازل کی جس میں ہر شی کھول کر بیان کی گئی ہے)، پھر وہ فرماتا ہے: ’’مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ‘‘ (۶ [الانعام]: ۳۸) (ہم نے اس کے اندر کسی چیز کے بیان میں کمی نہیں کی) اور اسی قسم کی دیگر آیتیں؛ (۲) وہ سورتوں کی ابتداء (یعنی حروف مقطّعات) سے دلیل لاتے ہیں کہ وہ اس طریق سے شروع کی گئی ہیں کہ اس سے عرب ناواقف تھے اور جو کچھ لوگوں سے اس باب میں نقل ہوا ہے وہ بھی پیش کرتے ہیں؛ (۳) وہ باتیں جو اس بارے میں علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ وغیرہ سے منقول ہیں ان سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

اس کے بعد ان دلیلوں کو ایک ایک کر کے رد کرتے ہیں۔ دلیلِ اوّل کے متعلق کہتے ہیں: ان آیات قرآنیہ میں مفسّرین کے نزدیک وہ چیزیں مراد ہیں جو فرائض انسانی یا عبادات سے تعلق رکھتی ہیں؛ یا ’’مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ‘‘ میں کتاب سے مراد ’’اللوح المحفوظ‘‘ ہے۔ مفسرین نے ان آیات کے ضمن میں ایسی کوئی بات نہیں کہی جس سے تمام علوم نقلیہ و عقلیہ کا قرآن [مجید] میں موجود ہونا مراد لیا جائے ....۔ دوسری بات کے رد میں کہا ہے حروف مقطّعات جو سورتوں کے شروع میں آتے ہیں ان کی بابت لوگوں نے ضرور ایسی گفتگو کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب کو ان سے ایک گونہ شناسائی تھی، جیسے حروف کی عددی قیمت (حساب الجُمّل)، جس کی بابت بقول اصحاب سِیَر انھوں نے اہلِ کتاب سے سن رکھا تھا، یا یہ منجملہ ان متشابہات کے ہیں جن کی تاویل سوا اللہ تعالی کے کوئی نہیں جانتا و غیر ذٰلک۔ بہر حال ان کی تفسیر اس طریقے سے نہیں کی جا سکتی جس کی عربوں کو خبر نہ تھی اور نہ اس کا اِدّعا متقدمین میں سے کسی نے کیا ہے۔ غرض اس میں بھی ان کے دعوے کی کوئی دلیل نہیں ہے؛ (۳) تیسری دلیل کے ردّ میں انھوں نے پہلے [حضرت] علی [رض] وغیرہ کے اقوال منقولہ میں سے بعض قول نقل کیے ہیں، پھر وہ کہتے ہیں: [حضرت] علی یا کسی اور سے جو کچھ اس بارے میں نقل ہوا ہے اس میں سے کچھ بھی پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ قرآن کی طرف ایسی چیزیں منسوب کی جائیں جن کا وہ اِقتضاء نہیں کرتا؛ بعینہٖ اسی طرح جس طرح کہ ایسی چیزوں کا انکار کرنا جائز نہیں جن کا وہ اقتضاء کرتا ہے اور یہ ضروری ہے کہ مطالبِ قرآنی کے سمجھنے کے لیے انھیں چیزوں کی استعانت پر رک جائیں جن کا علم خاص طور پر عرب میں موجود ہونا ثابت ہے، کیونکہ احکامِ شرعیّہ کا علم حاصل کرنے کا ایک یہی ذریعہ ہے۔ جو شخص اس علم کو اس کے ذریعۂ فہم کے سوا کسی او طرح طلب کرے گا وہ اسے سمجھنے سے بے بہرہ رہے گا اور وہ اللہ اور رسول کی طرف ایسی باتیں منسوب

کرنے کا ذمے دار ٹھیرے گا جو دراصل اس کے اپنے قول ہیں۔ ۔ ۔ یہ ان تمامِ بیانات کا خلاصہ ہے جو الشاطبی نے الموافقات میں اپنا قاعدۂ کلّیہ بیان کرنے کے بعد متعدّد مقامات پر دیے ہیں اور ان صفحات میں بھی ملیں گے جن کی طرف ہم نے اوپر حوالے دے دیے ہیں۔

قرآن کو اس طرح سمجھنے کے متعلق جس سے وہ علومِ مختلفہ کا ماخذ اور مصدر بن جائے اور اس کے کلمات کو ان اصطلاحات کی روشنی میں دیکھنے کے متعلق جو اس کے نزول کے مدتوں بعد ایجاد ہوئیں، قدیم زمانے کی رائے اوپر بیان ہوئی، اس میں جدید نظر و فکر کی رو سے بہت کچھ اضافہ کیا جا سکتا ہے، جس سے قدیم رائے کی تائید اور تقویت ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض کا بیان ذیل میں کیا جاتا ہے:—

(۱) لُغوی پہلو۔ حیاتِ الفاظ اور ان کے معانی کے تدریجی تغیّر و تبدّل پر غور کرنا؛ اگر ہمارے پاس وہ سامان موجود ہو جو معانی الفاظ کے تدریجی تغیّر و تبدّل کی حد مقرر کرنے اور ایک کلمے کے مختلف معانی کے ظہور کی تاریخ اور اس معنے کا عہدِ استعمال جاننے کے لیے لازمی ہے تو ہمیں اس میں ایسی باتیں ملیں گی جو ہمیں الفاظِ قرآن کے فہم کے میدان کو اپنی عجیب و غریب وسعت دینے سے مانع ہوں گی اور اس بات کو جائز نہ قرار دیں گی کہ الفاظ قرآنی کے معانی اور اطلاقات ایسے مقرر کیے جائیں جو پہلے ان کے لیے مقرر نہ تھے اور نہ ان میں وہ الفاظ کبھی استعمال کیے گئے اور اگر کسی قدر کیے بھی گئے تو اس اصطلاح کی بنا پر جو ملّت کے اندر نزولِ قرآن کے صدیوں بعد نمودار ہوئی؛ اس کی تفصیل آگے آئے گی، جہاں ہم آج کل کی تفسیر اور اس کی طرز سے بحث کریں گے، اس سے یہ بات کافی واضح ہو جائے گی۔

(۲) ادبی یا بلاغی پہلو۔ بلاغت کے مشہور معنی یہ ہیں: ”کلام کا موقع اور محل کے مناسب ہونا“ (”مُطابَقَةُ الْكَلامِ لِمُقْتَضَى الحال)، اب سوال یہ ہے کہ کیا قرآن [مجید] اس علمی تفسیر کے لحاظ سے جو بعد میں کی گئی ایسا کلام ہے جو اس زمانے کے لوگوں کے سامنے جو اس کے مخاطب ہیں پیش کیا جائے اور اس سے یہ تمامِ بیان کردہ معانی مراد ہوں جو ایسے [دقیق علمی] معانی ہیں جس سے دنیا زمانہ ہائے دراز کے بعد واقف ہوئی اور وہ بھی ایک لمبی چوڑی جد و جہد کے بعد، جس سے ان کے علم و عقل کا ارتقاء ہوا!!! بالفرض اگر مان بھی لیا جائے کہ یہی معنی جس کا اب دعوے کیا جا رہا ہے اُس وقت بھی قرآن سے مراد تھے تو پھر یہ سوال اٹھتا ہے کہ اس وقت کے عربیت والوں نے انہیں سمجھا یا نہیں اور یہ معنی ان کے دل میں بیٹھے یا نہیں! اگر ان معانی کا انھوں نے ادراک کر لیا تھا تو اس کی کیا وجہ کہ مختلف علومِ حیات کی پیش قدمی ظہورِ قرآن کے ساتھ فوراً شروع نہیں ہوئی اور ان آیات کی بنا پر جو مختلف علومِ حیات کے نظریوں کی شرح کرتی ہیں اور ان کے دقائق کو سمجھاتی ہیں یہ پیش قدمی یکایک کیوں نہ قائم ہو گئی!! اور اگر وہ ان معانی کو نہیں سمجھے تھے اور نہ خالص لغت دانوں نے ان آیات کی عبارات سے یہ معانی سمجھے، جیسا کہ حقیقت ہے، تو پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ قرآن سے یہی معنی مراد تھے اور اُن عبارات کو جو یہ دقیق معانی اُس وقت کے لوگوں کو سمجھانا چاہتی تھیں کیسے مقتضائے حال کے مطابق کہا جا سکتا ہے!

(۳) ایک دینی یا اعتقادی پہلو بھی ہے۔ یہ وہ ہے جو ایک دینی کتاب کی اصل غرض اور مقصدِ مبہم کو واضح کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کیا یہ کتاب لوگوں کی عقلوں اور ذہنی قوّتوں کے سامنے ہستی کے مشکل مسائل کا حلّ اور موجودات کے حقائقِ علمیّہ پیش کرتی ہے؟ اس قسم کے حلّ اور حقائق لوگوں کی دنیاوی زندگی کا ساتھ کیونکر دیتے ہیں اور آیا وہ ان کی زندگی کی ایسی مضبوط اصل بن سکتے ہیں جس پر رسالات آسمانی ختم ہوں، جس طرح قرآن ان رسالات کا خاتمہ ہے؟ اس کے ساتھ ہی دین کے یہ پیرو ان حقیقتوں کی معرفت کے بارے میں کسی ایک مقرر حد پر ٹھہر تو نہیں جاتے اور ان حقائق کے کسی منتہی پر پہنچ کر رکتے تو نہیں ہیں؟ تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ طبّ، ہیئت، ہندسہ اور کیمیا کے کلیّات قرآن سے اخذ کیے جائیں، جیسا کہ بعض مفکّرین کی مذکورۂ بالا شقیں آپ نے سنیں: حالانکہ یہ کلیّات ایسے ہیں کہ آج انہیں ایک شخص ضبط کرتا ہے اور کل یا پرسوں اس ضبط کو بدلنا پڑ جاتا ہے۔ جو کچھ پچھلوں نے ضبط کیا تھا وہ پچھلے ہی زمانوں میں بہت کچھ بدل چکا تھا اور آگے چل کر تو اس میں زمین آسمان کا فرق ہو گیا!

صاف اور سچی بات تو یہ ہے کہ دینی کتاب پر انسان کی زندگی کے اس پہلو کا بار نہیں پڑتا اور نہ وہ اس کا بیان کرنا اپنے ذمے لیتی ہے، نہ اس کے اہتمام کی زحمت سے انہیں بچا سکتی ہے کہ لگیں اس میں اسے طلب کرنے اور گھوڑے گھڑائے علمی اصول کا اسے منبع تصور کرنے۔

بعض نیک نیت لوگوں نے دینی کتاب اور مختلف حقائقِ علمیّہ میں ربط دکھانے سے جو یہ مقصد رکھا ہے کہ اس سے اس کتاب کی سچائی، اعجاز یا قابلیتِ بقا وغیرہ ثابت کریں تو واضح رہے کہ ایسا کرنے سے اس کتاب کو نفع سے زیادہ شاید ضرر پہنچتا ہے۔ اگر یہ نیک نیت لوگ اور وہ جو ان کے مسلک پر چلتے ہیں اس کی طرف توجہ کرنا ضروری ہی سمجھتے ہیں، تاکہ دین اور علم کا باہمی تعارض دور کریں، تو شاید اس کے لیے یہی کافی ہے اور اسی سے پورا مطلب حاصل ہو جاتا ہے کہ کتاب دین میں کوئی ایسی نصّ صریح نہ ہو جو کسی ایسی علمی حقیقت سے ٹکرائے جسے بحث و تفتیش نے ثابت کر دیا ہو کہ وہ قوانینِ قدرت اور نوامیسِ وجودِ عالم میں سے ہے۔ کتابِ دین کے لیے اتنی ہی بات اس کی بقا کی صلاحیّت، علم کے ساتھ ہم آہنگی اور نقد سے مامونیت ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔

لیکن جہاں میں ان نیک نیّت لوگوں کی دلجوئی کے لیے اس قدر کوشش جائز قرار دیتا ہوں وہاں انہیں یہ بھی بتا دینا چاہتا ہوں کہ حقائقِ کونیّہ اور مظاہرِ وجود کا کتابِ دینی میں باعتبار فن جو ذکر آتا ہے اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کے وجدانات کی ریاضت اور مشق ہو اور وہ ذکر اس نوعیت کا ہوتا ہے جس سے عوام و خواص سب کی توجّہ ان کی طرف منعطف ہو جائے اور پورے عالم، آدھے عالم، بلکہ جہلاء تک ان پر غور کرنے کی عادت ڈالیں۔ دین کا مقصد اہمّ یہی ہے اور سب کے سامنے کتابِ دین کی تلاوت کی غرض بھی یہی ہونی چاہیے۔ اس قسم کے ذکر کا تقاضا صرف یہ ہے کہ وہ نمایاں اور واضح مشاہد (مظاہر) اس حیثیت سے سامنے لائے جائیں جس سے دل پر ان کا رعب غالب ہو، حواس پر چوٹ پڑے اور لوگ متأثر ہوں؛ نہ یہ کہ ان کے دقیق مسائل کو چھیڑا جائے

اور ان کے ضبط شدہ قوانین بیان کیے جائیں، جو الجبرے کی مساوات یا حساب کے ہندسوں کی شکل میں ہوں یا ان کی حقیقتوں اور خاصیتوں کا خشک بیان ہو . . . . . ۔ جب مظاہر کو، دیکھتے ہی سمجھ میں آ جانے والی باتوں کو، دل پر اثر کرنے والے انفعال انگیز مناظر کو پیش کیا جائے تو یہ لازم نہیں آتا کہ حقائق علمی کی پوری حمایت کی جائے اور کائنات عالم اور مناظر کا پورا ذکر ان کے مجرّب خواص کے اعتبار سے کیا جائے، جب کہ ان کے ذکر کا مقصد صرف یہ ہو کہ انسان کے دل میں ان کے جلال و جمال کا شعور بیدار کیا جائے اور ان کے ذریعے اس قوۃ کی عظمت دل میں بٹھائی جائے جس کے ہاتھ میں ان سب کی تدبیر ہے اور جو اس نظامِ بدیع کو قائم رکھے ہوئے ہے۔ اگر ان میں سے کسی شے کے ذکر کے ضمن میں اس کا التزام بھی کر لیا جائے کہ علمی مسائل اور نتائج کو صحیح ثابت کرنا ہے تو یہ التزام فنی حیثیت سے بہت سے دینی اور وجدانی اغراض کے حصول میں مخل ہوگا، جنھیں دین سب سے پہلے حاصل کرنا چاہتا ہے اور دینی تأمّل کے ذریعے اور عواطف نفسی کو اطمینان بخش فکر کے طریقے سے ان کی طرف متوجہ کر کے ان سے زندگی کو نفع پہنچانا چاہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ کبھی کبھی عبارت قرآنی میں کوئی بات علمی تحقیق کے بظاہر منافی نظر آتی ہے، اگرچہ دونوں میں تطبیق کی جا سکتی ہے۔ ہمارا اپنا خیال ہے کہ اس سے قرآن کا کچھ بھی نہیں بگڑتا اور نہ اس سے اسے کوئی ضرر پہنچتا ہے . . . اس لیے ان لوگوں کے لیے جو تفسیرِ علمی کا مذکورۂ بالا طریقہ اختیار کر کے کتاب دینی کی سچائی یا اعجاز یا صلاحیتِ بقا ثابت کرنا چاہتے ہیں بہتر راستہ یہی ہے کہ وہ کتاب دینی کو مذکورۂ بالا نقطۂ نظر سے دیکھیں اور کتاب کو سائنس کے ساتھ ربط دینے کی خواہ مخواہ تکلیف نہ اٹھائیں۔ اگر کرنا ہی ہے تو، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اسی پر اکتفا کریں کہ قرآن کی کوئی نصِّ صریح سائنس کی تحقیق کے معارض نہ ہو، اس کے بغیر کہ ہر صورت میں قرآن اور سائنس میں مطابقت کا امکان ہو . . . . . ۔ اس اصل کو اس سے زیادہ مفصّل بیان کرنے کا یہ محل نہیں۔

نظرِ جدید کے چند پہلو اور بھی ہیں جن سے فہمِ عبارتِ قرآن کی بابت قدیم رائے کی، جو الشاطبی نے بیان کی ہے، تائید ہوتی ہے اور ان کی بنا پر بھی بہتر یہی ہے کہ اس قسم کی تفسیرِ علمی کی کوشش نہ کی جائے، اس لیے کہ اس کا فائدہ کچھ نہیں اور خود قرآن اس قسم کے تکلّفات کی بدولت عزت حاصل کرنے سے بے نیاز ہے جس سے اس کی غرض اصلی کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے؛ یعنی انسانی اجتماعی زندگی کی درستی کے ذریعے اصلاحِ حیاۃ اور سب لوگوں کے نفوس کی اصلاح، خواہ علوم طبیعیۃ ریاضیۃ یا ان سے ملتے جلتے دیگر علوم میں ان کے مدارج ترقّی کتنے ہی مختلف ہوں۔

(ح) الوانِ تفسیر:

اس پیش کردہ عنوان کے ذیل میں ہم ایک ظاہر اور واضح اثر رکھنے والی بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی نصّ (اصل عبارت) کی تشریح کرتا ہے، خاص کر ادبی عبارت کی، تو وہ اس عبارت پر اپنی تفسیر اور طرزِ فہم کا رنگ چڑھا دیتا ہے؛ کیونکہ جب کوئی کسی عبارت کو سمجھنا چاہتا ہے تو پہلے اپنی شخصیت کے ساتھ اس عبارت کی سطحِ فکری کی

تحدید کر دیتا ہے اور یہ تحدید وہ چیز ہے جو افقِ عقلی کو معیّن کر دیتی ہے جس سے آگے اس عبارت کے معنی اور مقصد نہیں جا سکتے، کیونکہ اس شخص کے بس کی بات نہیں کہ اپنی شخصیت کی اس حد سے باہر نکل سکے اور نہ یہ کبھی اس کے لیے ممکن ہو سکتا ہے؛ چنانچہ وہ اس عبارت سے اس سے زیادہ کچھ نہیں سمجھ سکتا جہاں تک اس کے فکر کی پرواز ہے اور جہاں تک اس کی عقل پہنچ سکتی ہے اور اسی کی مقدار کے مطابق وہ نص میں حکم لگائے گا اور اپنے بیان کی تحدید کرے گا۔ دراصل وہ عبارت کو اپنے اس محدود حلقۂ فکر کی طرف کھینچتا ہے اور اسے باندھنے کی کوشش کرتا ہے۔ کبھی اسے شمال کی طرف لے جاتا ہے، کبھی جنوب کی طرف اور کبھی اوپر کی جانب اٹھاتا ہے، کبھی نیچے کی طرف دھکیلتا ہے اور ہر حال میں اپنی شخصیت اس کے اوپر منڈھتا رہتا ہے! وہ اس سے فقط اتنا ہی مطلب نکال سکے گا جتنی اس کے فکر کی طاقت اور عقل کی استطاعت ہے۔ یہ بات اس وقت اور بھی زیادہ نمایاں ہو گی جب لغت سے بھی اسے اس کی اجازت مل رہی ہو اور زبان کے اندر طرقِ بیان کی بہتات ہو اور مجاز و تأویل کا دروازہ کھلا ہوا ہو۔ اس وقت اس کی تفسیر کی کوشش بمقدارِ قابلیت ان سب سے فائدہ اٹھائے گی۔ لغت عربیہ میں ان سب کے امکانات بہت ہی زیادہ ہیں۔

اس اصل کے مطابق تفسیر کا قصد کرنے والوں کی شخصیت کے آثار ان کی تفسیر پر نقش ہوتے ہیں، خواہ وہ کسی زمانے سے تعلّق رکھتے ہوں اور ان کی تفسیر کا طرز و طریقہ کچھ ہی ہو۔ ان کی شخصیتیں نقلی روایتی اور عقلی اجتہادی تفسیر دونوں پر اپنا رنگ چڑھا کر رہتی ہیں۔ شاید پہلی نگاہ میں تفسیرِ مروی پر شخصیت کا اثر نمایاں طور پر نظر نہ آئے لیکن اس بات کے سوچنے سے یہ اثر فوراً دکھائی دینے لگے گا کہ تفسیرِ مروی کا ارادہ کرنے والا کسی آیت کے گرد وہی مرویات اکٹھی کرے گا جنھیں وہ سمجھتا ہے کہ وہ مرویات اس تفسیر سے لگاؤ اور تعلّق رکھتی ہیں اور ان مرویات کے وہی معنی سمجھے گا جو انہیں دیکھتے ہی اس کے ذہن میں آئیں گے اور سرسری نظر اس کے سامنے انہیں پیش کرے گی، پھر اطمینان سے وہ اس آیت اور ان جمع کی ہوئی مرویات میں ربط و تعلّق ظاہر کرے گا اور اس اطمینان سے وہ ذاتی اور عقلی طور پر ان مرویات کے قبول کرنے، ان کی طرف توجہ کرنے یا اگر اس کے نزدیک قابلِ ردّ ہوئیں تو ان کے ردّ کرنے اور ان کی طرف توجہ نہ کرنے میں یکساں متأثر ہو گا۔ اس طریق سے مفسّرین میں، جیسا کہ ابن خلدون نے اس عبارت میں جو ہم نے اوپر [ص ۳۹۵ میں] نقل کی کہا ہے، وہ باتیں رواج پا گئیں جن کا انہیں شوق پیدا ہو گیا تھا اور جن سے انہیں دلبستگی ہو چکی تھی، مثلاً بدء خلق اور ابتداے آفرینش کی روایات و اخبار اور انسان کی ابتدائی تاریخ میں بڑی بڑی مصیبتوں اور حادثوں کی تفصیلات۔ ان روایات کو بسرعت قبول کرنے کی وجہ ان کی اُمّیت اور ان کے اندر ان کہانیوں کی قلت تھی؛ چنانچہ تفسیر میں اسرائیلیات کی بھرمار ہو گئی!! ان سب روایات و اخبار میں اس پہلے دور کی ذہنیت کا نقشہ جھلک رہا ہے۔

اسی بنا پر ہم یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ ہر تفسیر پر، یہاں تک کہ تفسیرِ نقلی کے رائج اور متداول ہونے پر بھی، تفسیر لکھنے والے کی شخصیت ہی کا رنگ چڑھا ہوا ہوتا ہے اور مفسر

کی شخصیت ہی تفسیر کی ایک صنف کو رواج دینے کا باعث ہوتی ہے۔

پھر جس وقت تفسیر روایات پر مبنی نہ رہے اور اجتہادی و عقلی ہو جائے تو یہ شخصی رنگ اس پر بہت ہی واضح اور جلی نظر آتا ہے۔ ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ تفسیر لکھنے والے کی ثقافت کا اثر تفسیر پر کیا ہوتا ہے؛ کیونکہ اس کی ثقافت اور اس کی معلومات کی نوعیت ہی تو وہ چیزیں ہیں جو اس کی توجہ کا رخ اور میدان نشاط و کارکردگی کی حدود معین کریں گی۔ عبارت سے مطلب نکالنے میں وہ اوروں کو چھوڑ کر انھیں معانی سے کام لے گا اور یہی ایک معنی پر دوسرے معنی کو ترجیح دینے کا باعث بنیں گی اور اس کی تفسیر ان ساری باتوں سے متأثر ہوگی پھر تفسیر کی مزاولت اور اس کے اعتناء سے خود ان معارف کی تاریخ متأثر ہوگی، جیسے کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ رنگ کی اس آمیزش کے نقطۂ نظر سے تفسیر ان علوم و معارف سے اثر پذیر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی جن سے اصل عبارت کی تفسیر کرنے والے کو سابقہ پڑتا ہے اور جن سے وہ نص کے معنی واضح کرنے میں مدد لیتا ہے۔ دوسری طرف ان علوم کا تفسیر سے مل جانا خود ان علوم کے لیے ایک طرح کی ثروت کا باعث ہوتا ہے جس کا اثر اِن علوم کی تاریخ پر پڑتا ہے؛ چنانچہ ماہرِ نحو قرآن پر فنِ اعراب کے مطابق نظر ڈالتا ہے اور اس کے معانی سمجھنے کے لیے انھیں کو حَکَم ٹھیراتا ہے اور اس کے مطالب کی حد بندی کے لیے انھیں کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس طرح تفسیر کو اپنے خاص مطالعے کی چیز کے رنگ ڈھنگ پر ڈال دیتا ہے، پھر وہ نحوی تفسیر اور نحو میں رابطہ قائم کر کے خود نحو کی زندگی پر اس ربط و پیوند کے چند اثرات باقی چھوڑتا ہے جن سے اس فن کے مطالعے پر اثر پڑتا ہے اور اس فن کی حیات کی تأریخ جاننے کے لیے ان آثار کا تتبع ضروری ہو جاتا ہے۔ اس طرح تفسیر گونا گون الوان سے ملوّن ہوتی گئی اور مفسّرین کے تنوع ثقافت سے ہر تفسیر پر ایک خاص رنگ چھا گیا؛ چنانچہ آپ نے سنا کہ مشہور متکلّم ابوالحسن الاشعری نے اپنی کتاب میں، جو لوگوں میں المختزن کے نام سے مشہور ہوئی، کوئی ایسی آیت جس سے کسی بدعتی نے استدلال کیا ہو نہیں چھوڑی جب تک کہ اس بدعتی کا تعلق اس آیت سے کاٹ نہ دیا اور پھر اسی آیت کو اہلِ حق کی حجة نہ قرار دے دیا وغیرہ وغیرہ، بلکہ لوگ خود الاشعری کا قول اپنی اس کتاب کے وصف کے بارے میں نقل کرتے ہیں: "اس میں مخالفوں کے بہت سے ایسے مسئلے ہیں جو کلام کی مختلف قسموں سے تعلق رکھتے ہیں مگر مخالفین نے نہ کبھی ان کی بابت مجھ سے پوچھا، نہ ان کی کتابوں میں لکھے ملتے ہیں اور نہ انھیں ان کی بابت سوال کرنے کی کبھی سوجھی، میں نے سوال کا جواب اللّٰہ کی توفیق سے دے دیا ہے (ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، طبع دمشق، ص ۱۳۳، یہاں فقط اس کے ضمائر کو بدل دیا گیا ہے)؛ . . . اور یہ معلوم ہی ہے کہ فخر رازی نے اپنی تفسیر میں کس قدر اقوال حکماء، فلاسفہ اور ان لوگوں کے جو کلامیات میں انھیں کی روش پر چلتے ہیں جمع کر دیے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کی تفسیر کے بارے میں وہ کچھ کہا گیا جس کا بیان اوپر آ چکا ہے، اسے اور اسی قسم کی اور چیزوں کو تفسیر پر کلامی رنگ چڑھانا کہتے ہیں، اس سے قرآن سے علم کلام کا طریق منعکس ہونے لگتا ہے اور اس کی تفسیر

کا رخ بھی ادھر ہی ہو جاتا ہے اور تفسیر کو ایک خاص مذہب کے میلان کی طرف لے جاتا ہے ۔ اس میلان کی شاید مشہور ترین مثال زمخشری کی کشاف ہے، جس میں معتزلہ کے نقطۂ نظر سے قرآن مجید کی تفسیر کی گئی ہے . . . اسی طرح بعض تفاسیر پر فقہ کا، بعض پر بلاغت کا اور بعض پر قصص و حکایات کا رنگ غالب ہے . . اسی طرح دیگر فنون کو لیجیے جن کی کتابیں انھیں کے ساتھ مخصوص شمار ہوتی ہیں ۔ ان باتوں کے بیان کی جگہ تفسیر کی تفصیلی تاریخ ہے اور وہیں یہ بھی بیان ہوگا کہ ان تلوینات میں سے کون سی تلوین مقبول و پسندیدہ ہے اور کون سی نفرت انگیز اور مکروہ، مثلاً تلوین باطنی اور اعتدال سے متجاوز اشارات کی تلوین وغیرہ وغیرہ، جو تفسیر مردود کے زمرے میں داخل ہیں۔ یہ سب باتیں قرآن مجید کو اس کی وضع سے خارج کر دینے والی، حکمتِ الٰہیہ کی متناقص اور اس کے اصلاحی مقاصد کے منافی ہیں، جن کا تقاضا ہے کہ قرآن کو حیاۃ دینی اور دنیوی دونوں سے وابستہ قرار دیا جائے۔ متقدمین نے ان جیسے نفرت انگیز قبیح الوان کا حال بیان کیا ہے اور انھیں رد کیا ہے۔

ان مکروہ و قبیح تلوینات کے سوا اور تلوینات اس ردّ و انکار سے کبھی بچ بھی سکتی ہیں، لیکن تحقیق کی نظر سے یہ دیکھنا ہوگا کہ تلوین سے اس فائدے کی جو قرآن سے متوقع ہے تائید و تقویت ہوتی ہے یا نہیں، اگر ہوتی ہے تو تلوین قابل ملامت نہیں ورنہ قابلِ ملامت ہے ۔

اس بارے میں ہمارے استاد امام [مفتی محمد عبدہ] رحمہ اللہ (تفسیر الفاتحۃ، طبع المنار ۱۳۸۲ھ، ص ۹، ۱۰) فرماتے ہیں ” . . . . ان مقاصد میں سے کسی خاص مقصد کے پیچھے پڑ جانا بہت سے لوگوں کو کتابِ الٰہی کے مقصود [illegible] دور پھینک دیتا ہے ۔ وہ ایسے ایسے راستوں پر جا پڑتے ہیں جو انھیں قرآن کے اصل معنی بالکل بھلا دیتے ہیں “۔ دوسری جگہ اسی موضوع کے بارے میں فرماتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۸) ” تفسیر کی دو قسمیں ہیں : ایک خشک تفسیر، جو آدمی کو اللہ اور اس کی کتاب سے دور پھینک دیتی ہے اور ان سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہتا ۔ یہ وہ تفسیر ہے جس کا مقصد الفاظ کی تشریح اور جملوں کی نحوی ترکیب کا بیان ہو اور یہ کہ اس کی عبارات اور اشارات سے فنی نکتے کیا کیا حاصل ہوتے ہیں۔ یہ طرزِ تفسیر اس قابل نہیں کہ اسے تفسیر کہا جائے ۔ اس کا تو نحو اور معانی جیسے فنون کی مشق اور تمرین نام رکھنا چاہیے “ ۔ تفسیر پر خاص فقہی رنگ چڑھانے کی بابت فرماتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۰) : ” احکام عملیہ، جن کا نام اصطلاح میں فقہ پڑ گیا ہے، قرآن میں سب سے کم آئے ہیں؛ اس میں تو بکثرت ان باتوں کا بیان ہے جن سے انسان کی اصلاح و تہذیب ہوتی ہے اور ارواح کو ان باتوں کی طرف دعوت ہے جن کے ساتھ ان کی سعادت وابستہ ہے “۔ لیکن استاذ رحمہ اللہ جہاں ان قسموں سے نفرت کا اظہار کرتے ہیں وہاں ایک قسم کی تلوین سے مطمئن بھی ہیں اور اس اطمینان کا اظہار کئی مقام پر کیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۸) : ” ہم جس قسم کی تفسیر چاہتے ہیں وہ ایسی تفسیر ہے جس کا مقصد قرآن کو اس حیثیت سے سمجھنا ہے کہ وہ ایک دین ہے، جو لوگوں کو ان باتوں کی طرف راہ دکھاتا ہے جن میں ان کی سعادت ہے، دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت کی زندگی میں بھی،

کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کتاب کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے ۔ ان مباحث کے سوا باقی باتیں اسی مقصد کے تابع ہیں یا اس کے حصول کا ذریعہ ہیں'' ۔ اسی کی بابت دوسری جگہ فرماتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۹) : '' وہ تفسیر جس کی بابت ہم نے کہا کہ وہ تمام لوگوں پر فرض ہے، گو فرض کفایہ کے طور پر ہی سہی، ایسی تفسیر ہے جس میں مفسر کہنے والے کے کلام کی مراد سمجھنے کی طرف رجوع کرے اور عقائد، اخلاق اور احکام کی حکمتِ تشریع اس طور پر بیان کرے جو ارواح کو کھینچ کر اس عمل کی طرف اور اس ہدایت کی طرف لے جائے جو کلام کے اندر پنہاں ہے اور اس کتاب کو جیسے '' ھدًی و رحمۃ '' اور ایسے ہی دیگر اوصاف سے متصف قرار دیا گیا ہے وہ بالکل صحیح ثابت ہو جائیں اور ان تمام علوم و فنون کے پیچھے جو مقصد حقیقی ہے، یعنی '' اہتداء بالقرآن (قرآن سے زندگی کا صحیح راستہ سیکھنا)، وہ واضح ہو جائے'' ۔ یہ وہ رنگِ تفسیر ہے جسے استاذ امام مستحسن قرار دیتے ہیں ۔ اس سے ہم آگے چل کر پھر بحث کریں گے، کیونکہ اس سے پہلے ہمیں تفسیر کے ڈھنگ اور طریقے کی بابت کچھ تھوڑا سا کہنا ہے ۔

(ط) تفسیر کا طریقہ :

زمانۂ اسلام کی ابتداء ہی سے مفسروں میں تفسیر کا یہ ڈھنگ پڑ گیا تھا کہ مفسر ایک ایک سورۃ کو علی الترتیب لیتا تھا اور آیت کے ایک ٹکڑے یا ساری آیۃ یا چند آیات کے مجموعے پر ٹھیر کر اس کا مطلب بیان کرتا تھا اور اس پر اپنا پسندیدہ رنگ چڑھا دیتا تھا اور اپنی شخصیت تفسیر میں نمایاں کر دیتا تھا [عکرمۃ (م ۱۰۵ھ) مولٰی ابن عباس کہتے ہیں : '' جو ان دونوں مقوّوں کے درمیان ہے میں سب کی تفسیر کر چکا ہوں'' (اتقان، ۲ : ۲۲۵) ۔ اسی طرح ابن جریج (م ۱۵۰ھ) کی تفسیر تین بڑی بڑی جلدوں میں تھی (اتقان، ۲ : ۲۲۴) ۔ عکرمۃ کے قول اور ابن جریج کی ضخیم تفسیر کے ساتھ جب ہم اس کا بھی خیال کر لیں کہ حیاۃ اسلامی کے ساتھ قرآن کا کس قدر شدید اتّصال تھا اور مسلمان اس کتاب مقدس سے احکام وغیرہ دریافت کرنے کی طرف کتنی گہری توجہ رکھتے تھے اور ان کی ضروریات اس بات پر انہیں کس قدر مجبور کر رہی تھیں اور اسی قسم کی اور باتوں پر بھی غور کر لیں تو یہ سب کی سب ہمیں صاف بتا دیں گی کہ لوگوں کا قرآن کی تفسیر کے پیچھے پڑ جانا اور ہر سورۃ اور ہر آیۃ کی پوری پوری تفسیر کر کے رکھ دینا بہت ابتدائی زمانے ہی میں رائج ہو چکا تھا ۔ میں اس رائے کی طرف مائل نہیں ہوں کہ اس طرح کی ترتیب‌وار تفسیر کا زمانہ بہت بعد میں شروع ہوا اور قرن ثانی کے اواخر یا قرن ثالث کے اوائل میں لوگوں نے ایسی تفسیریں لکھنا شروع کیں ۔ مصنف ضحی الاسلام (۲ : ۱۴۱) کا میلان اس طرف ہے کہ الفرّاء (م ۲۰۷ھ) کو پہلا شخص شمار کرنا چاہیے جس نے حسبِ ترتیبِ مصحف ایک ایک آیۃ کی یکے بعد دیگرے مسلسل تفسیر کی ۔ یہ بات اس نے فہرست ابن الندیم کی ایک صریح عبارت سے اخذ کی ہے ۔ الفرّاء کی کتاب معانی القرآن ہمارے پاس موجود ہے؛ اس میں آیات کو اسی ترتیب سے لیا گیا ہے جس سے وہ سورۃ کے اندر رکھی گئی ہیں ۔ اس بات میں یہ ابوعبیدۃ (م ۲۰۹ھ یا حدود ۲۰۹ھ) کی کتاب مجاز القرآن سے ملتی جلتی ہے، کیونکہ اس میں بھی سورتیں ترتیب‌وار لی گئی ہیں، پھر ہر سورۃ میں سے جن آیات کے مجاز یعنی

ان کے مطلب کو واضح کرنے کی ضرورت ہے انھیں واقع کیا ہے ، اس لیے فرّاء پہلا شخص نہیں ہے جس نے یہ طریقہ اختیار کیا، بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عصر میں یہی طریقہ رائج تھا ۔ اگر اس عصر سے پہلے کی لکھی ہوئی کوئی تفسیر ہاتھ لگ جاتی تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی کہ قرآن مجید کی تفسیر کا طریقہ بہ ترتیب سُوَر و آیات فرّاء اور ابوعبیدۃ سے بہت پہلے کا ہے] ۔ یہ طرز تفسیر نویسی عام طور پر مقبول رہا ۔ یہاں تک کہ وہ زمانہ آیا جب مفسّر قرآن [پاک] کی خاص خاص جہت کی طرف توجہ دینے لگے ۔ وہ ایک موضوع اختیار کرتے اور اسے قرآن کے گوشے گوشے میں سے نکال کر دکھلاتے، مثلاً ہمارے پاس الجصّاص (م ۳۷۰ھ) کی کتاب احکام القرآن ہے، جس کا قبلۂ توجہ استنباطِ فقہی ہے ۔ وہ سب سے بڑھ کر اس پہلو کو نظر کے سامنے رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اس پرانے طرز کا اتباع کرتے ہوئے سُوَر اور آیات کو ترتیب وار لیتے ہیں ۔ اس کے بعد ایسے مفسّر آئے ــ گو وہ تعداد میں کم تر ہیں ــ کہ خود قرآن مجید سے متعلق ایک موضوع لیتے اور اس کے متعلق بکھرے ہوئے حصوں کو ایک جگہ جمع کرتے ۔ اس قسم کی تصنیف شمس الدین ابن قیم الجوزیۃ (م ۷۵۱ھ) کی کتاب التّبیان فی اقسام القرآن ہے، جس میں مصنف کا مقصد ایک خاص موضوع کا مطالعہ کرنا ہے، اور وہ موضوع قرآن [مجید] کی قسمیں ہے؛ اس میں انھوں نے قرآن [مجید] میں اقسام کے استعمال کے بارے میں عام نظریے جمع کر دیے ہیں ۔ لیکن اس کے ساتھ نظائر کا استقصاء نہیں کیا اور نہ اقسام کو تفسیرِ مقابل کے طریق سے حل کیا ہے، جس سے قرآن کے ایک حصے کو دوسرے حصے کی مدد سے سمجھتے ہیں ۔ اگر ایسا کیا ہوتا تو نظائر کے باہمی مقابلے اور مفاہمے سے قسموں میں قرآن مجید کے مسلک کے بارے میں ایک خاص نظریہ نکل آتا ، اسی طرح کہ جو کچھ اس باب میں وارد ہوا اس کا احصاء کر کے اس پر مجموعی طور پر نظر ڈالی جاتی ۔ انھوں نے اس بارے میں کچھ کیا تو ہے لیکن وہ سرسری ہے اور اطمینان بخش نہیں ہے . . . تفسیر کے اس طرز کے بارے میں کہ قرآن [مجید] کی سورتوں اور آیتوں کو ترتیب وار لیا جائے اور ان میں سے جو جو قابلِ غور ہوں ان کی توضیح کی جائے، ہمیں کچھ کہنا ہے جو ہم آئندہ تفسیر کے آج کل کے طرز سے بحث کرنے کے ضمن میں کہیں گے ۔

تفسیر کا آج کل کا طرز:

قدماء نے علوم اسلامیہ کے نشو و نما کی بابت جو کچھ کہا ہے اس میں ان علوم کو تین قسم کا قرار دیا ہے ۔ ایک وہ علم ہے جو خوب پکّا اور جل گیا، یہ علم نحو اور اصول ہے ۔ دوسرا وہ علم جو خوب پکّا لیکن جلا نہیں ۔ وہ علم فقہ اور حدیث ہے ۔ تیسرا علم وہ ہے جو نہ پکّا نہ جلا، وہ علم بیان و تفسیر ہے . . . اللہ کو یہ منظور ہے کہ یہی علم یعنی علم بیان و تفسیر وہ پہلی چیز ہو جس کی خدمت کے لیے جامعہ فواد اول کے کلیّۃ آداب کے اندر میں کمر باندھوں . . . خود قدماء کا یہ ارشاد کہ دونوں علم ابھی پختہ نہیں ہوئے اس بات کی صریح اجازت کے مترادف ہے کہ ان دونوں مادّوں کے نشو و نما میں جدید کوشش کی جائے ۔ اس تجدید کے لیے میں میدان میں نکل آیا ہوں اور اپنے لیے شعارِ کار ['motto'] یہ مقرر کیا ہے: '' تجدید کی پہلی منزل یہ ہے کہ قدیم کو پورے طور پر سمجھ لیا جائے '' ۔ اللہ کی مرضی یہی ہوئی کہ تجدید کی کوشش کا اجمالی خاکہ پہلے

پہلی [عربی] دائرة المعارف الاسلامیة میں بذیل مادّہ بلاغة دیا جائے ۔ اسی دائرة المعارف الاسلامیة میں پہلی مرتبہ اس سعی جدید کے اصول مادّۂ تفسیر میں دیے جا رہے ہیں :-

(۱) قرآن [مجید] زبان عربی کی سب سے زیادہ عالیشان کتاب ہے ۔

"انواعِ تفسیر" کی بابت پہلے جو کچھ کہا گیا اس کے ضمن میں یہ بیان بھی آ گیا ہے کہ ہر مفسّر کی ایک خاص غرض ہوتی ہے جسے وہ نگاہ میں رکھتا ہے اور دیگر چیزوں کے مقابلے میں اس کی تحقیق کی طرف زیادہ توجہ دیتا ہے ۔ ہم نے اپنے کانوں سے استاذ امام رحمہ اللہ کو ان اغراض کی جنھیں مفسروں نے اختیار کیا تنقید کرتے سنا؛ خود ان کی اپنی رائے یہ تھی کہ تفسیر کی سب سے پہلی اور اہمّ غرض یہ ہے کہ قرآن کا ہدایة اور رحمة ہونا ثابت کرے اور عقائد و اخلاق و احکام کی تشریع کی حکمت اس طریقے سے بیان کرے کہ لوگوں کے روح اس کی طرف کھنچیں . . . . الخ ۔ چنانچہ استاذ کے نزدیک مقصدِ حقیقی قرآن کے ذریعے ہدایت پانا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک بڑا مقصد ہے اور مسلمانوں کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس مقصد کو پورا کر دکھائیں ۔

لیکن یہ کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں معلوم ہوتی کہ ہم اس مقصد پر ذرا غور کریں اور یہ کہہ دیں کہ یہ مقصد تفسیر کا اوّلین مقصد نہیں ہے اور نہ ایسی چیز ہے جس کا اہتمام سب سے پہلے کیا جائے اور سب سے پہلے اسے مطمحِ نظر قرار دیا جائے، بلکہ ان سب سے پہلے ایک اور مقصد ہے جو سب سے آگے بڑھا ہوا ہے اور وہی انتہائی غرض ہے جس سے باقی اغراض شاخوں کی طرح پھوٹتی ہیں اور وہ متعدد مقاصد کا مبنی قرار پاتا ہے ۔ ضروری ہے کہ کسی اور مقصد کی تحصیل سے پہلے، خواہ وہ عملی ہو یا علمی، دینی ہو یا دنیوی، اسے پورے طور پر حاصل کر لیا جائے ۔ سب سے آگے بڑھا ہوا مقصد اور انتہائی غرض یہ ہے کہ قرآن کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ عربی زبان کی عظیم ترین کتاب اور اس کا بزرگ ترین اثر ادبی ہے ۔ یہی کتاب ہے جس نے عربی زبان کو زندۂ جاوید کر دیا، اس کی ہستی کو برقرار رکھا اور خود بھی اس کے ساتھ برقرار رہی ۔ اب وہ عربی کا مایۂ فخر اور اس کی میراث کا زیور ہے ۔ قرآن کی یہ ایک ایسی صفت ہے جسے ہر عربی بولنے والا جانتا ہے، خواہ آپس میں دین کا کتنا ہی اختلاف ہو یا میلانات کتنے ہی الگ الگ ہوں، جب تک اسے اپنے عربی ہونے کا شعور باقی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ انسانوں کے درمیان اس کی بنیاد عربی ہونے پر قائم ہے اور تمام اجناس میں سے اس کی جنس یہی ہے، اس کے بعد خواہ وہ عربی شخص مسیحی ہو یا بت پرست، طبیعی ہو یا دھری، لا دینی ہو یا سچا مسلمان وہ اپنے عربی ہونے کی وجہ سے ضرور عربی زبان میں اس کتاب کی منزلت پہچانے گا اور لغة کے اندر اس کے اعلی مرتبے کا معترف ہوگا اور اس اعتراف کا دار و مدار ایمان پر ذرا بھی نہ ہوگا، نہ اس بات پر ہوگا کہ اسے ایک خاص دینی کتاب مانا جائے اور اس کے کسی عقیدے کی بنا پر اس کی تصدیق کی جائے؛ اور یہ کچھ عرب ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جن کا نسلی لحاظ سے تو عربی خون نہیں لیکن تاریخ اور رفتارِ زندگی نے انھیں عرب سے وابستہ کیا اور پھر انھوں نے برضا و رغبت اسلام کو اپنا دین ٹھیرا لیا یا عرب سے مل جل گئے اور باہم خون کا اختلاط ہو گیا،

پھر انہوں نے عربی اپنی زبان بنا لی، یہاں تک کہ عربیت ان کی حیاۃ ادبی کے اصول کی ایک اصل ہو گئی . . . . نتیجہ یہ ہوا کہ ان تمام گروہوں کے درمیان جنھیں عربیت کے ساتھ ان قومی مضبوط رشتوں نے ایسا وابستہ کر دیا کہ عربیت ان کی لغوی فنّی شخصیت کا ایک لازمی رکنِ عظیم اور ٹھوس ستون بن گئی ہے۔ عربی کی اس کتابِ اعظم اور قرآن اکرم کا ان کے ادبی مطالعات اور لسانی فنّی آثار میں، جن کی اہمیت ان کے نزدیک مسلّم ہے، ایک بڑا درجہ قائم ہو گیا۔ ان وجوہ سے ان تمام اقوام پر لازم ہو گیا کہ اس کتاب کا ادبی حیثیت سے مطالعہ کریں اور اس کے ذریعے اپنی موروثی عربیت کے اصول سمجھیں، خواہ وہ عربی الاصل ہوں یا ربیۃ سے ان کا رشتہ اتنا جان دار اور زور دار ہو گیا ہو کہ جس سے ان کی شخصیت، رفتارِ زندگی اور صورتِ حیات سب کچھ پورے طور پر متأثر ہو چکا ہو۔ اس کے بعد ایک خالص عربی یا وہ شخص جسے ان روابط نے عربیۃ کے ساتھ مضبوطی سے منسلک کر دیا ہے اس جلیل القدر کتاب کو خود اسی حیثیت سے پڑھے گا اور ادبی طور پر مطالعہ کرے گا جس حیثیت سے مختلف امتیں مختلف لغات کے آداب کے سرچشموں کا مطالعہ کرتی ہیں۔ یہ ادبی مطالعہ اس قرآن جیسی عظیم الشان کتاب کی بابت پہلی چیز ہے جو مطالعہ کرنے والوں پر واجب ہے، تا کہ اس کتاب کا حق ادا ہو، گو وہ اس سے ہدایت کے خواہاں یا اس کے مضامین سے منتفع ہونے کے طلبگار نہ بھی ہوں؛ بلکہ یہ بات مطالعہ کرنے والوں پر سب سے پہلے واجب ہے اور اس پر انہیں عمل کرنا چاہیے، گو ان کے دل میں اس کی سکھائی ہوئی باتوں سے عقیدت نہ بھی ہو یا ان کے دلی خیالات ان کے بالکل برعکس ہوں، جس کا مسلمان، جو اسے اپنی مقدس کتاب مانتے ہیں، بار بار اعادہ کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ یہ کتاب فنِ عربی کی ایک نہایت پاکیزہ کتاب ہے، خواہ اسے پڑھنے والا دینی حیثیت سے بھی اسے ایسا ہی مانتا ہو یا نہ مانتا ہو۔

فنی سطح پر قرآن کا ادبی حیثیت سے، کسی دینی حیثیت کا ذرا بھی اعتبار نہ کرتے ہوئے، مطالعہ کرنا ہمارے نزدیک اور ہمارے ساتھ ان تمام لوگوں کے نزدیک جو اصل عرب ہیں یا جو عرب کے ساتھ اختلاط ہو جانے کی وجہ سے متحد ہیں درسِ قرآن کا مقصد اولین اور اس کی انتہائی غرض ہے، جس کا ہر غرض اور ہر مقصد سے مقدم رکھنا واجب ہے۔ جب اس درسِ ادبی کا پورا پورا حق ادا کر دیا جائے تو اس وقت خاص خاص اغراض و مقاصد رکھنے والوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اپنی اپنی مفید مطلب باتیں لینے کے لیے اس سے اقتباسات حاصل کرنے کے لیے آگے بڑھیں اور تشریع (قانون سازی)، اعتقاد، اخلاق یا اجتماعی اصلاح وغیرہ کے لیے اس کی طرف رجوع کریں۔ یہ سب دوسرے درجے کی اغراض ہیں اور ان میں سے کوئی بھی غرض، جیسا ہونا چاہیے، پوری نہیں ہو سکتی جب تک اس کی بنیاد عربیت کی اس یکتا کتاب کے ادبی مطالعے پر نہ ہو اور یہ مطالعہ بھی پورا پورا اور صحیح ہو جس سے متنِ کتاب خود سمجھ میں آ جائے۔ اسی مطالعے کا نام ہم آج کل تفسیر رکھتے ہیں، کیونکہ قرآن کی غرض کا بیان کرنا اور اس کے معنی کو سمجھنا اس کے بغیر ممکن نہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جہاں تک میں سمجھتا ہوں آج کل تفسیر کے معنی قرآن کے ادبی مطالعے کے ہیں، جو ٹھیک طریقے کے ساتھ ہو اور تمام

ادبی پہلوؤں پر پورا پورا حاوی ہو اور اس کی تقسیم با ترتیب منظم ہو ۔ تفسیر کا پہلا مقصد آج کل صرف ادبی ہے، جو اس کے سوا اور اعتبارات سے متاثر نہ ہو اور یہی اس سے ہماری غرض ہے ۔ دیگر تمام اغراض کا پورا ہونا، خواہ کوئی غرض ہو، اسی پر موقوف ہے ۔ یہ آج کل کی تفسیر کی بابت ہمارا نظریہ ہے ۔ اسی اصل کو سامنے رکھ کر ہم تفسیر کا طور اور اس کے درس کا طریقہ بیان کرنے کے لیے آگے بڑھتے ہیں ۔

(۲) قرآن کی ترتیب کا اس کی تفسیر پر اثر :

اس نظریے کو پیش نظر رکھتے ہوے ہم پہلے ترتیب قرآن کے مسئلے کو لیتے ہیں، کیونکہ تفسیر کرنے کے لیے ترتیب ایک بنیادی چیز ٹھیرتی ہے ۔ سوال یہ ہے کہ آیا تفسیر کا وہی طریقہ اختیار کرنا چاہیے جو آج تک رائج چلا آ رہا ہے اور جسے ہم اوپر واضح کر چکے ہیں، یعنی ترتیب وار ایک ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو لیا جائے اور اسے سمجھنے کی کوشش کی جائے، یا اس کے سوا کوئی اور طور زیادہ کار آمد ہوگا ؟

سب جانتے ہیں کہ قرآن کی ترتیب موضوع و مسائل کے لحاظ سے نہیں ہے کہ ہر موضوع اور مسئلے کے لیے ایک باب یا فصل مقرر ہو اور اس میں اس موضوع اور اس مسئلے کے متعلق جو کچھ کہنا ہے سب جمع کر دیا جائے، مثلاً قرآن میں اصولِ عقیدہ موجود ہیں لیکن اُسے کتب عقائد کی طرح ترتیب نہیں دیا گیا ۔ اسی طرح اصولِ تشریع موجود ہیں لیکن اُسے تشریعی کتابوں کی طرح مرتب نہیں کیا گیا ۔ اسی طرح اس کی ترتیب کتب اخلاق، تاریخ یا قصص کی طرح بھی نہیں، بلکہ بعض دینی کتابوں کی طرح بھی اس کی تبویب و تفصیل نہیں کی گئی کہ حیات کے حوادث کے لحاظ سے اسفار مقرر کر دیے گئے ہوں اور ہر سفر (کتاب) کا عنوان ایک حادثے کو قرار دیا جائے، یا وہ کسی خاص فرد کی حیات کے تسلسل کے مطابق ہو، جس کا ہر حصہ ایک خاص واقعے سے وابستہ ہو ۔ اسی طرح قرآن کی ترتیب اس کی آیات کے نزول کی تاریخ کے مطابق بھی نہیں ہے ۔ اس کے برعکس قرآن [مجید] کا اپنا ایک نرالا طریق ہے اور اس میں بہت سے مواضیع سے تعرض کیا گیا ہے لیکن ان میں سے کوئی موضوع بھی ایسا نہیں کہ اس کے متعلق تمام مسائل از اول تا آخر جمع کر دیے ہوں اور ڈھونڈنے والے کو ایک معیّن جگہ پر سب مل جائیں ۔ قرآن [مجید] میں ہر موضوع کو جگہ جگہ بکھیر دیا گیا اور مضامین کو جگہ جگہ بانٹ دیا گیا ہے ۔ تمام احکام شرعیہ ایک جگہ نہیں بلکہ متعدّد جگہ ملیں گے ۔ اعتقادی اصول کو ایک سے زیادہ مقامات پر بیان کیا گیا ہے اور ایک ہی قصّے کے واقعات و حوادث جگہ جگہ پھیلے ہوے نظر آتے ہیں ۔ اسی طرح پڑھنے والے کو ایک سورۃ میں کئی باتیں ملتی ہیں اور ہر ایک جگہ مختلف اغراض کے مختلف رنگ نظر آتے ہیں اور مختلف سورتوں میں ایک ہی قصہ اغراض مختلفہ کے تحت پیش کیا گیا ہے اور ایک جگہ کی غرض دوسری جگہ کی غرض کا تتمّہ ہے، اگر ان مختلف بیانات کو اکٹھا کر لیا جائے اور اغراض کا مقابلہ کر لیا جائے تو سلجھے مضمون کا تصوّر پورے طور پر سامنے آ جاتا ہے ۔ قرآن [مجید] کا طرزِ بیان ایک حکمت اور مقصد کے تحت ہے ۔ اس کا بیان اُس جگہ کیا جائے گا جہاں مطالعۂ قرآن کے سلسلے میں ترتیب قرآن کے مسئلے پر بحث کی جائے گی ۔

یہاں ہمیں فقط یہ دیکھنا ہے کہ اس

اسلوبِ قرآنی کا تفسیر کرنے کے طریقے پر اور قرآن کے اغراض و معانی کے سمجھنے کے لیے غور و خوض پر کیا اثر پڑتا ھے - غور کرنے سے واضح ھو جائے گا کہ محض سورتوں اور ان کے اجزاء کو ترتیب وار لے کر تفسیر کرنے سے قرآن کو دقیق طور پر سمجھا نہیں جا سکتا اور نہ اس کے معانی اور اغراض صحیح طور پر واضح ھو سکتے ھیں، جب تک کہ مفسر یہ طریقہ نہ اختیار کرے کہ ایک موضوع پر ٹھیر کر اس کے متعلق قرآن میں جہاں جہاں جو کچھ آیا ھے اس سب کو پورے طور پر اکٹھا کر لے اور ان کے اول و آخر کو ملا کر دیکھے اور پہلے کا پچھلے سے مقابلہ کرے؛ مثلاً سورۃ البقرۃ میں پڑھنے والے کو شروع ھی میں مؤمنوں کا ذکر اور ان کا حال ملے گا، مگر جہاں تک میرا خیال ھے وہ حال صحیح طور پر تبھی سمجھا جا سکتا ھے جب سورۃ المؤمنون پارہ ۱۸ میں جو کچھ ان کی بابت آیا ھے اسے سورۃ البقرہ کے بیان کے ساتھ ملا کر دیکھے - آگے اسی سورۃ میں اسے منافقوں کا حال ملے گا لیکن وہ اسے بھی جیسا چاھیے نہیں سمجھ سکتا جب تک سورۃ المنافقون پارہ ۲۸ میں ان کی بابت جو کہا گیا ھے وہ سامنے نہ رکھے - اسی طرح سورۃ البقرۃ میں آدم[۳] کے قصے کی تفسیر صرف تب ھو سکتی ھے جب سورۃ الاعراف، سورۃ الحجر اور سورۃ الکہف وغیرہ میں جو کچھ اس بارے میں آیا ھے اس سب کو ملا کر دیکھ لیا جائے۔

یہ بات بتوفیقِ الٰہی سوچنے سے باسانی سمجھ میں آ سکتی ھے کہ ھر شخص ان تمام نصوص کا، جن کا ایک موضوع خاص سے تعلق ھے مگر ان کا آپس میں تباعدِ زمانی ھے، ٹھیک ٹھیک اور دقیق مفہوم صرف اسی وقت سمجھ سکتا ھے جب ان کے سابق و لاحق، متقدم اور متأخر کو خوب سمجھ لے، خاص کر جب کہ نصوص میں اتنا زیادہ تباعد ھو جتنا کہ آیات قرآنی کے درمیان ھے، جو سالہا سال تک پہنچتا ھے، پھر اس سمجھنے والے کو اس کی بھی ضرورت پڑے گی کہ ان تمام مواقع و حالات اور ان تمام اسباب و روابط کو جو ان نصوص کے مطالب کو احاطہ کیے ھوے ھیں سمجھے، کیونکہ یہ وہ روشنیاں ھیں جن کے بغیر معنی واضح نہیں ھوتے - قرآنی ترتیب میں زمانے کے تقدم و تأخر کی کوئی رعایت نہیں کی گئی - مکی آیات کے بیچ میں مدنی آیات آ جاتی ھیں اور انھیں گھیرے ھوے ھوتی ھیں اور مدنی آیات مکی کے بیچ میں موجود ھیں اور ان کا احاطہ کیے ھوے ھیں - یہاں سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ قرآن [مجید] کی سورتوں کی ترتیب، خواہ مصاحفِ مختلفہ کی ترتیبوں میں سے کوئی سی ترتیب ھو، قرآن سمجھنے والے مفسر کی کوئی مدد نہیں کرتی؛ بلکہ پورے طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ٹھیرتا ھے کہ جدید نظر کے ساتھ ایک موضوع سے متعلق آیات کو خاص طور پر مرتب کیا جائے اور یہ ترتیب ایسی ھو جس سے وہ گوشے اور پہلو بالکل واضح ھو جائیں جن کی بابت آپ سن چکے ھیں کہ مفسر ان کی رعایت اور ان کا ٹھیک اندازہ کرنے پر مجبور ھے، تا کہ اسے فہم صحیح اور معنائے دقیق تک پہنچنا میسر ھو۔

خلاصہ یہ کہ مصحف کے اندر ترتیب قرآنی میں وحدتِ موضوع کا قطعاً خیال نہیں کیا گیا اور نزولِ آیات کی ترتیبِ زمانی کی بھی کبھی نگہداشت نہیں کی گئی اور ایک ھی چیز اور ایک ھی موضوع سے متعلق بیانات کو چند مواقع میں بکھیر دیا گیا ھے، جن کا سیاق و سباق مختلف ھے اور مختلف مقامات میں انھیں لایا

گیا ہے، جن کے ماحول مختلف ھیں۔ ان حالات کا تقاضا یہ ھے کہ قرآن [مجید] کی تفسیر موضوعوں کے لحاظ سے کی جائے اور ایک خاص موضوع لے کر اس کے متعلق سب کی سب آیتوں کو ایک ایک کر کے جمع کر لیا جائے اور پھر ان کی ترتیب زمانی پر غور کیا جائے اور ان کی مناسبت اور ربط رکھنے والی اشیاء کو، جو انھیں احاطہ کیے ھوے ھیں، سامنے رکھا جائے: اس کے بعد تفسیر و تفہیم کی کوشش کی جائے۔ ایسی تفسیر اصل مطلب کا پتا سب سے زیادہ دے گی اور معنی کی حد بندی میں سب سے زیادہ قابل وثوق ھوگی... اس کے برخلاف ایک ایک سورۃ کو الگ الگ لے کر تفسیر کرنے کا ماحصل اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک ھی سورۃ میں جتنے مضامین آ گئے ھیں ان سے متفرق طور پر بحث کی جائے۔ پھر جب ایسے ھی مضامین دوسری سورۃ میں آئیں تو مفسر ان سے پھر اسی طرح بحث کرے۔ اب اگر مفسر ان موضوعات میں سے جو پہلی سورۃ میں آئے ھیں پہلے موضوع کو لے کر اس پر جامع نظر ڈالتا ھے تو لامحالہ اسے تفسیر موضوعات کرنا پڑتی ھے اور ہر موضوع پر ٹھیرنا اور لمبا چوڑا وقفہ کرنا اور ترتیبی تفسیر کا طریق ترک کرنا پڑتا ھے اور اس سے ترتیبی تفسیر میں خلل واقع ھوتا ھے اور اگر وہ تفسیر سورۃ وار کرتا ھے تو ایک ھی موضوع کی بحث چند سورتوں میں بار بار کرنا پڑتی ھے اور اس سے وحدت موضوع میں خلل واقع ھوتا ھے، کیونکہ ایک ھی مقام پر ایک ھی موضوع سے متعلق متواتر بحث نہیں کی جا سکی۔ اس لیے ٹھیک راے یہ معلوم ھوتی ھے کہ موضوع کی وحدت کا خیال کیا جائے اور قرآن کی تفسیر موضوعوں کے لحاظ سے کی جائے اور مصحف کی سورتوں اور پاروں کی ترتیب تفسیر میں نظر انداز کر دی جائے۔ جب اس طرح موضوع وار تفسیر مکمل ھو جائے تو پھر مفسر وحدت سورۃ اور تناسب آیات اور سیاق کی باقاعدہ ترتیب اگر چاھے تو واضح کر سکتا ھے۔ گویا یہ بات موضوعوں کی مکمل تفسیر کے بعد ھونی چاھیے.

(۴) تفسیر ادبی کا طریقہ :

جب یہ راے معقول ٹھیری کہ اس عظیم‌الشان عربیت کی کتاب کی تفسیر کی کوشش ادبی حیثیت سے کرنا ان لوگوں کا پہلا فرض ھے جن کا عربیۃ سے ادبی اور لغوی رشتہ ھے، خواہ وہ عرب ھوں یا غیر عرب.. اور یہ راے بھی معقول ٹھیری کہ قرآن کی تفسیر موضوع وار ھونی چاھیے، سور و آیات کی ترتیب سے نہیں، تو اس بنیاد پر تفسیر ادبی کا طریقہ دو قسم کے مطالعے پر مشتمل ھوگا اور یہی ہر ادبی متن کے مطالعے کا بہترین طریقہ ھو سکتا ھے [اس طریقے کا واضح بیان اور اس کی تنظیم و تنسیق کا ڈھنگ کاتب مقالۂ ھذا کے ادب مصری پر لکچروں کے مجموعے میں ملے گا، جو جامعۂ فؤاد الاول کے کلیۃ الآداب میں دیے گئے (جس کا مخطوطہ وھاں موجود ھے)]۔ وہ دو قسمیں یہ ھیں: (ا) ماحول قرآن کا مطالعہ؛ (ب) خود قرآن کا مطالعہ.

(ا) قرآن [مجید] کے ماحول کا مطالعہ :

ان میں سے بعض مطالعات خاص اور قرآن سے قریب ھیں اور بعض عام اور بعید ھیں لیکن یہ فرق فقط ظاہر ھی میں نظر آتا ھے ورنہ ادبی طریق سے صحیح اور باریک فہم قرآن کے لیے ان احوال کا سمجھنا یکساں ضروری ھے۔ ایسی جلیل‌القدر کتاب کے سمجھنے کے لیے اس کے ماحول کا مطالعہ خاص ایسی ضرورت ھے جس کا

انکار نہیں ہو سکتا ۔ اس کتاب عظیم کا ظہور بیس سال یا کچھ اوپر بیس سال کی مدت میں مکمّل ہوا ۔ اس کے بعد وہ [کچھ وقت] متفرّق طور پر موجود رہی ۔ یہاں تک کہ [وہ عہد حضرت ابوبکر ؓ] میں جمع کی گئی ۔ خود جمع کرنا اور لکھنا ایک ایسا لمبا کام تھا جو ایک مدت تک ہوتا رہا . . . ۔ اس کے بعد قراءت کا سوال پیدا ہوا اور لغۃ عربیۃ میں جو ارتقاء اس اہم نہضت کی وجہ سے ہوا جو دعوتِ اسلام اور حکومتِ اسلام کی بدولت پیدا ہوئی، اس کے ساتھ ساتھ قراءت کے اختلافات بھی چلتے رہے ۔ ان قراءات کا اس کتاب کی حیاۃ پر اور اس کے مطالب کے سمجھنے پر بڑا واضح اثر ہوا ۔ نزول و جمع و قراءتِ قرآن وغیرہ کا تمام حدود صدۃ ششم سے اصطلاحی طور پر علومِ القرآن مشہور ہوا [اس کے لیے راقمِ مقالہ کے محاضرات علوم القرآن دیکھنے چاہییں، جن کا مخطوطہ کلیۃ الآداب میں موجود ہے] ۔ یوں اس سے پہلے ایک مدت تک مفسّر ان سے مجمل طور پر بحث کرتے رہے اور ہر مفسّر کا بیان اس کی توجّہ اور اہتمام کے مطابق متفاوت طور پر پورا یا ادھورا رہا ۔ ادبی تصنیفات کے مطالعہ کرنے والوں کی نگاہ میں ان جیسی باتوں سے بحث کرنا نہایت ضروری ہے اور ادبی کتابوں کے سمجھنے اور ان سے مفید اتّصال پیدا کرنے کے لیے ان امور پر غور کرنا لازمی ہے ۔ خود متقدّمین فہمِ قرآن کے لیے ان بحثوں کے ضروری ہونے سے باخبر تھے؛ حتّٰی کہ سیوطی نے اپنی کتاب الاتقان فی علوم القرآن کے مقدّمے میں کہا ”یہ کتاب میں نے اپنی ایک بڑی تفسیر کے مقدّمے کے طور پر لکھی ہے ۔ یہ تفسیر میں لکھنا شروع کر چکا ہوں اور اس کا نام میں نے ”مجمع البحرین و مطلع البدرین الجامع لتحریر الروایۃ و تقریر الدرایۃ“ تجویز کیا ہے [یعنی یہ تفسیر روایات کی تنقیح اور درایات کی توجیہ دونوں کی جامع ہوگی] اور اللہ سے مدد، توفیق و ہدایت کی التماس ہے“ (الاتقان، ۱ : ۲) ۔

اکثر مفسرین اپنی تفاسیر کے مقدّموں میں نزول، جمع اور قراءات کی بابت کچھ نہ کچھ لکھ دیا کرتے تھے ۔ فضلائے مغرب میں سے ان بحثوں سے شغل اور دلچسپی رکھنے والوں نے ماحولِ قرآن کے ان موضوعوں کی طرف خاص توجّہ کی ہے اور کتابیں لکھی ہیں ۔ ان لکھنے والوں میں سب سے بڑا شخص جرمنی کا عالم نولڈکہ Nöldeke ہے جس نے تاریخ القرآن [*Geschichte des Qurans*] لکھی ہے اور جس کی چھان بین میں اور جس کا دوسرا ایڈیشن تیار کرنے میں جرمنی کے چند علماء نے شرکت کی ہے ۔ جن میں شوالی [Schwally]، زیمرن [Heinrich Zimmern] اور برگشٹراسر [Bergsträsser] جیسے عالم شامل ہیں ۔ ہمارے کلیۃ الآداب کے ایک فارغ التحصیل نوجوان نے بڑی محنت سے اس کا ترجمہ عربی میں کر دیا ہے، جس میں کلیۃ کے جرمن پروفیسروں اور جرمن زبان جاننے والوں نے اس کی مدد کی ہے، لیکن کچھ ایسے چھوٹے موٹے موانع پیش آئے کہ یہ ترجمہ چھپ نہ سکا ۔ ان نئے زمانے کے علماء نے علمی تحقیق کے سلسلے میں ان موضوعوں پر نئے رنگ چڑھا دیے ہیں، جو اتّہام سے خالی تو نہیں پھر بھی اس میں نقد و تمحیص کی روح لازمی طور پر جلوہ فگن ہے، جس کا اس قسم کی بحثوں میں ہونا ضروری ہے ۔ بہر حال ان امورِ علمیہ کا تفسیر کرنے سے پہلے مطالعہ کرنا ضروری ہے جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، یہاں تک کہ جو شخص ان امور سے جو قرآن کا خاص اور قریبی ماحول ہیں جیسی چاہیے واقفیت نہ رکھتا ہو ایسے مطلقاً تفسیرِ قرآن کے پاس پھٹکنا تک نہیں

چاہیے: کیونکہ قرآن کو ادبی کتاب کی حیثیت سے صحیح طور پر اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے جب کہ ان مرتبط باتوں کی، جو فہم قرآن کے لیے لابدی ہیں، رہنمائی حاصل کر لی جائے۔

قرآن کے ماحول اور اس کے متعلق عام امور سے واقفیت حاصل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس مادّی اور معنوی ماحول کا مطالعہ کیا جائے جس میں قرآن [مجید] نازل ہوا اور موجود رہا اور جس میں اسے جمع کیا اور لکھا گیا اور جس میں اسے پڑھا اور حفظ کیا گیا۔ انہیں مقامات کے باشندوں کو قرآن نے سب سے پہلے مخاطب کیا اور انہیں کو پہلے اپنا پیغام پہنچایا، تاکہ وہ اس پیغام کے ادا کرنے پر اور اسے دنیا کی تمام اقوام تک پہنچانے کے لیے کمر باندھیں۔ پس قرآن کی روح، اس کا مزاج اور اسلوب سب کچھ عربی ہے (قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ) ''عربی قرآن جس میں کوئی کجی نہیں ہے'' . . . قرآن کے مقاصد کی تہہ تک پہنچنا انسان کو صرف اسی وقت میسّر ہو سکتا ہے جب اس روح عربی، مزاج عربی اور ذوق عربی کا اسے پورا تصوّر اور اس سے کامل قرب حاصل ہو [کوئی شک نہیں کہ قرآن کے معانی اور مقاصد مفید اجتماع انسانی، دور رس اور ابداً پائدار ہیں، لیکن یہ سب کے سب انسانیت کے پاس عربی لباس اور عربی عبارت میں آئے ہیں، اور عروبۃ یعنی خصوصیات عرب کا پورا تصوّر حاصل کرنا ہی ایک راستہ ہے جو ان سب کے سمجھنے کے لیے اور ان تک رسائی حاصل کرنے کے لیے مقرّر اور متعیّن ہے]۔ یہاں سے اس بات کی ضرورت ثابت ہوتی ہے کہ اس مادّی عربی ماحول سے پوری واقفیت حاصل کی جائے۔ عرب کی زمین، اس کے پہاڑ، اس کے درّے، صحرا اور میدان؛ عرب کا آسمان، اس کے بادل، ستارے اور انواء؛ عرب کی فضا، اس کی گرمی، سردی، آندھیاں اور ہواؤں کے نرم جھونکے؛ عرب کے طبیعیات، اس کی خشک سالی اور سرسبزی، اس کی پژمردگی اور قوت نشو و نما، اس کے نباتات اور اشجار وغیرہ غرض جو کچھ اس عربی مادّی زندگی سے تعلّق رکھتا ہے اس سے واقفیت اس قرآن عربی مبین کے سمجھنے کے لیے ضروری وسائل میں سے ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ معنوی محیط کا اپنے وسیع ترین مصداق کے لحاظ سے، جو عرب کی زندگی کے ساتھ مرتبط ہے، جاننا اس قرآن عظیم کے سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ مثلاً عرب کا دور و دراز زمانۂ ماضی، اس کی جانی پہچانی تاریخ، خاندانوں اور قبیلوں کا نظام، ان کی حکومتیں، خواہ کسی مرتبے کی سہی، ان کے عقیدے، خواہ کسی رنگ کے ہوں، ان کے فنون، جس نوع کے بھی ہوں، ان کے اعمال، خواہ کتنے ہی انواع و اقسام کے ہوں، غرض وہ تمام چیزیں جن پر اس عروبۃ (عربی خصوصیات) کی حیات انسانیۃ کا دار و مدار ہے 'عربی مبین' کے اس قرآن کے سمجھنے کے لیے ضروری وسائل میں شامل ہے۔ جب عربی ادب کا مطالعہ کرنے کے لیے کوشش کرنا پڑتی ہے کہ عربی زبان اور خصائص عربی (عروبۃ) کا زیادہ سے زیادہ، گہرے سے گہرا اور باریک سے باریک علم حاصل کیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر عربی ادب صحیح طور پر سمجھا نہیں جا سکتا، تو پھر قرآن تو اس سارے ادب کا سرتاج اور اس کا دھڑکتا ہوا دل ہے، جس کا صحیح ادبی مطالعہ، جتنا ایک مفسّر کے لیے ضروری ہے، کبھی میسّر نہیں ہو سکتا جب تک وہ عربی زندگی کے مادّی اور معنوی ماحول کا علم ہر طرح سے مکمّل نہ کر لے۔ جب تک ہم قرآن میں عربی تشبیہ یا عربی تمثیل پڑھتے رہیں گے ہمیں اس کا فوری

احساس ہوتا رہے گا کہ اس کا مادّہ عربی اجالے اور عربی جوّ کے مظاہر ہیں اور اس کا دار و مدار انہیں حیوانات یا جمادات پر ہے جو عرب میں پائے جاتے ہیں اور ہم ان میں سے ایک کو بھی نہیں جانتے ، نہ ہمارے اذہان میں ان کی کوئی خاص صورت ہے ۔ ان باتوں کے ہوتے ہوئے ہمیں یہ کہنے کا کوئی حق نہیں کہ ہم اس قرآن کی تفسیر کرتے ہیں یا اسے ادبی حیثیت سے سمجھنے کا ڈول ڈالتے ہیں جس سے اس کے دیگر پہلوؤں سے منتفع ہونے کا راستہ کھل جائے ۔ جب تک ہم الحِجْر، الاَحْقَاف، الاَیْکَۃ، مَدْیَن، مواطنِ ثمود اور منازلِ عاد کا ذکر کرتے ہیں اور سوائے بکھرے ہوئے اشارات کے ہمارے پاس ان کے متعلّق کوئی معلومات نہیں، اس وقت تک ہمارے لیے یہ کہنا مناسب نہیں کہ ہم نے ان اماکن اور اقوام کی بابت قرآن [پاک] کا بیان سمجھ لیا ہے، یا یہ کہنا کہ قرآن کا ان اقوام و اماکن کے بیان سے جو مقصد ہے وہ ہم نے پا لیا ہے ۔ جب یہ نہیں تو ان کے تذکرے سے جو عبرت حاصل ہونی چاہیے وہ ہرگز نمایاں نہیں ہو سکتی اور جس حکمت اور ہدایت کی اس سے توقّع کی جاتی ہے وہ کبھی مفید و مؤثر نہیں ہو سکتی .

قرآن تمام کتب سماوی میں سے جدید ترین کتاب ہے اور جس لغۃ میں یہ نازل ہوا وہ ایک جیتا جاگتا لغۃ چلا آتا ہے، جسے کروڑوں انسان بولتے ہیں اور اس کا ادب ایک امت کا نہیں بہت سی امتوں کا ادب ہے ، جو اپنے آپ کو زندگی کا حقدار کہتی ہیں ، پھر یہ لغۃ بہت سے لہجوں اور لغتوں کی اصل اور جڑ ہے، جن کا صحیح مطالعہ اسی عربی کے سمجھنے پر موقوف ہے ۔ ان حالات کے ہوتے ہوئے شاید یہ کوئی بڑا مطالبہ نہیں ہے . کہ قرآن کے عام ماحول کا بہ تفصیل گہرا مطالعہ ہونا چاہیے . . . یہ کوئی بڑا مطالبہ نہیں کہ قرآن کے ماحول کا مطالعہ کیا جائے، جب کہ اس کی اہمیت کی وہ حالت ہے جو مذکور ہوئی، اس لیے کہ دیگر کتب دینیہ قرآن سے صدیوں قدیم تر ہیں اور ان کے ماحول کے آثار بھی کب کے نیست و نابود ہو چکے ہیں اور ان کتابوں کے اصل لغات اپنے اصل ماحول کو خیر باد کہہ چکے ہیں ، کیونکہ وہ خود ہی زندہ نہ رہے ۔ تا ہم ان کتب دینیہ کے ماحول کے آثار کے مٹ جانے کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ان سب کتابوں میں جن چیزوں کا ذکر آیا ہے حیوان، جماد، حادثہ یا علم ان میں سے ہر ایک کو منفرد موضوعِ درس قرار دیا جا چکا ہے اور ان کی بابت بڑی بڑی ضخیم کتابیں اور مکمّل فرہنگیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں ہر چیز کی بابت، جس کا جاننا ضروری ہے، پوری پوری معلومات مہیّا کر دی گئی ہیں ۔ اس کے علاوہ تأریخی، ادبی، دینی، قانونی اور اجتماعی حیثیت سے ان کتابوں کے متعلق گہرے اور تقابلی مطالعات موجود ہیں ۔ ہم یہاں ان کے تراجم اور اشاعت کی بابت کچھ نہیں کہتے، کیونکہ یہ اور پہلو ہیں اور ان سے تعرّض کرنے کا یہ موقع نہیں، لیکن دیگر کتب دینیہ کی خاطر ان مساعي جلیلہ کو دیکھتے ہوئے وہ کوتاہی جو اس کتابِ جلیل [قرآن مجید] کے مطالعے میں اب تک ہوئی ہے بہت بڑا گناہ ٹھیرتی ہے، جب کہ ساتھ ہی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ کتاب عربیۃ کے تمام آثارِ ادبی میں سب سے زیادہ عظیم الشأن ، قدیم ترین اور سب سے بڑھ کر قابلِ وثوق اثر ہے !

قرآن [مجید] کے ماحول کے مطالعے کی بابت یہ ایک اجمالی بیان ہے، جس کے در حقیقت چند

جزء ھیں : اول متنِ قرآن کی تحقیق اور ضبط اور اس کی تاریخِ حیات؛ دوم اس محیط سے شناسائی جس میں قرآن کا ظہور ہوا، جس سے متعلق باتیں وہ بیان کرتا ھے اور جس کی مادّی اور معنوی فضا میں وہ گشت کرتا ھے۔ ان باتوں کا پورا پورا حق ادا کرنے کے بعد خود قرآن کے مطالعے کی باری آتی ھے :-

(ب) خود قرآن کا مطالعہ :-

اس کا پہلا مرحلہ مفرداتِ الفاظ پر غور کرنا ھے۔ الفاظ کا علم حاصل کرنے والے کو اتنی مہارت پیدا کرنی چاھیے کہ وہ صحیح اندازہ لگا سکے کہ الفاظ کے معنوں میں کیا تدریجی تغیّر واقع ھوا۔ اس تدریجی تغیّر پر مختلف قرون کا اور نفسی اور اجتماعی عوامل کا کیا اور کتنا اثر پڑا اور امت کے ثقافتی حالات اس پر کس قدر اثر انداز ھوے۔ یہ اور اسی قسم کے دیگر امور و حوادث کا ٹھیک علم ھونا چاھیے، جن کے اندر سے عربی الفاظ کو اس تمام مدّت میں گزرنا پڑا جب کہ وہ پُرجوش و نشاط نہضت ظہور میں آئی جس سے اسلامی دولت کی تکمیل ھوئی اور وہ دینی، سیاسی اور ثقافتی تحریک پیدا ھوئی جس نے حضارۃ کی یہ عظیم الشأن میراث چھوڑی۔ ان سب میں لغۃِ عربیۃ کو بہت سی امتوں نے، جن کے رنگ، خون، ماضی اور حاضر سب آپس میں مختلف تھے، اختیار اور استعمال کیا اور ان سب امور نے مل کر لغۃِ عربیۃ کے الفاظ کی زندگی میں رفتہ رفتہ بڑے بڑے وسیع اور دور رس تغیّرات لاحق ھونے کا موقع پیدا کر دیا۔ یہاں تک کہ یہ بات ایک صریح خطا ھوگی اگر علم قرآنی کا طالب اس کتابِ جلیل کی عبارت کے الفاظ کے سمجھنے میں اس تدریجی تغیّر و تبدّل کو جو الفاظ کی حیات اور معانی سے لاحق ھوا نظر انداز کر دے اور اس بات کا شعور اسے نہ ھو جائے کہ اس کا ارادہ ان الفاظ کو انھیں معنی میں سمجھنے اور لینے کا ھے جو اس کے ظہور کے وقت سمجھے جاتے تھے اور جو معنی ان لوگوں نے لیے تھے جو ان کے سب سے پہلے تلاوت کرنے والے (علیہ السلام) کے گرد جمع تھے اور یہی اعتبار ان اصلی اعتبارات میں سے ایک ھے جو قرآن کی تفسیرِ علمی کے راستے کی صفِ اوّل میں کھڑے نظر آتے ھیں اور جن سے سب سے پہلے پالا پڑتا ھے، جیسا کہ ھم پہلے اشارہ کر چکے ھیں۔ [اس سے انکار نہیں ھو سکتا کہ اس کتاب کا دوام اور اس کا زندگی کے لیے ھمیشہ ورزش مہیا کرتے رھنا اور زندگی سے اس کا رشتہ استوار ھونا ان سب باتوں کا تقاضا یہ ھے کہ اس کے الفاظ کے معانی صاف اور متعیّن یا زمانے کے ساتھ بڑھنے والے ھوں لیکن اتنا مان لینے کے بعد بھی ھماری رائے یہ ھے کہ ان معانی محتملہ میں سے صرف وھی معانی قرآن پاک کی طرف منسوب کیے جانے مناسب ھیں جو عربیۃ کے ذوقِ لغوی کے ذریعے سمجھ میں آتے ھوں۔ ان معانی کی طرف ذھن کے متوجہ کرنے کا ذریعہ وہ اصلی معانی ھیں جو نزولِ قرآن کے وقت پہلے پہل ان سے سمجھ میں آتے تھے۔ اس کی تشریح اور تمثیل کی یہاں گنجائش نہیں ھے].

جب الفاظِ قرآن کے صحیح معانی سمجھنے کو پہلی اصل یہ ٹھیری تو اب یہ سوچنا چاھیے کہ اس پر عمل کرنے کا ذریعہ کیا ھے۔ ھماری لغت کی کتابیں اور معاجم یہاں نہ ھمارے کام آتی ھیں اور نہ اس بارے میں ان سے کچھ مدد ملتی ھے۔ سب سے بڑی لغۃ کی کتاب جو ھمارے پاس ھے وہ ابن منظور المصری کی لسان العرب ھے۔ وہ آج کل کے محاورے میں ’ قینچی اور چیپی‘ کے

طریقے پر جمع کی گئی ہے (یعنی ادھر ادھر کے اقتباسات کا مجموعہ ہے) اور اس میں ایسی ایسی عبارتیں پہلو بہ پہلو دکھائی دیتی ہیں جن کے لکھنے والوں کے درمیان زمانی فاصلہ بہت زیادہ ہے: چنانچہ ابن دُرَید، جو چوتھی صدی ہجری کے ربع اول کا مصنف ہے (۳۲۱ھ)، ابن الأثیر سے، جو ساتویں صدی کی ابتداء کا مصنف ہے (۶۰۶ھ)، شانے سے شانہ ملائے بیٹھا ہے اور پہلے کی لُغوی تحقیق دوسرے کی دینی تحقیق سے مختلف نظر آتی ہے۔ یا پھر القاموس المحیط ہے، جس کی بابت ہم جانتے ہیں کہ اس میں بہت سی متغائر اور متبائن ثقافتوں کے نکلے ہوئے شیرے الگ الگ رکھے ہیں۔ ادھر عقلی فلسفہ ہے تو اُدھر عملی طب، ایک طرف ادبی لغوی مفہوم ہے تو دوسری طرف دینی اعتقادی معنی ہیں . . . اس کے بعد ماننا پڑے گا کہ ہماری لغت کی کتابیں اس اصل کی جس کا منشا الفاظ کے معنوں کے درجہ بدرجہ تغیّرات کا کھوج نکالنا ہے تحقیق و تفتیش میں کوئی مدد نہیں دیتیں۔ اب اگر مفسّرِ قرآن چاہے کہ الفاظِ قرآنی کے پہلے معنی تلاش کرے تو اس کے سامنے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ اس کے لیے خود محنت کرے، گو اس کا کام وقتی اور ناتمام ہو، پھر بھی آج کل جتنا ممکن ہو سکتا ہے وہ یہی ہے کہ خود کمر کسے اور کام کرے تا آنکہ کوئی ایسی لغت وجود میں آئے جس میں اشتقاقِ الفاظ کی بحث ہو، الفاظ کے معنوں میں جو درجہ بدرجہ تبدیلی ہوتی ہے وہ دکھائی گئی ہو اور معانی لُغویۃ کا ان کی ترتیب کے لحاظ سے معانی اصطلاحیۃ سے، جیسے جیسے وہ ظاہر ہوتے گئے ہوں، فرق ظاہر کیا گیا ہو۔ مفسّر کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ جس لفظ کی وہ تفسیر کرنا چاہتا ہے اس کے مادۂ لُغویۃ میں بخوبی غور کرے تا کہ معانی لُغویۃ ان معانی سے الگ ہو جائیں جو لُغوی نہیں۔ پھر مادّے کے معانی لغویۃ کے درجہ بدرجہ تغیّر کے متعلق غور کرے اور ظنِّ غالب کی بنا پر ان تغیّرات میں ترتیب قائم کرے اور جو معنی زیادہ سابق اور زیادہ قدیم ہوں انھیں سابق اور قدیم پر مقدم رکھے، یہاں تک کہ اسے حتّی المقدور کلمے کے ایک معنی کو ترجیح دینے کی بابت کچھ اطمینان حاصل ہو جائے کہ اس کے لغوی معنی یہی تھے جو عرب نے سب سے پہلے قُرآن کی آیت میں اسے سن کر سمجھے تھے . . . . مفسّر کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان معانی لغویۃ کے درمیان تمیز کرتے وقت اور ان پر غور و فکر کے اثناء میں لغات کے باہمی تعلّقات اور ان کے رشتوں کے فنِّ جدید سے حتی الامکان واقفیت رکھتا ہو، تا کہ لغات کے نسب ناموں اور ان کے باہمی تعلّقات کو سمجھ کر وہ اس بات کا بھی اطمینان حاصل کر لے کہ کلمۂ زیرِ بحث اصلی عربی کلمہ ہے یا دخیل ہے، یعنی کسی اَور زبان سے لیا گیا ہے؛ اگر دخیل ہے تو اس کا پہلا ماحول اور محیط کیسا تھا اور اس کے پہلے معنی کیا تھے۔ اسی طرح اسے اس سے بھی ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے کہ ہمارے معاجم بعض کلمات کی کسی قدر مشابہت کی بنا پر ایک عربی اصل گھڑ لیتے ہیں اور اشتقاق اور ربط میں تکلّف سے کام لیتے ہیں [حالانکہ لفظ عربی نہیں ہوتا] .

جب مفسّر ایک لفظ کے لغوی معنی سے حسب طریقۂ بالا بحث کر چکے تو اس کے بعد اس پر غور کرنے کی نوبت آتی ہے کہ قرآن [مجید] نے اس لفظ کو کس معنے میں استعمال کیا ہے۔ یہاں اس کی ضرورت ہے کہ قرآن [مجید] میں جتنی جگہ وہ لفظ آیا ہے ان سب مقامات کو سامنے

رکھا جائے تا کہ ان سب پر غور کر کے اس کے استعمال کی بابت کوئی رائے قائم کی جا سکے - مفسر کو غور کرنا ہوگا کہ قرآن [مجید] کے مختلف ادوار اور بدلتی ہوئی فضاؤں میں اس لفظ کے معنی ایک ہی رہے یا نہیں؛ اگر ایک نہیں رہے تو اس لفظ کے لُغوی معنی یا معانی سے اس کے ان معنی یا معانی کی طرف جن میں انہیں قرآن نے استعمال کیا ہے راستہ مل جائے گا - اس تمام تگ و دو سے وہ ایک نتیجے پر پہنچے گا، جس کی رو سے وہ لفظ کی اس مقام پر جہاں وہ آیتِ زیرِ بحث میں آیا ہے باطمینان تفسیر کر سکے گا۔

اب سے تقریباً ایک ہزار سال پہلے الراغب الاصفہانی نے اس بات کی کوشش کی کہ مفرداتِ قرآن کو ہمارے لیے ایک خاص الگ قاموس میں جمع کر دے اور اس میں اس نے ہماری بیان کردہ باتوں سے ملتی جلتی یا اپنے ابتکاری خیال کے مطابق باتوں کے جمع کرنے کی محنت انتہائی ہے لیکن اس نے لغوی تحقیق پورے طور پر نہیں کی اور نہ قرآن [مجید] کے متعدد مقامات میں ایک لفظ کے استعمال کا باہم پورا پورا مقابلہ کیا ہے - علاوہ بریں ہمارے زمانے میں جو لغاتِ عالم کا اور ان کے باہمی تعلّقات کا مطالعہ جدید طور پر ہوا ہے اس کا زمانہ اس سے خالی تھا، اس لیے وہ اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا تھا، لیکن بہر حال اس کی کتاب ایک ایسی ابتدائی تصنیف ہے جو اس کے بعد کے لوگوں کو شرمندہ کرنے کے لیے کافی ہے - خاص کر اس منچلے زمانے کے لوگوں کو جو یہ دیکھ کر دل ہی دل میں گھٹتے ہیں کہ سوا اس ناقص قرآنی قاموس کے، جسے ابتدائی کام کہنا زیادہ موزوں ہے، کوئی اور قاموسِ قرآن ان کے پاس نہیں - میں کہہ سکتا ہوں کہ ہمارے پیش کردہ طریق ادبی پر کاربند ہو کر اس قاموس کی تکمیل کی توقع کی جا سکتی ہے، بلکہ جدید قاموس تیار کیے جا سکتے ہیں، جن کا مطالبہ حیاتِ قرآن، جو عربی کی سب سے بڑی کتاب ہے، کر رہی ہے۔

ادبی مفسّر جب مفردات میں غور و فکر کر چکے گا تو پھر مرکّبات میں غور کرنے کی باری آئے گی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس بارے میں اسے علومِ ادبیہ مثلاً نحو، بلاغۃ وغیرہ سے مدد لینا پڑے گی لیکن اس طور پر نہیں کہ فنِّ نحو کوئی چیز مقصود بالذات ہے یا وہ ایک الگ رنگ ہے جسے تفسیر پر چڑھانا ہے، جیسا کہ قدیم دستور تھا، بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ معنی کے بیان اور اس کی حد بندی کے لیے ایک آلۂ کار ہے اور ایک آیۃ کی مختلف قراءات میں ایک ہی معنی رہنے پر غور کرنے کا اور تمام قرآن میں ملتے جلتے استعمالوں کو باہم ملا کر دیکھنے کا بھی ذریعہ ہے - پھر یہ خیال رکھنا ہوگا کہ بلاغت کے لحاظ سے ان مرکّبات پر وہ نظر نہیں ڈالی جائے گی جو نظرِ وصفی ہے اور جس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ ایک بلاغی اصطلاح کے ساتھ قرآنی استعمال کی ٹھیک تطبیق ڈھونڈی جائے؛ یعنی یہ کہ یہ عبارت علمِ بلاغت کی فلاں صنعت کے مطابق ہے اور آیت میں اِس صنعت کے ہونے کو اُس صنعت کے ہونے پر ترجیح ہے، یا یہ کہ یہ آیت بلاغت کی فلاں قسم میں داخل ہے فلاں قسم میں نہیں!! بلاغت کے اعتبار سے قرآن پر نظر ڈالنے کے ہرگز یہ معنے نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بلاغت کا ماہرِ فن اور ادیبِ کامل اسلوبِ قرآن میں جمالِ کلام اور حسنِ ادا کی جھلکیاں بے حجاب دیکھے اور اس جمال کی ہیئت اور اس کے اوصافِ ممیزہ صاف طور پر اس کی آنکھوں کے سامنے آ جائیں، یعنی اس ماہر کے ذوق

کی آنکھوں کے سامنے جس نے عربی تراکیب کی خصوصیات کو پہچان لیا ہو اور اس کے ساتھ ہی تراکیب اور اسالیب قرآنیہ کا خوب گہرا مطالعہ کر چکا ہو اور عربی آثار کے درمیان تراکیب و اسالیب قرآنی میں جو مخصوص خوبیاں ہیں ان سے خوب واقف ہو چکا ہو، بلکہ فنونِ بیانِ قرآنی کے تمام شعبوں اور اس کے موضوعوں کے ایک ایک شعبے اور ایک ایک فن کی معرفت حاصل کر چکا ہو اور معرفت بھی ایسی کہ جس سے ہر ایک فن اور شعبے میں قرآن کے اسلوب کی وہ خصوصیتیں ظاہر ہو گئی ہوں جن سے اس کا جمال جلوہ گر ہوتا ہے۔

اگرچہ ان باتوں کی تمنا کرنا آسان ہے اور ایسے چند جملوں یا سطروں میں بیان کر دینا بھی کوئی دشوار کام نہیں لیکن اس کا پیدا کرنا اور حاصل کرنا بہت دشوار امر ہے اور اس کی بناء ادب اور بلاغت کی عام اصلاح ہی پر ہے۔ میرا خیال ہے کہ آج کل کی حیات ادبی اس بارے میں ساعی ہے اور انشاء اللہ اس میں کمال پیدا کرے گی اور قرآن کی ادبی تفسیر میں اس سے کام لے گی اور دوسری طرف اس تفسیر میں مشغول اور مصروف ہونا بجائے خود ادبی اصلاح کی تحریک کو بے حد فائدہ پہنچائے گا۔

جب بات یہاں تک پہنچ چکی کہ قرآن [مجید] کی تفسیرِ ادبی کے لیے عام اصلاحِ ادبی کی ضرورت ہے تو اس موقع پر ایک اور چیز کی طرف بھی اشارہ کر دینا چاہیے جس کی رعایت تفسیرِ قرآن میں کرنا پڑے گی اور اسے ہم ذیل کے عنوان کے تحت پیش کرتے ہیں۔

تفسیرِ نفسی:

آج کل کی تحقیق سے ثابت ہوا کہ بلاغت کا علمِ نفس کے ساتھ بہت ہی گہرا تعلق ہے [بحث "البلاغة و علم النفس" کے عنوان سے اس مقالے کے مصنف کا ایک محاضرہ چھپ چکا ہے، دیکھیے مجلۃ کلیۃ الآداب ۱۹۳۹ء، ج ۴، جزء ثانی]۔ اس سے قرآن [مجید] کے اعجازِ نفسی کے معترف ہونے کا دروازہ کھل گیا ہے اور یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ قرآن [مجید] کی تفسیرِ نفسی کی کس قدر ضرورت ہے، جس کی بنیاد حتی الامکان ان تمام معلومات پر رکھی جانا چاہیے جو علم النفس میں ثابت ہو چکے ہیں اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جو میدان قرآن ان کے سامنے کھولنا چاہتا ہے ان میں نفسِ بشری کے حرکات کے اسرار کیا ہیں، یعنی وہ میدان جو قرآن کی دعوتِ دینی، اعتقادی بحث اور وجدانات و قلوب کی ورزش سے متعلق ہیں، وہ میدان جو لوگوں کو ان کی قدیم عادات مألوفہ اور رسم و رواج سے، جو انہیں نسلاً بعد نسل اور صدیوں سے ورثے میں ملتے رہے تھے، کھینچ لینے اور پھر ان کا ایمان مزین کرنے سے مربوط ہیں کہ جس سے ان کی قدیم مضبوط باتیں ڈھیلی پڑ گئیں اور انہیں جڑ بنیاد سے کھود کر پھینک دیا گیا . . .، قرآن نے ان تمام باتوں کو کس خوش اسلوبی سے انجام دیا اور ان وجدانی مطالب اور قلبی مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے کن کن نفسی حقیقتوں سے کام لیا اور اس کام لینے کا اثر دعوت کی کامیابی اور بول بالا کرنے پر کیا ہوا ان سب باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیرِ نفسی ایک محکم بنیاد پر قائم ہے اور وہ بنیاد یہ ہے کہ اسلوبِ بیان کا نفسِ انسانی کے ساتھ گہرا تعلق ہے اور یہ کہ تمام مختلف فنون، جن میں ادب بھی شامل ہے، نفس کے باطنی وجدانات کا ترجمہ ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس مسئلے کو ہم نے اپنی جگہ پر بلاغت کے فنی مطالعے کے

ذیل میں واضح کر دیا ہے ۔ یہاں ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں کہنا چاہتے کہ قرآن کے معانی میں نفسی لحاظ سے غور کرنا بہت سے گہرے اختلافات کو شاید قوی ترین طریق سے دفع کر سکتا ہے ؛ یہ اختلافات مفسّرین کے درمیان شاخ در شاخ پھیلے ہوئے ہیں اور ان کے لیے انہوں نے بہت سے مضبوط نظری براہین اور منطقی قیاسات گھڑ کر رکھ دیے ہیں، چنانچہ اس باب میں وہ قسم قسم کے اعراب اور پیچیدہ مسائل نحویہ، جو فن کی روح سے بہت دور ہیں، ہاتھ میں لیے ہوئے ایک دوسرے کے سامنے ڈٹے ہوئے ہیں ؛ یا علم بیان کے خشک مسائل کا انبار لیے نظر آتے ہیں اور سوفسطائیوں کے بال کی کھال نکالنے والے لچر اور دور از کار اقوال پیش کرتے ہیں ۔ مثال کے طور پر دیکھیے فخر رازی، طبع بولاق، ۶ : ۵۳۱ تا ۵۳۲، تفسیر سورۃ الشعراء، آیات ۱۹۳ تا ۱۹۵ اور پھر اس کا مقابلہ انہیں آیات کی تفسیر زمخشری کی کشاف، طبع بولاق، ۲ : ۱۳۲ سے کیجیے دونوں کے طرزِ تفسیر کا فرق بالکل عیاں ہو جائے گا اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ زمخشری کا نفسی نقطۂ نظر موضوع زیر بحث کا فیصلہ قطعی طور پر کس آسانی سے کرتا ہے . . . یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ نفسی نقطۂ نظر سے جب آیت کی ترکیب اور ساخت پر غور کیا جائے اور آیت کی فضا اور ماحول کو بھی ملا لیا جائے تو اس کا مفہوم اور مطلب بلندی میں ایک ایسے افق تک پہنچ جاتا ہے جس کی رفعت ظاہر و باہر ہے اور اگر نفسی نقطۂ نظر سے نہ دیکھا جائے تو معنی بالکل کمزور اور کھوکھلے ہو جاتے ہیں، جس سے نہ نفس کو اطمینان حاصل ہوتا ہے ، نہ وہ اس قابل رہتے ہیں کہ انہیں مقاصدِ قرآن میں سے شمار کیا جائے .

تفسیرِ نفسی کے ذکر سے ہمیں استاذ امام ، خدا ان کی روح کو آرام دے!، کی وہ عبارت یاد آ گئی جو انہوں نے تفسیر اور علم الاجتماع کے باہمی رشتے کو ظاہر کرنے کے متعلق لکھی ہے .

تفسیر اور علم الاجتماع :

استاذ [مفتی محمد عبدہ مرحوم] نے فرمایا : (مقدمۃ تفسیر الفاتحۃ، ۹) '' احوالِ بشریہ کا علم ایک ایسی ضروری چیز ہے جس کے بغیر تفسیر مکمّل نہیں ہوتی، چنانچہ اس کتاب (قرآن مجید) میں غور کرنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے احوالِ بشر پر اس کے مختلف اطوار و ادوار کے لحاظ سے غور کرے اور دیکھے کہ بشر کے حالات کے اختلافات، مثلاً قوت و ضعف، عزت و ذلت، علم و جہل، ایمان و کفر، کے وجوہات کیا تھے''؟ اس بیان سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان کی مراد ان باتوں سے علم الاجتماع ہے، گو انہوں نے اس کا نام نہیں لیا لیکن اس کے بعد انہوں نے یہ فرمایا کہ [مفسّر کے لیے ضروری ہے کہ] '' عالمِ کبیر کے احوال کا علم بھی رکھتا ہو ، جس میں عالمِ علوی اور عالمِ سفلی دونوں شامل ہیں ۔ اس کا علم حاصل کرنے کے لیے بہت سے فنون کی ضرورت ہے ، جن میں سے سب سے اہم ہے فن تاریخ اپنی ساری انواع کے ساتھ '' ۔ بہر حال ہمیں ان سب فنون کی طرف پوری توجہ دینا پڑے گی جن پر ادبی لحاظ سے قرآن کا سمجھنا موقوف ہے اور قرآن کا یہ فہمِ ادبی ان سب چیزوں پر مقدم ہے جو قرآن سے حاصل کی جا سکتی ہیں ۔ جب قرآن کا ادبی حیثیت سے مطالعہ مکمل ہو جائے تو اب اس سے اور مطالب کی بابت استفادہ کیا جا سکتا ہے ، جیسے خلق کی ہدایت یا ان کی حالت کی اصلاح یا ان کے لیے ایک

شرح قائم کرنا وغیرہ ۔ اِن سب باتوں کی بنیاد بڑی مضبوط اساس پر رکھنا چاہیے اور وہ اساس وہی درسِ ادبی ہے جسے میں نے عام طور پر اوپر بیان کیا ۔ اس درسِ ادبی کا پہلا اور قریبی تعلق فضائل و کمالاتِ نفسیہ سے ہے، جس کا ذکر میں کر چکا ہوں ۔ اس کے بعد اس کا تعلق دوسرے مقاصد سے بھی ہو سکتا ہے، مثلاً علم الاجتماع وغیرہ سے ۔

یہاں تک میں نے تفسیرِ ادبی اور اس کے عظیم الشان اغراض و مقاصد کی بابت جو کچھ کہنا تھا کہا ۔ اس کے بعد میں وہ بات کہنا چاہتا ہوں جسے میں مطالعۂ ادبیۃ یا غیر ادبیۃ کے باریک اور دشوار راستے کی تشریح کرتے وقت کبھی نہیں بھولتا ۔ میرا روے سخن ان حضرات کی طرف ہے جو تفسیر میں کثرت کے طالب ہیں ۔ جن مقاصد کو میں نے پیش کیا ہے انھیں پیشِ نظر رکھنے سے جو بھی اثر پڑے، ہمارے قدم بوجھل ہو جائیں اور ہمارے طریقِ مطالعہ کے ثمرات بہت دن میں جا کر ظاہر ہوں اور ہر قدم پر اپنی کوتاہیوں کا شعور ہمارا دامنگیر ہو اور ان پر ہمارا ضمیر ہمیں ملامت کرے ؛ پھر بھی حقیقت وہی ہے جو میں نے عرض کی اور وہی کام کرنا واجب ہے جو میں نے کہا ۔ یہ حقیقت تسلیم کر لینا اس سے کہیں بہتر ہے کہ اپنے آپ کو دھوکے میں مبتلا رکھیں اور اسلاف کی بابت غلط رائے قائم کریں اور یہ گمان کرنے لگیں کہ جو کچھ ہوا یا ہو رہا ہے وہ بالکل کافی ہے اور ہمارے پاس فہمِ قرآن کا مکمل سامان موجود ہے ۔ اگر ہمارے پاس کمال کا فقط یہی شعبہ رہے کہ ہمیں اپنی کوتاہی کا ٹھیک ٹھیک شعور ہو جائے تو یہ بھی اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ نکمے مال کا ڈھیر لگتا چلا جائے ۔ ویسے بھی اگر دیکھا جائے تو جو مقصد میں پیش کر رہا ہوں ناممکن نہیں اور ایسا بھی نہیں کہ مشکل سے شکل پذیر ہو ۔ خود ہمارے اسلاف اجمالی طور پر اس کا شعور رکھتے تھے اور قرآن [مجید] کے بارے میں انھوں نے کچھ کچھ اس پر عمل بھی کیا ہے ۔ دورِ جدید کے علماء نے تو اسے بالکل اپنا نصب العین بنا لیا ہے اور اپنی ادبی اور دینی کتابوں کو سراسر اسی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں ۔ ہمیں ان دونوں کے درمیان کھوئے ہوئے عاجزوں کی ایک جماعت بن کر ہرگز نہیں رہنا چاہیے ۔

میں اخیر میں کہہ دینا چاہتا ہوں کہ اس مقالے میں اکثر مقام پر ایجازِ جامع اور اجمالِ دلالت آمیز سے کام لیا گیا ہے لیکن وہ اس مقصد کے لیے کافی ہے کہ فنِ تفسیر میں شاندار مرتبہ رکھنے والے اصحاب کو درس و بحث کے وسیع میدانوں کے دروازے کھولنے کی ترغیب دے ۔ ہاں اگر اس میں ہر قاری کو اس کے مطلب کی بات نہ مل سکے تو مجھے موردِ ملامت نہ ٹھیرایا جائے ۔ یہاں پوری بحث کا موقع ہی نہیں ۔

مآخذ : مقالے میں مذکورہ کتب و رسائل کے علاوہ : (۱) امین الخولی : مدخل لدرس التفسیر و بیان المنہج الجامعی فیہ (مطالعۂ تفسیر کے مبادی اور اس کا جامعی پروگرام) ۔ یہ لکچروں کا ایک مجموعہ ہے جو مصنف نے کلیۃ الآداب میں دیے (مخطوطہ) : (۲) امین الخولی : دراسات لبعض موضوعات القرآن ۔ اس میں قرآن [مجید] کے بعض موضوعوں سے بحث کی گئی ہے : مثلاً قصص، امثال، تشبیہ وغیرہ ۔ یہ کلیۃ الآداب میں بصورت مخطوطہ موجود ہے ؛ (۳) امین الخولی : اخلاق القرآن و من ھدی القرآن (قرآن کے اور قرآن سے ہدایت یافتہ لوگوں کے اخلاق) ۔ اس میں پچاس سے کچھ اوپر محاضرات ہیں ، جو تفسیرِ نفسی اور اجتماعی کے رنگ میں تیار کیے گئے ہیں ۔ اس میں لغوی شعور اور قرآن [مجید] کی ابتدائی ادبی فضا سے مدد لی گئی ہے ۔ اس کے دس سے زائد حصے مصری ریڈیو کے مجلے

(۱۹۳۱ء و ۱۹۳۲ء) میں شائع کیے جا چکے ہیں۔

[از دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، قاہرہ]۔ (امین الخولی)

تفسیر (۳): پاکستان و ہندوستان میں تفسیر نویسی

چونکہ قرآن عربی میں ہے اس لیے عربی کے علاوہ ہر زبان میں تشریح مطلب کا پہلا اور ضروری مرحلہ ترجمہ ہے۔ ترجمہ، تشریح معانی، بیانِ مفہوم، حلِّ لغات و ترکیب پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک معنی میں تفسیر ہی ہے، اس لیے فارسی، اردو اور انگریزی وغیرہ میں عربی تفاسیر کے انداز پر جتنی بھی تفسیریں لکھی گئی ہیں ان میں عموماً ترجمے کو اہمیّت دی گئی ہے۔

پس منظر

ہندوستان میں عربی و فارسی مسلمانوں کے ساتھ آئی۔ مسلمانوں نے دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی میلادی میں یہاں پہنچ کر اسلامی عقائد کی تبلیغ کے وقت یہاں کی مقامی بولیاں استعمال کیں اور ہندوؤں نے بھی دین سمجھنے کے لیے مسلمانوں سے اپنی زبان میں قرآن و حدیث سمجھنے کا مطالبہ کیا ہوگا، چنانچہ کہتے ہیں کہ ایک ہندی راجہ مہروك بن رائق تاجدار ''الرا'' کی فرمائش سے ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء میں عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیز صاحبِ منصورہ (ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، لاہور مئی ۱۹۵۰ء، ص ۵۳ ببعد) نے کسی عراقی الاصل سندھی عالم سے، جس کی نشو و نما ہند ہی میں ہوئی تھی اور جو وہاں کی مختلف زبانیں جانتا تھا، ''ہندیۃ'' زبان میں تفسیر قرآن لکھوائی، جو اُتّلا سورۂ یٰسٓ تک پہنچی تھی (بُزُرگ بن شہریار: کتاب عجائب الہند، لائڈن ۱۸۸۳ - ۱۸۸۶ء، ص 3)۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی میلادی تک سندھ، راجپوتانہ اور پنجاب میں علماء و صوفیہ نے درسِ قرآن و تفسیر نویسی میں کیا خدمتیں انجام دیں؟ تاریخ اس کا جواب اشاروں ہی میں دیتی ہے۔ دورِ غزنویہ (۳۵۱-۵۸۲ھ/ ۹۶۲-۱۱۸۶ء) میں لاہور نے علمی مرکزیت حاصل کی اور علماے تفسیر میں سید محمد اسماعیل بخاری (م ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ء) کا نام علماے رجال نے بڑی اہمیت کے ساتھ بیان کیا ہے (تذکرۂ علماے ہند، ۱۷۹؛ حدائق الحنفیۃ، ۱۹۳)۔ اس کے بعد زمخشری (م ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۳ء)، رازی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) اور بیضاوی (م ۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء) کے انداز پر فلسفیانہ و متصوّفانہ تفاسیر کا سلسلہ شروع ہوا۔ شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ/ ۱۷۶۲ء) پہلے شخص ہیں جنھوں نے تفسیر کے لیے تقلیدی راستہ بدلنے کی کوشش کی اور فنّ تفسیر پر اصولی و فکری کتاب الفوزالکبیر لکھی۔ ان کے بعد سر سید احمد خاں (م ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۷ء) نے اصولِ تفسیر پر سوچا (مکاتبات الخلان، طبع محمد عثمان مقبول، ۱۹۱۵ء، نیز رك به مکاتیب سر سید، طبع لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۱) اور تحریر فی اصول التفسیر (طبع آگرہ ۱۸۹۲ء) لکھی۔ شاہ ولی اللہ اور سر سید کی اصولی کتابوں اور فکری تفسیروں کے بعد متّحدہ ہندوستان میں مثبت و منفی کام بڑی تیزی و فراوانی سے ہونے لگا۔ محمد عبدالحق حقانی دہلوی، مرزا حیرت، نواب سیّد صدیق حسن خاں وغیرہ نے اپنی اپنی تفسیروں کے مبسوط مقدّمات اور جداگانہ تالیفات میں اصولِ تفسیر پر بحث کی لیکن جمال الدین افغانی (م ۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۷ء) اور محمد عبدہٗ (م ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء) کی تحریک نے متّحدہ ہندوستان میں جہاں اور اثر ڈالے وہاں قرآن و تفسیر کے لیے بھی ایک نئی روشنی پیدا کی۔ (احمد) ابوالکلام آزاد

(م ۱۳۷۷ھ / ۱۹۵۸ء) نے اپنی تفسیر ترجمان القرآن کے مقدمے (ص۹ — ۱۹) میں نئے فکری اصول، چودہ بنیادی نکتوں میں، بیان کر کے مفسّرین کے لیے ایک نئی شاہراہ بنائی؛ اسی طرح خواجہ عبدالحی، حمیدالدین فراھی اور ان سے ذرا ھٹ کر علی نقی لکھنوی (مقدمۂ تفسیر (اردو)، طبع ۱۳۶۰ھ/ ۱۹۴۱ء؛ وھی کتاب، عربی، طبع ۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵ء) نے کام کیا۔ اس کے بعد ملکی ضرورتوں، علمی بصیرتوں اور عالم گیر دعوت و تبلیغ کے لیے قرآن فہمی کا آسان و واضح ترین طریقہ دریافت کرنے کی کوشش کی گئی (رک مذاھب التفسیر الاسلامی، طبع مصر ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء، ص ۳۴۶)؛ خصوصاً انگریزی تفاسیر مرتّب کرنے میں اس ملک میں نمایاں کام ھوا۔ آج کل، جب کہ اسلامی دنیا تفسیر سے قریب اور قرآن فہمی میں کوشاں ھے، پاک و ھند میں بھی اکثر ارباب فکر و نظر علماء اس سلسلے میں مصروف کاوش فکر و قلم ھیں۔

تفسیریں جو پاک و ھند میں لکھی گئیں

تاریخی لحاظ سے پاک و ھند کا موجودہ سلسلۂ تفسیر عرب و ایران کی تاریخ تفسیر سے بہت بعد شروع ھوتا ھے۔ تفسیروں کی کثرت اور بعض تفاسیر کی تاریخ تالیف کی نایابی کی وجہ سے ان تمام تالیفات کا تاریخ وار تذکرہ دشوار ھے، اس لیے ھم (۱) عربی (۲) فارسی (۳) اردو (۴) انگریزی اور (۵) اردو کے علاوہ بعض دیگر ملکی زبانوں کی تفاسیر میں سے چند مشہور ترین کتابوں کا مختصراً تذکرہ کریں گے۔

(۱) عربی تفسیریں:

ھمارے علم میں عربی کی سب سے پہلی تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان (تہران ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء) ھے، جو نظام الدین حسن بن محمد بن حسین شافعی قمّی مشہور بالنظام الاعرج (بغیۃ الوعاۃ، ۲۳۰) یا نظام نیشاپوری دولت آبادی کی تالیف ھے۔ یہ تفسیر دولت آباد (دکن) میں مکمّل ھوئی، جلد اول و سوم ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء میں اور جلد دوم ۱۱ محرم ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۷ء میں (ملاحظہ ھو طبع تہران، ھر جلد کے صفحۂ آخر پر ترقیمہ)۔ مؤلّف اور کتاب کا فقط اجمالی ذکر روضات الجنات، طبع اول، ۲۲۵؛ حدائق الحنفیۃ، ۳۱۹؛ فہرست کتابخانۂ آستانۂ قدس رضوی، ۳: ۳۳۶؛ براکلمان: تکملۃ، ۲: ۲۷۳ میں آیا ھے۔

غرائب القرآن بلحاظ ترتیب و مواد بڑی عمدہ تفسیر ھے اور بلا شبہہ اسے کشّاف و تفسیر کبیر کے برابر کی کتاب ماننا چاھیے۔ نظام نیشاپوری نے اگر یہ تفسیر ھندوستان میں لکھی ھے تو وہ ھمارے علم میں پہلا فارسی مترجم قرآن بھی ھے کہ پہلے آیات کا ترجمہ (طبع مصر ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء، برھامش تفسیر طبری میں فارسی ترجمہ نہیں ھے) پھر قراءاۃ، وقوف، وجوہ بلاغت، معانی حقیقی و مجازی، عقائد اور فقہ شافعی وغیرہ سے تفصیلی بحث کرتا ھے۔ عموماً اس کا اسلوب واضح اور انداز بیان سلجھا ھوا ھے۔

نظام کے بعد عربی کی دوسری تفسیر جنوبی ھند کے مشہور صوفی شیخ زین الدین (علاءالدین) علی بن احمد بن علی المہائمی ھندی مشہور بہ مخدوم علی کی تالیف تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنّان بعض ما یشیر الی اعجاز القرآن (مشہور بہ تفسیر رحمانی و تفسیر مہائمی) ھے۔ مخدوم علی، مہائم بمبئی (ھند) کے مرکز عقیدت بزرگ ھیں۔ وہ محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے مفسّر اور فقہ شافعی کے عالم ھیں۔ چونکہ مہائمی کی تاریخ وفات ۸ جمادی الآخرۃ ۸۳۵ھ / ۱۴۳۱ء (حدائق الحنفیۃ، ۳۱۷؛ تذکرۂ علمائے ھند، ۱۶۷؛ زبید احمد: *The Contribution of India* *to Arabic Literature*، ۱۲ ؛ آکسیر، ۵۹) ہے، اس لیے یہ ممکن ہے کہ تفسیرِ مہائمی غرائب القرآن سے کچھ پہلے تألیف ہوئی ہو۔ تبصیر الرحمٰن سادہ عربی میں متوسط تفسیر ہے، جس میں ربطِ آیات، سورتوں کے تسلسل، معانی صوفیہ اور مطالب فقہیہ کا بیان موزوں انداز میں کیا گیا ہے (انور شاہ: مشکلات القرآن، ۲۶؛ مجموعۂ تفاسیر فراہی، ۵۸)۔ تفسیر رحمانی ہند و مصر (۱۲۹۵ھ/ ۱۸۷۸ء) میں چھپ چکی ہے۔ تیسری تفسیر محمد بن احمد سیانجی (م ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۴ء) نے تفسیر المحمدی کے نام سے لکھی، جس میں خصوصیت کے ساتھ ربطِ آیات کی طرف توجہ دی ہے (زبید احمد، ص ۱۶)۔

یہاں شیخ مبارک بن شیخ خضر ناگوری (م ۱۰۰۱ھ/ ۱۵۹۲ء) کی تفسیر کا ذکر بھی کرنا چاہیے، جو انہوں نے آخری عمر میں منبع نفائس العیون کے نام سے چار ضخیم جلدوں میں لکھی، "مانند تفسیر کبیر" (بداؤنی، ۳: ۷۴)۔ مآثر الکرام، ص ۹۷، میں اس کا نام منبع عیون المعانی دیا ہے۔ اس کے کسی نسخے کے وجود کا ہمیں علم نہیں ہے۔

پانچویں تفسیر ابو سعید احمد مشہور بہ ملا جیون بن عبداللہ الحنفی المالکی ساکن امیٹھی ضلع لکھنؤ (م ۱۱۳۰ھ/ ۱۷۱۷ء) کی التفسیرات الاحمدیۃ فی بیان الآیات الشرعیۃ ہے، جس نے بڑی عظمت و شہرت حاصل کی۔ مصنف نے یہ تفسیر ۱۰۶۴ھ/ ۱۶۵۴ء میں شروع اور ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء میں امیٹھی میں مکمل کی۔ یہ کتاب کلکتہ، قازان وغیرہ میں چھپ چکی ہے (براکلمان: تکملۃ، ۲: ۶۱۲؛ حدائق، ۴۳۳، آکسیر، ۴۳)۔

ہندوستان کی چھٹی مشہور و مقبول عربی تفسیر قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی حنفی (م یکم رجب ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ء) کی تالیف ہے۔ قاضی صاحب نے اپنے مرشد مرزا مظہر جانِ جاناں دہلوی (م ۱۱۹۵ھ/ ۱۷۸۰ء) کے نام پر کتاب کا نام التفسیر المظہری رکھا (طبع دہلی)۔ علماء نے اس کے عارفانہ و فقیہانہ مباحث کو بہت پسند کیا ہے (مشکلات القرآن، ۲۹؛ آکسیر، ۱۰۴؛ تذکرۂ علمائے ہند، ۳۸)۔ پھر نواب سید صدیق حسن خان (م ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ء) نے فتح البیان فی مقاصد القرآن لکھی (بھوپال ۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء، ۸ جلد؛ بولاق ۱۳۰۰ھ/ ۱۸۸۳ء)۔ اس کا اردو ترجمہ ترجمان القرآن بلطائف البیان کے نام سے خود مؤلف نے ناتمام چھوڑا مگر ان کے بعد ذوالفقار احمد صدر الصدور بھوپال (جو ۱۳۰۷ھ میں ابھی بقید حیات تھے) نے مکمل کیا (طبع ۱۳۰۶ھ)۔ ان کی ایک اور عربی تفسیر، جو جزئی ہے، نیل المرام فی احکام القرآن کے نام سے ہند و مصر میں مکرر طبع ہو چکی ہے (۱۳۴۷ھ/ ۱۹۲۹ء کی مصری طباعت میں تفسیر کا نام یوں دیا ہے: نیل المرام من تفسیر آیات الاحکام)۔ ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء میں ثناء اللہ امرتسری (م ۱۹۴۸ء) کی تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن شائع ہوئی، جو ان کی اردو تفسیر (تفسیر ثنائی) سے ذرا مختلف اور کسی قدر علمی ہے۔ مؤلف نے بڑی کاوش کر کے آیات کی تفسیر میں آیات مع حوالۂ رکوع وغیرہ جمع کر دی ہیں۔ ان تفاسیر کے علاوہ ادبی تفسیروں میں ملک الشعراء فیضی (م ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء) کی غیر منقوطہ تفسیر ہے، بنام سواطع الالہام، تالیف ۱۰۰۲ھ (طبع لکھنؤ ۱۳۰۶ھ/ ۱۸۸۸ء)۔ اسی طرح عبدالاحد بن امام علی الہ آبادی (زبید احمد، ۲۵؛ قب ایلس **Ellis**: *Cat. of Arabic Books in the Br. Mus.*، عمود ۷۴۷: امام علی (بجائے عبدالاحد بن امام علی)) نے منقوطہ تفسیر

پارۂ عمّ جَبِ شَغَب یا فیضِ غیب کے نام سے لکھی، (الٰہ آباد ۱۳۰۷ھ / ۱۸۹۰ء، صفحات ۲۰۷)۔ دونوں تفسیریں مؤلفین کی قدرتِ قلم و مہارتِ عربی پر دلیل ہیں، لیکن مفتی محمد عباس (م رجب ۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۸ء [زبید احمد: ۲۰]) کی روائح (روح) القرآن فی فضائل امناء الرحمن (لکھنو ۱۲۷۷ھ / ۱۸۶۱ء، فہرست کتب خانۂ آستانۂ رضویہ، ۴: ۳۸۸؛ تجلیات، ۸۰)، حمیدالدین فراہی (م ۱۹ جمادی الآخرۃ ۱۳۴۹ھ / ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء) کی کتاب نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان فکر و تحقیق کے علاوہ عربی اسالیبِ ادب کے پسندیدہ ترین نمونے ہیں۔ نامکمل یا موضوعاتی عربی تفاسیر میں سید انور شاہ کشمیری (م ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء) کی کتاب مشکلات القرآن کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ مکمّل و نامکمّل مشکلات و عقائد اور منفرد سورتوں کی تفسیروں یا مشہور عربی تفسیروں پر حاشیہ لکھنا علمائے ہند کا محبوب مشغلہ رہا ہے، جن کی تفصیل یہاں نہیں دی جا سکتی۔

(۲) فارسی تفسیریں:

فارسی پاکستان و ہند کی سرکاری و علمی زبان رہی ہے، اس لیے عام علمی تصانیف کی طرح تفسیرِ قرآن کے لیے بھی فارسی استعمال ہوئی، چنانچہ نظام نیشاپوری (رک بہ سطورِ بالا) کی عربی تفسیر میں فارسی ترجمہ اس سلسلے کا پہلا نمونہ ہے۔ پھر محمد بن احمد معروف بہ خواجگی شیرازی نے مختصر تفسیر لکھی، جو در حقیقت تفسیر مجمع البیان (طبرسی، م ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء) کا خلاصہ ہے (مقدمۂ تفسیر القرآن (اردو)، ۲۳۱؛ ایضاً عربی، ۹۲)۔ شمالِ ہند کی پہلی تفسیر بحرِ مواج (لکھنؤ ۱۲۹۶ھ / ۱۸۷۹ء) ہے، جس کے مؤلف ہیں ملک العلماء قاضی شہاب الدین احمد بن شمس الدین بن عمر زاولی غزنوی دولت آبادی (م ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء) شاگردِ ملا خواجگی (سٹوری، ۱: ۱۰، ۱۱۹۳)۔ یہ جونپور کے قاضی تھے۔ یہ ضخیم تفسیر ابراہیم شاہ شرقی والی جونپور کے نام معنوَن کی گئی تھی (تذکرۂ علمائے ہند، ۸۸؛ حدائق الحنفیۃ، ۳۱۹؛ آکسیر، ۳۸، ۱۱۳؛ بلاغ المبین، ۳: ۸۲ تا ۸۵)۔ بحرمواج ترکیبِ نحوی، مسائلِ فقہ و عقائد پر مشتمل ہے اور ہندوستان کی تفسیروں میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ بحر مواج کے بعد حکیم فتح اللہ شیرازی (م ۹۹۷ھ / ۱۵۸۸ء) نے ایک تفسیر لکھی (دیکھیے تذکرۂ علمائے ہند، ۱۶۰؛ آکسیر، ۱۱۳)۔

سلطان عالمگیر (م ۱۱۱۸ھ / ۱۷۰۷ء) کے عہد سلطنت میں کئی تفسیریں تالیف کی گئیں، جن میں تفسیر امینی، محمد امین صدیقی (سٹوری، ۱۹) اور مرزا نورالدین عالی (نعمت خان) (م ۱۱۲۱ھ/۱۷۰۹ء) کی تفسیر نعمتِ عظمیٰ کا تذکرہ ملتا ہے (سٹوری، ۱۹، ۲۰، مقدمۂ تفسیر قرآن (اردو)، ۲۳۳؛ ایضاً (عربی)، ۹۳)۔ ۱۱۵۱ھ/۱۷۳۸ء میں شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۲ء) نے فتح الرحمن بترجمۃ القرآن کے نام سے فارسی ترجمہ اور تفسیری حواشی لکھے (فتح الرحمن متعدد بار شائع ہو چکی ہے، سٹوری، ۲۰)۔ پھر ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز دہلوی (م ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء) نے فتح العزیز معروف بہ تفسیر عزیزی لکھی، جو ۱۲۴۸-۱۲۴۹ھ/۱۸۳۲-۱۸۳۳ء ہی میں کلکتے سے شائع ہوئی (سٹوری، ۲۰؛ تذکرۂ علمائے ہند، ۱۲۲؛ آکسیر، ۸۹، [اردو ترجمہ، دو پارۂ آخر، طبع بمبئی و سورۂ ۱ و ۲ تا آیۃ ۱۸۰، باسم بستان التفاسیر، بمبئی ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء])۔ آخری دور میں ایک ضخیم تفسیر سید ابوالقاسم رضوی کشمیری لاہوری (م ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۹ء) نے لوامع التنزیل و سواطع التاویل لکھنا شروع کی۔ یہ تفسیر تفاسیر کا مجموعہ اور مباحثات و مناظرات،

مفسّرین اہلِ سنت و شیعہ کے اقوال کا ذخیرہ ہے۔ مؤلّف نے ہر بارے کی تفسیر ایک جلد میں شائع کرنا شروع کی، جو ان کے صاحبزادے سید علی حائری (سٹوری، ۳۰) (م ۲ جمادی الآخرۃ ۱۳۶۰ھ / ۲۸ جون ۱۹۴۱ء) نے چودھویں جلد سے لکھنا شروع کی۔ موصوف کے قلم سے لکھی ہوئی ۲۲ ویں جلد سورۂ نمل کی دس آیتوں تک میری نظر سے گذری ہے، جو آخری ایام زندگی کی تحریر تھی (مطبوعہ اجزاء کے لیے ملاحظہ ہو سٹوری، محلّ مذکور).

(۳) اردو تفسیریں:

اردو میں پہلا تشریحی ترجمہ حکیم محمد شریف خان (م ۱۲۲۲ھ / ۱۸۰۷ء) بن محمد اکمل خان نے لکھا (حامد حسن: داستان تاریخ اردو، طبع دوم، ۱۹۵۷ء، ص ۱۴۴)۔ ۱۲۰۵ھ / ۱۷۹۰ء میں شاہ عبدالقادر بن شاہ ولی اللہ (م ۱۲۳۰ھ / ۱۸۱۵ء) نے موضح القرآن کے نام سے ترجمہ و حواشی لکھے۔ پھر ان کے بھائی شاہ رفیع الدین (م ۱۲۳۳ھ / ۱۸۱۸ء) نے ترجمہ لکھا (طبع اول، ۱۲۵۴ء، طبع دوم، ۱۲۶۶ھ)۔ ۱۲۵۳ھ / ۱۸۳۷ء میں سید علی مجتہد (م ۱۲۵۹ھ / ۱۸۴۳ء) بن سید دلدار علی نے توضیح مجید فی تنقیح کلام اللہ الحمید کے نام سے ترجمہ اور سادہ تفسیر لکھی، جو اسی زمانے میں لکھنؤ سے چھپی (سید احمد: ورثۃ الانبیاء، ۴۱؛ سبط الحسن: مجلۃ الواعظ، ۱۸؛ علی نقی: مقدمۂ تفسیر القرآن (اردو)، ۲۳۲؛ ایضاً عربی، ۹۹)۔ دکن میں قاضی بدرالدولہ خلف شرف الملک (م ۱۲۸۰ھ / ۱۸۶۳ء) نے فیض الکریم کے نام سے ایک تفسیر لکھی (داستان تاریخ اردو، ۶۴)۔ متحدہ ہندوستان میں یہ دور تراجم و تفاسیر کے لیے بہت اہم ہے اور مختلف صوبوں میں علماء کام کر رہے تھے کہ انگریزی مبلّغین اور آئے دن کے مناظرین نے رنگ بدلا اور اس سلسلے میں پنجاب سے امام الدین مسیحی امرتسری (۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۴ء) نے اردو ترجمۂ قرآن لکھا، جو رومن رسم الخط میں چھپا۔ ۱۸۹۴ء میں عمادالدین مسیحی کا اردو ترجمہ چھپا (رومن رسم خط میں: لکھنؤ ۱۹۰۰ء)۔ شاید اسی لیے مسلمانوں میں تاج العلماء علی محمد (م ۱۳۱۲ھ) کا لکھا ہوا ترجمہ بلا متن نواب حاجی محمد قلی خان کانپوری نے ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶ء میں لکھنؤ سے شائع کرایا۔ ظاہر ہے کہ اپنے ترجموں کے بعد عیسائی مناظر اور زیادہ تیز ہوئے ہونگے۔ ادھر اونچے طبقوں میں عیسائی اپنے مذہب کی برتری اور اسلام کی کمتری بیان کرنے کے لیے معجزات، احادیث اور تفسیر پر بحث کرتے ہونگے۔ اس رجحان سے متأثر ہو کر سر سید احمد خان (م ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۸ء) نے تفسیر قرآن لکھنا شروع کی اور اس کی پہلی جلد ۱۲۹۷ھ / ۱۸۸۰ء میں چھاپ دی۔ ابھی چھے جلدیں (آخر سورۃ الانبیاء تک، ۱۸۹۵ء) ہی شائع ہوئی تھیں کہ پورا ملک احتجاج کرنے لگا، پھر بھی تفسیر سورۂ جن، تفسیر السموات، ازالۃ الغین عن قصۃ ذی القرنین، ترقیم فی قصۃ اصحاب الکہف و الرقیم وغیرہ شائع کر کے رہے۔ علماء نے ان کے خیالات، عقائد اور تالیفات کے ردّ میں کتابیں لکھیں اور مفسّرین نے اردو میں تفسیریں لکھنا شروع کیں، جن میں تفسیر عمدۃ البیان تالیف عمّار علی رئیس سونی پت (م صفر ۱۳۰۴ھ / اکتوبر ۱۸۸۶ء) (دہلی ۱۳۰۷ھ، ۳ جلد؛ A. G. Ellis و A. S. Fulton: *Suppl. Catal. of Arabic Printed Books*، لنڈن ۱۹۲۶ء، عمود ۲۵۱)؛ تفسیر رؤفی تالیف رؤف احمد نقشبندی، لکھنؤ ۱۳۰۵ھ / ۱۸۸۷ء؛ امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن (= جامع البیان)، لکھنؤ ۱۳۰۹ھ /

۱۹۰۲ء اور عبدالحق حقانی (م ۱۳۳۵ھ / ۱۹۱۶ء) کی تفسیر فتح المنّان (= تفسیر حقانی)، دہلی ۱۸۸۸ء تا ۱۸۹۳ء نے بڑی شہرت پائی۔ تفسیر حقانی ترجمۂ آیات، بیانِ شانِ نزول، ترکیبِ نحوی، تفسیر، تفصیل و حواشی پر مشتمل ہے۔ مسائلِ تصوف، واعظانہ انداز اور مناظرانہ اسلوب کی وجہ سے کتاب نے بڑی مقبولیت حاصل کی اور صدیق حسن خان، ثناءاللہ امرتسری، محمد احتشام الدین مرادآبادی، عبدالحکیم خان (م ۱۹۴۰ء) مؤلف تفسیر القرآن بالقرآن (طبع ۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۱ء) و حمائل التفسیر (طبع ۱۹۰۵ء) اور وحیدالزمان خان حیدرآبادی نے اردو میں تفسیریں اور مرزا حیرت، انشاءاللہ خان لاہوری، فتح محمد خان جالندھری، فیروزالدین سیالکوٹی اور میر محمد سعید حیدر آبادی (صاحب درس القرآن) نے اردو میں ترجمہ اور تفسیری حواشی لکھے مگر انھیں جو مقبولیت حاصل نہ ہو سکی وہ ڈپٹی نذیر احمد (م ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۲ء) نے اپنے ترجمہ و تفسیرِ مختصر کی بدولت حاصل کر لی (اس تفسیر کا دسواں ایڈیشن ذرا مبسوط طریقے سے جامع المصاحف کے نام سے ۱۳۲۷ھ / ۱۹۰۹ء میں شائع کیا گیا.

شیعوں میں اس عہد کی مشہور و مقبول تفسیر و ترجمہ تنویر البیان از سید محمد حسین (م ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۷ء) ہے، جس کا پہلا ایڈیشن سنہ اور پریس کے تذکرے سے خالی ہے۔ پھر اس کے دو ایڈیشن آگرے (۱۸۹۵ء و ۱۹۰۳ء) میں چھپے۔ ۱۳۳۰ھ / ۱۹۱۱ء میں حافظ فرمان علی (م ۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۵ء) کا ترجمہ مع مختصر حواشی شائع ہو کر مقبول خاص و عام ہوا۔ پھر ۱۳۳۵ھ / ۱۹۱۶ء میں حاجی مقبول احمد دہلوی (۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۱ء) کے ترجمہ و تفسیر نے بڑی شہرت حاصل کی۔ مرزا احمد علی، محمد بشیر، یوسف حسین، علی نقی اور محمد صادق صاحبان کے تراجم و تفاسیر بالکل تازہ ترین تالیفات ہیں.

محمود حسن (شیخ الہند) (م ۱۳۳۸ھ / ۱۹۱۹ء) اور شبیر احمد عثمانی (م ۱۳۶۹ھ / ۱۹۴۹ء) کا ترجمہ و تفسیر اپنے اختصار و جامعیت کی بنا پر اس قدر مقبول ہے کہ اکابرِ علماء درس کے لیے بھی اس کا مطالعہ کرتے ہیں۔ حکومتِ افغانستان نے بڑے اعلٰی پیمانے پر خاص اہتمام سے اس ترجمہ و تفسیر کا فارسی ترجمہ بھی شائع کرایا ہے۔ ۱۹۲۳ء میں محمد علی احمدی (م ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۱ء) نے بیان القرآن کے نام سے ترجمۂ اردو مع تفسیری حواشی (۳ جلد)، لاہور سے شائع کیا۔ اشرف علی تھانوی (م ۱۳۶۲ھ / ۱۹۴۳ء) کا ترجمہ و مختصر تفسیر بھی اپنے مواد و بیان کے لحاظ سے بہت پسند کی جاتی ہے.

یہ سب تفسیریں در حقیقت اثری اور سابقین کے معیّن کردہ اصولوں پر مبنی ہیں، اگرچہ علم و عہد کی تبدیلی سے ہر ایک میں ندرت و خوبی ہے لیکن کامل تجدّد اور فکر آزاد کا مظاہرہ، جس کا نقشِ اول سر سید ڈال گئے تھے، اس کی اصلاح و تعمیر ابوالکلام آزاد، حمیدالدین فراہی، خواجہ عبدالحی، عبیداللہ سندھی (م ۱۹۴۴ء) اور ان کے ساتھیوں کے قلم سے ہوئی اور آج کل ہندوستان و پاکستان کے صاحبانِ فکر و نظر جس تنوع و تحقیق کے ساتھ مصروفِ عمل ہیں وہ مستقبلِ قریب میں زیادہ سے زیادہ سودمند ہو کے رہے گا.

موجودہ ذخیرۂ تفسیر کو دیکھ کر یہ کہنا شاید مشکل نہیں کہ ہندوستان و پاکستان میں قرآن پر اس مختصر سے عرصے میں خاصا کام ہوا ہے.

ہند و پاکستان میں شعراء نے مکمّل قرآن کی منظوم تفسیریں بھی لکھی ہیں، جیسے عبدالسلام (م ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸ء) کی تفسیر

زادالآخرت (لکھنؤ: حدائق، ۴۷۳) اور آغا شاعر قزلباش دہلوی (م ۱۳۵۹ھ / ۱۹۴۰ء) کی تفسیرِ منظوم (طبع لاہور و دکن) ۔ ان کے علاوہ بھی لوگوں نے کوششیں کی ہیں اور بعض حضرات اب بھی مصروفِ نظم ہیں ۔

(۴) انگریزی تفسیریں :

بیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں کی طرف سے انگریزی تراجم کا آغاز ہوا۔ بظاہر سب سے پہلے ۱۸۹۹ء میں ایک انگریزی ترجمہ سیالکوٹ سے شائع ہوا، جس پر مترجم کا نام نہ تھا (فلتن و املی، عمود ۶۲۶) ۔ پھر ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء میں ڈاکٹر عبدالحکیم خان پٹیالوی نے اپنی تفسیر مع ترجمہ شائع کروائی، جس میں تفسیر القرآن بالقرآن پر خصوصی توجہ ہوئی ہے ۔ ۱۳۳۰ھ / ۱۹۱۱ء میں مرزا ابوالفضل الہ آبادی نے راڈویل J. M. Rodwell اور نولڈکہ Nöldeke کے انداز پر قدرے اختلاف کے ساتھ قرآن کی سورتوں کو نزولی ترتیب دے کر لفظی ترجمے اور مختصر حواشی کے ساتھ شائع کیا (اجمل خان: ترتیب نزول قرآن مجید، ص ۷۲)، جسے بعض علمی حلقوں نے سراہا (ڈاکٹر عبدالحلیم النجار: مذاہب التفسیر الاسلامی، ۳۳۶، قاہرة ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۵ء) ۔ اس کے بعد کئی اور ترجمے شائع ہوئے (رک بہ عبداللہ یوسف علی: مقدمۂ ترجمہ و تفسیر، ص xiv) ۔ ۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۶ء میں محمد علی احمدی کی انگریزی تفسیر حامل المتن (طباعت اول ۱۹۱۷ء؛ طباعت بعد نظرِ ثانی ۱۹۵۵ء) شائع ہوئی۔ ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۱ء میں بادشاہ حسین سیتاپوری کا ترجمہ و تفسیر لکھنؤ سے شائع ہوا اور بادشاہ حسین کے انتقال کے بعد سید افتخار حسین جج (م ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۱ء) نے آخری سولہ پاروں کی تفسیر و ترجمہ مکمل کیا ۔ ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۴ء میں عبداللہ یوسف علی (م ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۳ء) کی مفصل تفسیر مع متن لاہور سے شائع ہوئی۔ شیر علی احمدی (م ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۷ء) کا ترجمہ مع متن و مبسوط تفسیر (۱۵ پارے) لاہور سے (۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ء میں) شائع ہو چکے ہیں، باقی زیر طبع ہیں۔ خادم رحمانی نوری کا ترجمہ مع حواشی لاہور سے باقساط شائع ہو رہا ہے (۱۹۵۸ء ـــ)۔ محمد مارماڈیوک پکتھال کا ترجمہ مع حواشی حیدرآباد دکن سے ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸ء میں چھپا، جس نے بڑی شہرت حاصل کی۔ سیٹھ محمد علی حبیب (م ۱۳۷۸ھ / ۱۹۵۹ء) کا ترجمہ مع حواشی کراچی میں چھپا لیکن عبدالماجد دریا آبادی کی تفسیر کا، جو باقساط شائع ہو رہی ہے، شہرہ زیادہ ہے۔

یہ ترجمے اور حاشیے عصری رجحانات و طریقِ افہام و تفہیم پر مبنی ہیں۔ ہر ایک نے اپنے رجحانات کو بغیر بحث و مناظرہ اچھے سے اچھے اسلوب میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں نہ عام روایتی طویل قصے ہیں نہ علمِ کلام کے الجھے ہوئے مسائل و دلائل، سادہ سا اسلوب اور عام فہم باتیں، تحقیقی مطالب اور توضیحی معانی لکھے ہیں، تا کہ ماحول اور معاشرہ اگر قبول کرنا چاہے تو راستے کھلے ہوں۔

(یہاں ہم قرآن مجید کے اس جرمن ترجمے اور تفسیری تعلیقات کا بھی ذکر کیے دیتے ہیں جو صدرالدین احمدی نے ۱۹۳۹ء میں برلن سے شائع کیا)۔

(۵) دیگر ملکی زبانوں کی تفسیریں :

ہند و پاکستان کے ہندی تراجم میں اہم ترین ترجمہ و تفسیر وہ ہے جسے خواجہ حسن نظامی (م ۱۹۵۵ء) نے شائع کیا (۲ جلد، صفحات ۸۷۲، مطبع کلاں)۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ متنِ قرآن عالم گیر اورنگ زیب کے قلمی قرآن کا عکس

اور مقابل میں مولوی نذیر احمد کا اردو ترجمہ، ہندی رسم خط میں اور نیچے اس کی تفسیر ہندی زبان میں دی ہے۔ تفسیر بعض ہندی فضلاء کی مدد سے مرتّب ہوئی (طبع دہلی)۔ اس کے علاوہ ہندی اور بنگلی ترجموں کا ذکر *Sup. Cat. of Ar. Printed Books in the Br. Mus.*، ج ۱ : عمود ۳۸۸ - ۵۲۸ میں ہے۔ اس کے بعد بھی تراجم ہوے ہیں اور آج کل مشرقی بنگال (پاکستان) میں تفسیر کی طرف خاص توجہ دی جا رہی ہے۔ تامل، مرہٹی، گجراتی، تلیگو اور سندھی میں بھی ترجمے اور تفسیریں موجود ہیں (سبط الحسن : مجلّۃ الواعظ، ص ۱۷)، جن میں سے ایک سندھی ترجمہ و تفسیر مختصر عزیزاللہ متوّلی نے لکھی، جو ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۷ء میں بمبئی میں چھپی؛ اس کے علاوہ ایک اور تفسیر کا ذکر *Sup. Cat. of Ar. Printed Books in the Br. Mus.*، ج ۱ : عمود ۷۳۵ پر ہے، جو ۱۳۱۷ھ/۱۹۰۰ء میں بمبئی ہی میں چھپی.

پشتو میں مخازن التفسیر (سبط الحسن : مجلّۃ الواعظ، ۱۷) اور پنجابی میں محمد بن بارک اللہ کی تفسیر محمدی (موضح فرقان) (لاہور ۱۲۸۸ - ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۱ - ۱۸۸۰ء) (ایلیس A. G. Ellis : *Cat. of Ar. Books in the Br. Mus.*، ج ۱ : عمود ۸۷۹) اور ترجمہ و حواشی از ہدایت اللہ (طبع ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء)، یہ سب کتابیں چھپ چکی ہیں۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ایلیس Ellis، کتاب مذکور، ج ۱ : عمود ۸۶۹ ببعد.

مآخذ : (۱) A.G. Ellis : *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*، لنڈن ۱۸۹۴ء، مواضع عدیدہ؛ (۲) Alexander S. Fulton & A. G. Ellis : *Supplementary Catalogue of Arabic Printed books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۲۶ء، مواضع عدیدہ؛ (۳) سٹوری C. A. Storey : *Persian* *Literature*, 1927، جزء ۱ : ص ۱ ببعد؛ (۴) زبید احمد : *The Contribution of India to Arabic Literature*، الہ آباد حدود ۱۹۴۶ء (اشاریہ)؛ (۵) سید سبط الحسن ہنسوی : ''مختلف ممالک میں قرآن کی اشاعت اور اس کے تراجم'' مجلّۃ الواعظ (لکھنؤ دسمبر ۱۹۵۰ء)، ص ۹ تا ۱۸؛ (۶) علی نقی : مقدمۂ تفسیر قرآن (اردو) لکھنؤ ۱۳۵۹-۱۳۶۰ھ/۱۹۴۰-۱۹۴۱ء؛ (۷) علی نقی : مقدمۂ تفسیر القرآن (عربی)، لکھنؤ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء؛ (۸) نواب سیّد محمد صدیق حسن خان : اکسیر فی اصول التفسیر، کانپور ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء؛ (۹) رحمان علی : تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء؛ (۱۰) فقیر محمد جہلمی : حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء؛ (۱۱) سید محمد احمد رضا : مقدمۂ مشکلات القرآن (عربی)، دہلی ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء.

(سید مرتضٰی حسین و عبدالمنّان عمر)

تَفْضِیل : فَضَل (بمعنی وہ ''بڑھا'' یا ''بڑھا تھا'' یا ''بڑھ گیا'' یا ''زائد ہو گیا'' یا ''باقی بچا'') سے باب تفعیل ہے اور عربی نحو (گرامر) میں صفات کے باہمی مقابلے کے لیے استعمال ہوتا ہے [یعنی ''دو چیزوں کا ایک صفت میں اشتراک اور ایک کا اس صفت مشترک میں زیادہ ہونا'' یا یوں کہیں کہ] اسم التفضیل وہ اسم صفت ہے جو کسی وصف کو زیادتی یا فضیلت کے ساتھ ظاہر کرے۔ یہ تفضیل علی البعض یا تفضیل علی الکُلّ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اسے اَفْعَلُ التَّفْضِیل بھی کہتے ہیں [یعنی وزن اَفْعَل جو تفضیل کے معنے دیتا ہے]، کیونکہ یہ اسم صفت باقاعدہ طور پر اَفْعَل کے وزن پر آتا ہے.

مآخذ : (۱) لغت کی مستند کتابیں؛ (۲) Wright-de Goeje : *A Grammar of the Arabic Language*، طبع سوم، کیمبرج ۱۸۹۶-۱۸۹۸ء، ۱ : ۱۳۰ -

۱۰۱؛ (۲) de Sacy : *Grammaire Arabe*، پیرس ۱۸۳۱ء۔

(ھیگ T. W. HAIG)

تفلیس Tiflis : گرجستان کا، نیز اس کے مشرقی حصے خارتھلیا [کارتیل ۔ عالم آرا] کا صدر مقام ۔

نام : گرجی زبان میں اس شہر کو تفلیسی Tphilisi یا تھبلیسی Thbilisi کہتے ہیں، جو عام طور پر 'تفلی' ''گرم'' سے ماخوذ بتایا جاتا ہے اور اس میں تفلس کے گرم چشموں کی طرف اشارہ ہے ۔ ارمنی میں اس کا نام تفخیس Tphkhis تفلس Tphlis اور عربی میں تفلیس (بلاذری : طفلیس) ہے ۔ ایسے ہی اور ناموں میں شہر Θιλβις یا Θάλβις کا نام بھی ہے، جس کا محلِ وقوع بطلیموس، ۵، باب ۱۱ نے البانیہ [دیکھیے انسائکلوپیڈیا برٹانیکا، ۱۹۵۰ء، ۱ : ۵۱۳ ب] کے شمال مشرق، یعنی داغستان، میں بتایا ہے ۔ اسی نام کا مقام وہ تفلیس ہے جو جبیل ارسیہ کے جنوب میں ہے [قب قدامۃ، ص ۲۱۳ : دینور سے آذربایجان جانے والی سڑک برزہ (= سقز ؟ زلک بان) کے قریب دو شاخوں میں بٹ جاتی ہے، یہ تفلیس برزہ کے شمال میں ۲ فرسخ کے فاصلے پر ارسیہ کی سڑک پر واقع تھا]۔

تفلیس قبل از اسلام : گرجستان کا پرانا پاے تخت مسخیتا Mtskheta (بطلیموس : *Geography*، v., ch. x., Μεστλῆτα = Μεσχῆτα) جسے عرب جغرافیہ دان بعض اوقات اشتقاق عوام کی بنا پر مسجد ذی القرنین (مسعودی : مروج، ۲ : ۵۹ ؛ قب مارکوارٹ Marquart : *Streifzüge*، ۱۸۶) بھی کہتے ہیں ۔ گرجی وقائع نامہ Georgian Chronicle کے مطابق ورز - بکر شاہ گرجستان (۳۷۹ تا ۳۹۳ ؟) کے خلاف (جو آلِ ساسان کی خسروی شاخ میں سے تھا) ایک مہم بھیجی گئی ۔ اس مہم کی سرکردگی جس ایرانی 'اپتیشاو' (''ethnarch'' والی) نے کی اس نے ''ابواب کوہ قاف کے درمیان'' (یعنی دربال Darial اور دربند کے درمیان) تفلیس کا شہر تعمیر کرایا ''تا کہ مسخیتا کے خلاف سد کا کام دے''، Brosset : *Histoire de la Géorgie*، ۱ : ۱۳۰)۔

شاہ وختنگ گرگسال (۴۴۶ تا ۴۹۹ ؟) کی جنگوں میں جو ایرانیوں کے خلاف تھیں، تفلس کا قلعہ *Kala* اور گاؤں (سوفلی *sopheli*) برباد کر دیا گیا ۔ وختنگ نے تفلس میں ایک شہر کی بنیاد ڈالی اور اس کے بیٹے ڈچی Dachi (۴۹۹ تا ۵۱۴) نے اس کی فصیلیں مکمل کرائیں (کتاب مذکور، ص ۱۸۰، ۱۹۶، ۲۰۱)۔

۵۲۳ء کے بعد ایرانیوں نے مشرقی گرجستان کے حکمران خاندان کو کچل دیا اور تفلس میں ایرانی 'مرزبان' مقرر کر دیا، جس کے علاوہ گرجی امراء کے نمائندوں کا بھی ملک کے انتظام میں برائے نام حصہ تھا (Brosset، ۱ : ۲۲۶؛ مارکوارٹ، کتاب مذکور، ص ۳۹۷، ۴۳۱ تا ۴۳۲؛ Djawakhow : *Khrist. Vostok*، ۱ : ۱۱۰) ۔ والی مسخیتا 'مرزبان' کے تحت تھا ۔ تیوفانوس Theophanes بوزنطی (چھٹی صدی [میلادی]) پہلا بوزنطی مصنف ہے جس نے وقائع ۵۷۱ء کے ذیل میں Τίφιλις (Τιφλίς) μητρόπολις کا ذکر کیا ہے (Theoph. byz. apud Photium، در Migne : *Patrologia graeca*, ciii, 139 ؛ قب Muralt : *Essai de chronologie byz.*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۵ء، ۱ : ۱۵۹)۔

ترکوں اور بوزنطیوں کے درمیان جنگیں ہوئیں تو ان کی وجہ سے ایرانیوں کی توجہ آئی بیریا سے ہٹ گئی ۔ اس پر گرجستانیوں نے بوزنطی شہنشاہ سے کہا کہ انہیں ایک بادشاہ دیا جائے : چنانچہ گورام بگراتی (Bagratid Guaram) (۵۷۵ تا ۶۰۰ء) کو مسخیتا میں بادشاہ بنا دیا گیا ۔ روایۃً یہ

مشہور ہے کہ "تفلس کے کلیسائے سی اون Sion کے مبانی کی تجدید اس بادشاہ نے کی" (۱ : ۲۲۲)۔

بوزنطیوں پر جب شاہ خسرو پرویز نے (۶۰۶ء کے بعد) فتح پائی تو گورام کا بیٹا اصطفانوس اول، (جو ارسپاو (= والی) کے لقب پر ہی قانع ہو گیا تھا) ایرانیوں سے مل گیا۔ اس کے بعد جب ۶۲۶ء میں ہرقل Heraclius اور اس کے ترک حلیفوں نے تفلس کا محاصرہ کیا تو اصطفانوس نے شہر کا دفاع بہادری سے کیا۔ ہرقل نے آدرناس Adarnases کو، جو قدیم خاندان خسروی کا رکن تھا، یہاں کا سردار (متوار mthawar) مقرر کیا اور ارسپاو (والی) جبغو (Theophanes : Ζιέβηλ ؛ بقول مارکار : تھونگ یبغو خاقان Thong Yabghu Khakan) کو اس کا شریک کار مقرر کیا۔ قلعے پر قبضہ کر کے اصطفانوس کو قتل کر دیا گیا۔

فتح عربی: عربوں نے ارمینیہ اور گرجستان دونوں کو آپس میں ملتبس کر دیا (قب بلاذری، ۱۹۳؛ اور یاقوت، ۲ : ۵۸، جہاں جرزان کو ارمینیہ کا ایک 'ناحیۃ' لکھا ہے [اور بظاہر انھیں کے تتبع میں فارسی لغت نویسوں نے، مثلاً دیکھیے فرہنگ آنندراج بذیل گرج])۔ گرجی وقائع نامہ (Kharthlis tskhovreba) میں ہے کہ شاہ اصطفانوس ثانی (۶۳۹ تا ۶۶۳ء؟) بن آدرناس کے عہد میں، جو تفلس میں رہا کرتا تھا، آگاریوں (Agarians) نے سوم خیتیا پر حملہ کیا [اصل میں بجائے سوم خیتیا "ارمینیہ" ہے، جو ایک مبہم اصطلاح ہے، اس لیے کہ "خرتھیا کا سوم خیتیا" دریائے خرم Khram کے جنوب میں اور تفلس سے کوئی بیس میل کے فاصلے پر شروع ہوتا تھا]۔ بادشاہ مرا تو اس کے بیٹے میر اور آرچل پیچھے ہٹ کر اگرس کی طرف آ گئے (یعنی منگریلیا کی طرف؛ یہ وہ علاقہ ہے جو ری اون Rion کے شمال اور ایمرتھیا Imerethia کے مغرب میں بحیرۂ اسود تک چلا جاتا ہے [دیکھیے *Hand-atlas*، نقشہ عدد ۲۷])۔ ان کی مشترکہ حکومت کے دوران میں (۶۶۳ تا ۶۶۸ء) تندخو مروان قرو ("مروان الاصم") نے، جسے امیرالمؤمنین Eshim (= ہشام) نے بھیجا تھا، بلاد گرج پر حملہ کیا (ہشام کا عہد سلطنت در اصل ۱۰۵ تا ۱۲۵ھ/ ۷۲۴ تا ۷۴۳ء ہے)۔ اس قسم کی تاریخی غلطیاں اور اشتباہات یوں پیدا ہوئے کہ اس زمانے میں گرجستان کی قومی زندگی کے مرکز اپنے ملک کے بجائے بہت دور مغربی ممالک میں منتقل ہو گئے تھے اور جنورخ (کلارجیتھیا) [بلاذری، ۲۰۲ : قلرجیت] سے وہاں پہنچنا مشکل تھا۔ تاہم عربی اور ارمنی بیانات کو باہم ملا لینے سے ترتیب حوادث ممکن ہے [قب مادۂ ارمینیہ]۔

حقیقت یہ ہے کہ عربوں کے فتوحات خلفائے [راشدین] ہی کے زمانے میں ماورائے بحر خزر تک پہنچ چکے تھے: بقول طبری (۱ : ۲۶۶۶)، ۲۲ھ/ ۶۴۳ء میں سراقہ نے شہر براز شاہ باب الابواب سے صلح کر کے حبیب بن مسلمۃ کو تفلس فتح کرنے کو بھیجا۔ اسی سال، بقول طبری (۱ : ۲۶۷۳)، اس شہر کے باشندوں سے صلح ہو گئی، لیکن اصل میں یہ صلح ۲۵ھ/ ۶۴۵ء میں [حضرت] عثمان[رض] کے عہد میں ہوئی تھی (الیعقوبی، ۱۹۳؛ بلاذری، ۱۹۸)۔ حبیب بن مسلمۃ ارمینیہ [ارّان] فتح کرنے کے بعد گرجستان کی طرف متوجہ ہوا۔ ایک گرجستانی سفیر (نقلی = نقولا Nicolas؟ یا تفلی = تیوفیلاس Theophilas؟) اس کے سامنے پیش ہوا۔ (اس کا مقصد یہ تھا) کہ وہ اس امر کی تصدیق کرے کہ بطریق جرزان اور اہل جرزان صلح کے خواہشمند ہیں اور امان چاہتے ہیں۔ جواب میں حبیب نے (دیکھیے بیانات بلاذری،

ص ۲۰۱ اور طبری، ۱ : [۲۶۷۴]؛ یاقوت، ۱ : ۸۵۷، جو زیادہ تر بلاذری ہی کی پیروی کرتا ہے) براہِ راست تفلس کے باشندوں کو یوں مخاطب کیا تھا : بنام "اہل طفلیس از (رستاق) منجلیس (موجودہ منگلیس Manglis) از جرزان [الہرمز]" (یعنی گرجستان Georgia در ارضِ ہرمز).

حبیب نے لوگوں کو امان دی اور اقرار کیا کہ انہیں مذہبی آزادی حاصل ہوگی لیکن اس نے تفلس میں ایک عالم عبدالرحمن بن جزء [السلمی] کو بھیج دیا کہ وہ وہاں جا کر لوگوں کو شریعت کے مسائل سمجھائیں اور حقیقت یہ ہے کہ تھوڑی ہی مدت میں سارا شہر مسلمان ہو گیا.

تفلس پر قابو پا لینے کے بعد حبیب نے دوسرے علاقے بھی فتح کرنے یا ان سے عہد ناموں کے ذریعے صلح کر لینے کا کام اور وسیع کیا ۔ یہ وہ علاقے تھے جن میں گرجی یا ان کے ہمسایے آباد تھے (بلاذری، ۲۰۲ تا ۲۰۳؛ قب غزریان Ghazarian، جس نے کتاب مذکور در ذیل میں ان بیانات کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے) ۔ ان میں قوم صناریۃ نے نمایاں حصہ لیا (بطلیموس، ج ۷، باب ۸ : § ۱۳ : Σαναραῖοι ؛ ارمنی میں Tsanarkh)۔ صناریہ ایک نہایت ہی جنگجو عیسائی قوم تھی جو کاخیتھیا [بلاذری، ص ۲۰۳ : خاخیط: عالم آرا، ص ۶۲ : کاخت] اور الزن Alazan علیا میں رہا کرتی تھی اور جو مار N.Y. Marr کے مفروضے کے مطابق آج کل کی تھش Thush قوم ہی ہے، جن کی زبان چچنوں کی زبان سے ملتی جلتی ہے (قب .Izw. Akad. Nauk، ۱۰ / ۱۲، ۱۹۱۶ء، ص ۱۳۷۹ تا ۱۴۰۸).

حبیب کی مہم سے عہد المتوکل (۲۳۲ تا ۲۴۷ھ) تک جرزان (گرجیانِ شرق) اور ابخاز [رک بآں، ابخاز یہاں وسیع معنوں میں مستعمل ہے، اس سے وادی رِیاون Rion یعنی ایمیریتھیا Imerethia کے مغربی گرجستانی مراد ہیں] تفلس کے فوجی کمانڈر (صاحبِ ثغر) کو خراج ادا کرتے رہے (مروج، ۲ : ۶۵؛ یاقوت، ۲ : ۵۸) : یزید ثانی (۱۰۱ تا ۱۰۵ھ) کے عہد کا ایک خط محفوظ ہے، جس میں جراح بن عبداللہ ان تمام مواعید کی توثیق کرتا ہے جو حبیب بن مسلمۃ نے جرزانیوں سے کیے تھے (بلاذری، ص ۲۰۲؛ یہاں بھی رستاقِ منجلیس کا ذکر موجود ہے لیکن کئی مقامات کے نام اب تک شناخت نہیں ہو سکے).

'مروان قرو' جس کا ذکر ارمنی اور گرجی روایات میں آیا ہے اس کی شخصیت میں بظاہر اس نام کی دو شخصیتوں کو ضم کر دیا گیا ہے (مارکار) : یعنی محمد بن مروان کو (جس کا ذکر جرزانیوں نے بظاہر ارمنیوں کی زبانی سنا) اور اس کے بیٹے مروان بن محمد کو ۔ مروان بن محمد (ہشام کے عہد میں ۱۰۵ تا ۱۲۵ھ) زیادہ تر داغستان ہی میں لڑتا بھڑتا رہا، لیکن اس کی مہم، جو باب اللان کے خلاف تھی، ضرور تفلس سے گذری ہوگی ۔ اس کا صدر مقام کسال (؟) میں تھا، جو تفلس سے بیس فرسخ کے فاصلے پر واقع تھا اور بردعہ سے ۴۰ فرسخ پر (غالباً کسالہ Kesala مراد ہے، جو تئوس Ta'ūs سے نیچے ہے اور جو مذکورہ بیان سے مطابقت رکھتا ہے، قب سطور ذیل)۔ عبدالملک کے نام کا ایک درہم ملا ہے جو ۸۵ھ / ۷۰۴ء میں بمقام تفلس مضروب ہوا.

دور عباسیہ : ۱۴۱ھ / ۷۵۸ء میں خزروں نے راس طرخان کی قیادت میں ارمینیہ پر حملہ کیا (یعقوبی، ۲ : ۴۴۶)؛ طبری (۳ : ۳۲۸) اسی

واقعے کا ذکر ۱۴۷ھ / ۷۶۴ء کے ذیل میں کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ [اَستَر] خان الخوارزمی (کذا) کے حملے میں کئی مسلمان اور ذمّی قید کر لیے گئے اور ترک تفلس میں داخل ہو گئے۔ یعقوبی ۱۴۷ھ کے فوراً بعد ہی صنارِیّۃ کی ایک بغاوت کا ذکر کرتا ہے۔ انہیں عامر بن اسمٰعیل نے شکست دی اور تفلس واپس پہنچ کر جنگی قیدیوں کو قتل کرا دیا۔

خزروں کا ایک اور حملہ ۱۸۳ھ / ۷۹۹ء میں ہوا۔ ان کا بادشاہ دریاے کُر کے پل تک آ پہنچا اور اس نے ملک کو تاخت و تاراج کر ڈالا لیکن اس کے تفلس کو فتح کر لینے کا کوئی ذکر عرب مصنّفین نے نہیں کیا (یعقوبی، ۲ : ۵۱۸؛ طبری، ۳ : ۶۴۸)؛ البتہ وقائع نامۂ گرجستان میں یہ لکھا ہے کہ دو بھائیوں ایون Ioane اور جوانشیر Djuansher کی مشترکہ حکومت کے زمانے میں (۷۱۸ تا ۷۸۶ء ؟) خاقان کے جرنیل بلوچن Bluĉan (ارمنی میں: بلچان) نے تفلس اور خارنبلیا کو فتح کر لیا تھا۔

ہارون الرشید (۱۷۰ تا ۱۹۳ھ / ۷۸۶ تا ۸۰۹ء) کے زمانے میں جو والی ارمینیہ بھیجے گئے ان سب میں سے زیادہ سخت والی [''اشدّھم ولایۃً''] خُزَیمۃ بن خازِم تھا (بلاذری، ۲۱۰)۔ گرجی اسے C'iĉ'um-Asim کہتے تھے؛ یعقوبی (۲ : ۲۱۰) بھی اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ جب وہ دوسری مرتبہ والی بن کر آیا تو اس نے بے حد سختی کی۔ جرجان ('جرزان' پڑھیے) اور صنارِیّۃ باغی ہو گئے تو خُزَیمۃ کے جرنیل سعید بن ہَیثم نے انہیں شکست دی اور انہیں ملک سے باہر نکال کر ہی وہ تفلس میں واپس آیا۔

المأمون کے عہد (۱۹۸ تا ۲۱۸ھ) میں ایک شخص محمد بن عتّاب ارمینیہ میں بادشاہ بن بیٹھا۔ ۲۱۳ھ / ۸۲۹ء میں اس نے جُرزان (گرجیوں) کا علاقہ فتح کر لیا اور صنارِیّۃ اس کے ساتھ شامل ہو گئے (یعقوبی، ۲ : ۵۵۰، ۵۶۵ تا ۵۶۶)۔ خالد بن یزید نے محمد بن عتّاب کو امان دی اور اس کے حلیفوں یعنی صنارِیّۃ کو شکست دی لیکن ارمینیہ میں گڑ بڑ جاری رہی (یعقوبی، ۲ : ۵۶۶؛ بلاذری، ص ۲۱۰ تا ۲۱۱)۔ ۲۱۵ تا ۲۳۹ھ / ۸۳۰ تا ۸۵۳ء میں اسحٰق بن اسمٰعیل نے جُرزان میں ایک علیحدہ ریاست قائم کر لی۔

اسحٰق بن اسمٰعیل: بقول مسعودی (مروج، ۲ : ۶۵) یہ شخص قریشی [بالولاء] تھا۔ اس کا باپ اسمٰعیل شُعَیب کا بیٹا تھا، جو مروان ثانی (۱۲۶ تا ۱۳۲ھ / ۷۴۴ تا ۷۵۰ء) کے موالی میں سے تھا اور خلیفہ امین (۱۹۳ تا ۱۹۶ھ) کے زمانے میں گرجستان میں جا بسا تھا اور وہاں کے والی اسد بن یزید (یعقوبی، ۲ : ۵۲۸) سے لڑتا بھڑتا رہا تھا۔ اسحٰق کے چچا علی بن شُعَیب کو، جس کا ذکر وقائع نامۂ گرجستان (۱ : ۲۶۰، ۲۶۵) میں بھی آتا ہے، (غناً ؟ محمد بن عتّاب کے بعد) خالد نے تفلس عطا کر دیا تھا لیکن یہ بات بھی ہے کہ اس سے پہلے خالد کے دوسرے جانشین حسن باذغیسی کے دورِ حکومت میں بھی ہمیں اسحٰق کا نام ملتا ہے۔ جب تھیوفیلوس (۸۲۹ تا ۸۴۲ء) کی بوزنطی افواج وَنَنْد (قرص کے قریب) پہنچیں تو ''Sahak (اسحٰق) بن اسمٰعیل نے ان کے پرخچے اڑا دیے'' (قب Stephen Asolik، ج ۲؛ باب ۵؛ ترجمہ از Dulaurier، ۱۷۱)۔ اس قسم کے کارناموں کی وجہ سے خلیفہ الواثق (۸۴۲ تا ۸۴۷ء) نے اسحٰق کو ارمینیہ کا حاکم تسلیم کر لیا لیکن یہ صورتِ حالات دیر تک قائم نہ رہ سکی۔ خالد کے بیٹے محمد نے، جو اس کا جانشین بھی ہوا،

اسحٰق کو شکست دی اور صنارِیّة کو نکال باہر کیا۔ وقائع نامۂ گرجستان کے مطابق گرجی شہزادوں نے (جنھیں مرکزی حکومت کا، جو بہت دور تھی، نسبةً کم خوف تھا) اسحٰق اور اس کے حلیفوں (اہل کاخیتھیا اور صنارِیّة) کے خلاف محمد کی امداد کی۔

آخر کار المتوکّل کے دورِ حکومت میں ترک جرنیل بُغا الکبیر الشّرابی کو ارمینیہ بھیجا گیا۔ ربیع الاوّل (۲۳۸ھ/خریف ۸۵۲ء) میں وہ دَبیل سے تِفلیس روانہ ہوا۔ بُغا صُغدَبیل کے پاس کی بلند پہاڑیوں سے معرکے کا حال خود دیکھتا رہا [یہ مَختھا Makhatha کی بلندیوں کا ذکر ہے، جو اِسنی Isani کے شمال میں ہیں (اِسنی = صُغدَبیل)؛ قب وصف تفلس در ذیل [ص ۵۶۲]]۔

اسحٰق نے شہر سے باہر نکل کر محاصرین پر حملہ کیا لیکن بُغا کے 'نفّاطین' (آتشگیر مادّہ پھینکنے والوں) نے شہر کو آگ لگا دی۔ اسحٰق کا محل جل گیا۔ اُسے اور اس کے بیٹے عَمرو کو ترکوں اور موروں نے قید کر لیا۔ اِسحٰق کی گردن اُڑا دی گئی اور تقریباً پچاس ہزار (؟) آدمی اس آتش زدگی کی نذر ہو گئے۔ موروں نے ان لوگوں کو جو زندہ بچے قید کر لیا اور مقتولوں کے ہتھیار اور کپڑے اتار لیے۔ اِسحٰق کی بیوی، جو سَریر (یعنی شمالی داغستان کے آواروں Avars کی ریاست) کے سردار کی بیٹی تھی، اس وقت صُغدَبیل میں تھی، اس شہر کا دفاع الخَوْیثیة (اہل صاصُون Ṣasūn: قب میافارقین) کر رہے تھے۔ بُغا نے انھیں اس شرط پر امان دی کہ وہ ہتھیار ڈال دیں اور خود قلعۂ جَردَمان اور بَیلقان کی طرف متوجہ ہوا (طبری، ۳: ۱۴۱۴ تا ۱۴۱۶؛ قب Thomas Artsruni، ۳: باب ۹ تا ۱۰، طبع Brosset، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۳ء، ص ۱۳۰ تا ۱۵۰؛ آتنی Ateni کے گرجے پر ایک گرجستانی کتبہ ہے، جو بُغا کی فتح تفلس کی تاریخ ۲۳۹ھ دیتا ہے: قب Djawakhow، *Khrist. Vostok*، ۱۹۱۲ء، ۱: ۲۸۳)۔ عباسی خلافت کی یہ ایک ناقابل تلافی غلطی تھی کہ انھوں نے بنو امیّة کے سابق موالی کی ریاست کو یعنی ایک ایسے مرکز کو جس کے گرد تمام مقامی عناصر مجتمع ہو جاتے تھے، برباد کر دیا۔ عرب مصنّفین (مسعودی، ۲: ۶۷؛ یاقوت، ۲: ۵۸) قفقاز میں عربوں کے اقتدار کے زوال پذیر ہونے کی ابتداء اسی واقعے سے شمار کرتے ہیں۔ بُغا کو جلد ہی واپس بلا لیا گیا: قب Brosset: کتاب مذکور، ۱: ۲۶۶ تا ۲۶۸ اور Thomas Artsruni، محلّ مذکور۔

۹۲۲ھ تک تِفلس میں عباسی ٹکسال موجود تھی، جس میں درہم ڈھلا کرتے تھے (۲۱۰ھ و ۲۲۸ھ و ۲۵۰ھ و ۲۹۳ھ و ۲۹۸ھ و ۳۰۳ھ و ۳۰۷ھ و ۳۱۱ھ و ۳۱۲ھ و ۳۱۴ھ و ۳۳۰ھ و ۳۳۱ھ کی ضرب کے سکّے معلوم ہیں): قب Tiesenhausen: *Monnaies des khalifs orientaux*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۳ء؛ اور خاص کر (پاخوموف) Pakhomov، کتاب مذکور۔

بَگرات Bagrat (۸۲۶ تا ۸۷۶ء) نے جو امداد خلیفہ کو اسحٰق کے خلاف دی تھی اس کے صلے میں اس کے مشرقی خاندان کو وہ انعام حاصل نہ ہو سکا جس کے وہ متمنّی تھے۔ ان کے حریف خاندان موسوم بہ اَبخازی (قب اس اصطلاح کی تفسیر جو اوپر مذکور ہوئی) نے خارتھلیا پر قبضہ کر لیا، اس لیے مسعودی (جو ۳۳۲ھ/۹۴۳-۹۴۴ء میں لکھ رہا ہے) مروج (۲: ۶۵، ۷۳) میں لکھتا ہے کہ دریاے کُر جَرجین کی مملکت سے نکلتا ہے (جرجین، بگراتی ہے، مگر بازو کی شاخ ہے، متوفی ۹۳۱ء؛ مارکار Marquart، کتاب مذکور، ص ۱۷۶)،

ارض اَبخاز (کذا) کو عبور کرتا ہے اور پھر تفلس [کی سرحد پر پہنچتا ہے اور شہر کے درمیان سے گذر کر السیاوردۃ کے علاقے میں بہتا ہے۔ یہ لوگ ارمنیوں میں سے ہیں اور بہت بہادر اور قوی ہیں]۔ تفلس کے باشندے گو ہر جانب سے کفار سے گھرے ہوئے تھے لیکن انھوں نے ہمت نہ ہاری اور وہ تعداد میں بھی کثیر تھے۔ ارمینیہ کی بگراتی سلطنت کے بانی اشوط Ashot (۸۸۵ تا ۸۹۰ء؟) نے بھی خارتھلیا کے معاملات میں دخل اندازی کی (Brosset، ۱: ۲۷۰، حاشیہ ۲)۔ مسعودی مسجد ذی القرنین (= متسخیتا) کو شاہ جرزان (گرجستان) کا مقرّ بتاتا ہے [کلمۂ 'الطنبغی' میں مارکار (کتاب مذکور، ۱۸۶) نے بڑی ذہانت اور فطانت کے ساتھ ترمیم کر کے بتایا ہے کہ یہ معرّب کلمۂ ارمنی 'مثبغی' > مثغلی، ہے، جو ایک گرجستانی لقب ہے]۔

ساجیہ، سالاریہ و شدادیہ: اسی اثناء میں آذربایجان میں پہلا مسلم خاندان نمودار ہوا جس نے خلافت بغداد کا تسلّط تسلیم کیا۔ یہ آلِ ساج کا خاندان تھا (۲۷۶ یا ۲۷۹ھ تا ۳۱۷ھ: قب یہ مادّہ اور R. Vasmer : *O monetakh Sadjidow*, *Izwestia Obshč. izuč. Azerb.* باکو ۱۹۲۷ء، عدد ۵: ص ۲۲ تا ۶۰)۔ ابوالقاسم یوسف ان مسلمانوں کی امداد کے لیے گیا جو شمال میں دوسرے مسلمانوں سے منقطع ہو گئے تھے۔ ۹۱۲ء (؟) میں وہ تفلس آیا۔ یہاں کے امیر کا نام جعفر بن علی (قب سطورِ ذیل) تھا۔ ابوالقاسم یوسف نے قلعۂ اجرمو اور قلعہ بوچ ورمہ پر (محلِّ وقوع: بالائی ایورا Iora پر) (قب Brosset، ۱: ۲۷۵، حاشیہ ۲) قبضہ کر لیا۔ وقائع نامۂ گرجستان میں "شرقیین (Saracens) موسوم بہ ساج Sadj" کی ایک دوسری مہم کا بھی ذکر ہے (۹۱۸ اور ۹۲۳ء کے درمیان)، جس میں متسخیتا فتح ہو گیا تھا۔ اسلامی ماخذ میں ان مہموں کا کوئی ذکر نہیں۔ اسی وقائع نامہ میں فتح مذکور کے متصل بعد بردعہ اور آذربایجان میں سالاریوں کے ظہور کا ذکر ہے۔

بگرات Bagrat ثالث اور بگرات رابع: ان بلاد کی بادشاہیوں کے سلسلے "بہت درہم برہم نظر آتے ہیں" (Brosset)، تا آنکہ بگرات ثالث (۹۸۰ تا ۱۰۱۴ء) نے خارتھلیا، ابخازیہ، تاؤ (دریاے چشورخ پر) اور اردنج کو متحد کر لیا۔ اس کے عہد میں شدادیوں میں سے فضلون (رک بہ شداد (بنو)) نے ارمینیہ پر حملہ کیا لیکن اسے گرجستانیوں نے شکست دی: متسخیتا (مسجد ذی القرنین) کو ہمیشہ شاہی شہر سمجھا جاتا تھا، گو بادشاہ کوتایس Kutaïs (خثیثاتیسی Khuthathisi) میں رہا کرتے تھے۔ ۱۰۳۰ء (۴۲۱ھ) میں گرجستان اور کاخیتیا کے عمائد نے تفلس کے امیر جعفر کی امداد سے Phadlon شدادی (فضلون گنجوی) کے خلاف ایک مہم تیار کی لیکن جب فضلون مر گیا تو لیپرت اربیلانی Liparit Orbeliani نے، جو تھریالیتھ Thrialeth [بلاذری، ۲۰۳: ثریالیت] کا زبردست امیر تھا، ایک حیلے سے امیر جعفر کو پکڑ لیا (مقام مذکور رودِ خرم Khram کے بالائی حصے پر واقع ہے) اور اسے اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک نوجوان بادشاہ بگرات چہارم (۱۰۲۷ تا ۱۰۷۲ء) نے اس کی سفارش نہ کی۔ بادشاہ خود یہ نہیں چاہتا تھا کہ لیپرت جیسا جھگڑالو شخص تفلس پر قابض ہو جائے۔ جعفر کو دوبارہ تفلس میں متمکن کر دیا گیا لیکن خود اسی بادشاہ [بگرات] نے چند سال کے بعد تفلس کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ برابر دو سال تک جاری رہا لیکن دفعۃً بادشاہ نے

لیپرٹ کے مشورے پر عمل کرتے ہوے جعفر سے صلح کر لی۔ امیر جعفر کی وفات کے بعد اکابر (پیر *ber*) تفلس نے شہر کی چابیاں شاہ بگرات کے حوالے کر دیں، جس نے قلعۂ دارالجلال اور دو ''برجوں'' پر، جن کے نام تسرہ قلقن اور تھبور Thabor تھے (قب صنت تفلس در اواخرِ مادہ)، قبضہ کر لیا، تاہم اِسن Isan محلے کے باشندوں نے، جو دریاے کُر کے بائیں کنارے پر رہتے تھے، دریا کا پل تباہ کر دیا، جس پر بگرات کو اپنی منجنیقوں کا رخ ان کی طرف کرنا پڑا۔

سلاجقہ: ۱۰۴۸ء میں ابراہیم ینال (گرجستانی میں: بہرام۔ لام) کی فوجیں پہلی دفعہ بسیان Basian (یعنی پسن Pasin میں، جو دریاے ارس کے بالائی حصے پر واقع ہے) آئیں؛ ۱۰۵۴ء (؟) میں سلجوقیوں نے گنجہ کے خلاف ایک مہم بھیجی لیکن بگرات رابع کے حلیف بوزنطیوں کی ایک جوابی نقل و حرکت کی وجہ سے شہر بچ گیا۔ اس پر اہل تفلس نے بگرات کو دوبارہ دعوت دی لیکن لیپرٹ کی سازباز کی وجہ سے بوزنطیوں نے شاہ بگرات کو تین سال تک قسطنطنیہ میں قید رکھا۔ اس کے بعد بگرات نے اپنے بیشتر قلعے واپس لے لیے، مگر الپ ارسلان (۱۰۶۳ تا ۱۰۷۹ء) نے اچانک گرجستان پر حملہ کر دیا (Brosset، ۱: ۳۲۶)۔ ۱۰ دسمبر ۱۰۶۸ء کو الپ ارسلان نے شاہ ارمینیہ اور شاہ کاخیتھیا (اغسرتھن بن ککیک Aghsarthan, son of Gagik) [جاجتی در بلاذری، ۲۰۲] از خاندان کوریکوز *Korikoz* [Chorepiscopi] جس خاندان نے ۷۸۷ سے ۱۱۰۵ء تک حکومت کی) اور امیر تفلس کو ہمرکاب لے کر بگرات کے خلاف چڑھائی کی۔ پورے خارتھلیا پر قبضہ کر لیا گیا اور بہت سے عیسائی مارے گئے یا گرفتار کر لیے گئے۔ شدادیوں کو معاونہ دیا گیا۔ تفلس اور رستاو، فضلون گنجوی کو اور آنی، منوچہر پسر ابوالاسوار کو عطا ہوا۔ ۱۰۶۹ء کے موسم بہار میں بگرات خارتھلیا میں واپس آیا۔ فضلون نے نواحِ شہر میں دریا کے بائیں کنارے پر اِسن Isan کے مقام پر پڑاؤ ڈالا، اور اس نے ۳۳ ہزار جوانوں کے ساتھ ملک کو تاخت و تاراج کر ڈالا۔ بگرات نے فضلون کو شکست دی اور وہ کاخیتھیا کے رستے بھاگا، لیکن اغسرتھن نے اسے گرفتار کر لیا۔ دریاے ایورا Iora کے کئی قلعوں کے عوض بگرات نے زرِ فدیہ دے کر فضلون کو رہا کرایا اور اس کے عوض اس سے تفلس کا شہر حاصل کیا، جہاں اس اثنا میں ایک سیتھلربہ Sithlaraba (سیدالعرب؟) کی حکومت کا اعلان کر دیا گیا تھا۔ یہ تجویز ناکام رہی، کیونکہ الپ ارسلان نے فضلون کو رہائی دلوا دی۔ گیورگی ثانی (Giorgi II) بگرات کا بیٹا (جس نے ۱۰۷۲ سے ۱۰۸۹ء تک حکومت کی اور ۱۱۲۵ء تک زندہ رہا) کوتایس Kutaïs میں رہا کرتا تھا، کاخیتھیا میں اغسرتھن اپنے مقبوضات پر بشرطِ قبولِ اسلام قابض رہا۔

داؤد ثانی (Dawid II): داؤد ثانی Aghmashenebeli (یعنی ''مرمّم'' یا ''مصلح'') کے زمانے میں تفلس کی سلطنت کو دوبارہ عروج حاصل ہوا۔ اس نے ''شاہِ خارتھلیا و ابخازیہ'' کا لقب اختیار کیا (۱۰۸۹ تا ۱۱۲۵ء؟) اور باب اللان Pass of the Alans) (دربال) کے راستے چالیس ہزار قپچاق (Polovtsi) اور پانچ ہزار غلام، جنھیں عیسائی کر لیا گیا تھا، اپنے ساتھ گرجستان میں لایا۔ ان لوگوں کی سرکشی کے باوجود (Brosset، کتاب مذکورہ، ۱: ۳۷۹) ان جنگجو عناصر ہی کی وجہ سے داؤد سلجوقیوں کے غلبے سے نجات پانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس نے خراج کی ادائگی روک دی اور گرجستان میں ترکوں کا مقررہ موسم میں نقلِ مکان،

کر کے آنا بھی بند کر دیا۔ اس نے اپنی لڑکی تمر Thamar کی شادی شیروان شاہ [رک بان] اخستان (گرجی زبان میں اغسرتھن Aghsarthan) سے کر دی اور اسے اپنا باجگزار امیر سمجھنے لگا۔

۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں تسخیر تفلس : مسلمانان تفلس کی شکایت پر محمود بن محمد سلجوق (۱۱۱۸ تا ۱۱۳۱ء) نے گرجستان میں ایک مہم بھیجی، جس میں نجم الدین غازی ارتقی، دبیس بن صدقۃ مزیدی (وقائع نامۂ گرجستان میں اسے دربیز لکھا ہے) اور سلطان طغرل کا بھائی (امیر اران و نخچوان)، جس کے ہمراہ اس کا اتابک کن۔ توغدی بھی تھا، سب کے سب شامل تھے۔ ۱۸ اگست ۱۱۲۱ء کو یہ لشکر ثریالیتھہ Thrialeth [بلاذری: ثریالیت (ثاربارلیت در اشاریۂ بلاذری)] اور منگلیس میں پہنچا۔ لیکن داؤد اور اس کے تپچاقیوں نے اس فوج کو تباہ کر دیا۔ اس کے بعد ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱-۱۱۲۲ء میں داؤد نے تفلس پر حملہ بول دیا تا کہ یہ شہر ''ہمیشہ کے واسطے اس کے بیٹوں کے لیے اسلحہ خانہ اور پاے تخت کا کام دے سکے''، Brosset، ۱: ۳۶۵ تا ۳۶۷ اور *Additions*، ۱: ۲۳۰، ۲۳۶ تا ۲۴۱، قب ابن الاثیر، ۱۰: ۳۹۸ تا ۳۹۹، [= Defrémery: *Fragments*، ص ۲۹]: کمال الدین [ابن العدیم]: تاریخ حلب، در *Recueil des hist. des croisades*، ۳: ۶۲۸: یاقوت، ۱: ۸۵۷ (بذیل تفلیس)۔ عرب مؤرخ العینی (۱۳۶۰ تا ۱۴۵۱ء)، جو ایسے ماخذ استعمال کرتا ہے جن میں سے بعض اب دستیاب نہیں ہوتے (Brosset، ۱: ۲۴۱)، یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ تفلس کو آگ لگائی گئی اور اسے لوٹا بھی گیا لیکن دوسرے ماخذ کی تردید میں، جن میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ شاہ داؤد نے مسلمانوں پر ظلم و ستم روا رکھا (متی رہاوی Matth. در Brosset، *Add.*، ۱: ۲۳۰)، یہ کہتا ہے کہ یہ بادشاہ مسلمانوں کے جذبات کا احترام مسلمان حکمرانوں سے بھی زیادہ کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ داؤد نے یہ وعدہ بھی کیا تھا کہ اسلامی نقوش اور عبارات سکوں پر مضروب کرائے گا، مگر اس بادشاہ کے عہد کے سکوں پر العذراء [حضرت مریم؏] کی تصویر بنی ہوتی ہے (قب Pakhomow: *Moneti*، وغیرہ، ص ۷۷ تا ۸۱)۔ مسلمانوں کے معاملے میں خاص احتیاط برتنا لازمی تھا اس لیے کہ وقائع نامۂ گرجستان کو اعتراف ہے کہ اس زمانے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ابھی نہایت تیز و تند لڑائیاں ہو رہی تھیں (قب Brosset، ۱: ۳۸۰)۔

بنو جعفر : داؤد تفلس میں بنو جعفر کا جانشین ہوا، جن کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا وہ عرب تھے یا خالص گرجی الاصل۔ گو وقائع نامۂ گرجستان (Georgian Chronicle، ۱: ۳۶۷) میں تفلس کی اسلامی حکومت کا دور ۴۰۰ برس بتایا گیا ہے، العینی صرف بنو جعفر کے خاندان کی مدت حکومت کو دو سو برس بتاتا ہے۔[سطور بالا میں] واقعۃً ہم دیکھ چکے ہیں کہ ۳۰۰ھ/۹۱۲ء میں تفلس کے امیر کا نام جعفر [بن علی] تھا (Brosset، ۱: ۲۷۵)۔ اس کے جانشین نے تفلس میں اپنے نام کے سکے ضرب کرائے: منصور بن جعفر کے نام کے درہم بھی پائے گئے ہیں، جو ۳۴۲ھ و ۳۴۳ھ میں مضروب ہوئے (اور جن پر خلیفہ کا نام المطیع للہ ہے) اور جعفر بن منصور کے عہد کے سکے بھی، جن پر ۳۶۳ھ و ۳۶۶ھ منقوش ہیں (جن پر خلیفہ کا نام الطائع للہ ہے)۔ بگرات رابع کے عہد میں (۱۰۲۷ تا ۱۰۷۲ء) امیر تفلس کا نام جعفر تھا (اس کا باپ علی متسخیتا کے کلیساے سویتی۔ تسخویلی Sweti - Tskhoweli

کے اسوال اٹھوا لایا تھا)۔ وقائع نامۂ گرجستان میں اسے مُختھہ گوِرد جَعفر Mukhath Gwerd D'aphar کہا گیا ہے (مُختھہ گورِد، متشخیتا کے قریب ایک مقام ہے)۔ داؤد کے تفلیس فتح کرنے سے پہلے کوئی چالیس سال تک بنو جعفر کے خاندان کے نوجوان افراد تفلس پر حکومت کرتے رہے، جن میں سے ہر ایک باری باری ایک ایک ماہ حکومت کرتا تھا (العَینی).

بادشاہانِ قوی: شاہ ڈیمِٹری Dimitri (۱۱۲۵ تا ۱۱۵۴ء) کے عہدِ حکومت میں خاندان اُربیلیانی Orbeliani کے ساتھ خانہ جنگی جاری رہی۔ اس کے ہمعصر مسلمان بادشاہ یہ تھے: آذربایجان میں اتابک ایلدگز (گرجی زبان میں ایلدِگز: آنی Ani میں شدّادی خاندان کے بادشاہ؛ خلاط میں ظہیرالدین شاہ ارمن (۱۱۲۸ تا ۱۱۸۳ء)؛ ارزِروم میں امیر صلتق بن علی، جسے گرجستانیوں نے آنی کے قریب ۵۴۸ھ/ ۱۱۵۳ء میں شکست دی؛ قب ابن الأثیر، ۱۱ : ۱۲۶، بذیل سنہ ۵۴۸ھ؛ منجّم باشی، ۲ : ۵۷۷؛ Defrémery: *Fragments*، ص ۳۰۔ یہ ڈیمِٹری ہی تھا جو ۱۱۳۹ء کے زلزلے سے فائدہ اٹھا کر شہر گنجہ کا مشہور و معروف آہنی پھاٹک اٹھوا کر گلتیِھی Gelathi کی خانقاہ میں لے گیا (قب Fraehn: *Mém. Ac. St. Pétersbourg*، سلسلۂ ششم، *Sc. morales*، ۳ : ۵۳۱)۔ تفلیس کے کوائف ابن الأزرق مؤرخ میّافارقین [رک بان] نے لکھے ہیں، جو ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء میں تفلس گیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ خاص رعایت کا سلوک ہوتا تھا۔ ہر جمعے کے روز ڈیمِٹری مسجد میں آیا کرتا تھا اور خطیب کے سامنے دکّہ (مسند) پر بیٹھ جایا کرتا تھا؛ قب Amedroz: *Three Arabic MSS.*، در *J. R. A. S.*، ۱۹۰۲ء، ص ۷۹۱ (ممکن ہے العَینی نے الازرق ہی سے اپنا مواد لیا ہو).

گیورگی ثالث (Giorgi III) کے زمانے (۱۱۵۶ تا ۱۱۸۴ء) میں گرجستان کے اِرد گرد کی اسلامی حکومتوں میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی اور بادشاہ نے اِرزِروم، آنی، دُوِین، نَخچِوان، گَنجہ، بَرذَعہ اور بَیلقان کے خلاف زبردست مہمّات بھیجیں۔ اپنے پھپیرے بھائی شیروان شاہ اَخستان کی مدد کے لیے گیورگی دربند تک پہنچا، اس لیے کہ یہ شیروان شاہ گیورگی کی بہن (ملکہ) تمر کا بیٹا اور اس کا پھپی زاد بھائی تھا (قب Brosset، ۱ : ۲۸۳ تا ۳۰۳ اور *Add.*، ۱ : ۲۵۳ تا ۲۵۷، ۲۶۶؛ ابن الأثیر بذیل سنین ۵۵۶ھ، ۵۵۷ھ، ۵۵۹ھ، ۵۶۱ھ، ۵۶۹ھ).

تمر ”شمسِ خارتھلیا“ کا عہدِ حکومت: تمر کا عہد (۱۱۸۴ تا ۱۲۱۱ء یا ۱۲۱۲ء) گرجستان کی تاریخ میں انتہائی عروج کا زمانہ تھا۔ اس کے متّصل بعد گرجستان کو سخت آزمایشوں سے دوچار ہونا پڑا۔ سلاجقہ کے جانشینوں کو صلح پر مجبور کرنے کے بعد مسیحی سلطنت نے اب جارحانہ اقدامات شروع کر دیے اور اپنے گرد مسلم باج گذار جمع کر لیے۔ طرابزون کے خاندان کومنینوای Comnenoi کی سلطنت کو وجود میں لانے میں تمر نے نمایاں حصہ لیا (Kunik: *Osnov. Trapez. imperii* v 1204, *Učen. Zap. Akad. Nauk*، ۱۸۵۴ء، ج ۲ : ۷۰۵ تا ۷۳۳)۔ جو افواج اَرزِروم اور اَرزِنجان سے جا کر لڑ رہی تھیں انھوں نے آذربایجان کے ایلدگزی اتابکوں کو شکستیں دیں۔ گرجیوں کے اردبیل کو غارت کرنے (Brosset، ۱ : ۴۶۹ تا ۴۷۳) کی تصدیق سلسلة النسب صفویة (برلن ۱۸۴۳ء، ص ۳۴؛ قب خانیکوف: *Mél. Asiatiques*، ج ۱، ۱۸۵۲ء: ص ۵۸۰ تا ۵۸۳) سے بھی ہوتی ہے۔

وقائع نامۂ گرجستان میں ۱۲۱۰ تا ۱۲۱۲ء کی ایک مہم کا بھی ذکر ہے جس نے تمام شمالی ایران میں رومگارو Romguaro (= زنجار نزدیک نیشاپور) تک یلغار کی تھی لیکن تبریز سے پرے اس یلغار کی منزلیں محض خیالی معلوم ہوتی ہیں (Brosset، ۱ : ۴۶۹ تا ۴۷۳)۔ جرنیل زخارے Zakharé اور ایوانی Iwané، جو مخرگردزل Mkhargrdzel خاندان سے تھے (یعنی کردی الاصل ارمنی، قب *Add.* : Brosset، ۱ : ۲۶۷)، کی شاندار کامیابیوں کے باوجود گرجیوں کی یہ فتوحات کچھ دیر پا ثابت نہ ہوئیں اور اپنے مفتوحہ مقبوضات میں سے تمر صرف قرص (Brosset، ۱ : ۴۶۷) ہی کو اپنے قبضے میں رکھ سکی۔ خود اپنے ملک میں بھی (Djawakhow)، جہاں جاگیردار سرداروں کی طاقت بہت بڑھ رہی تھی، ملکہ کی توجہ کی ضرورت تھی۔ اسلامی رسم و رواج نے گرجستان میں بھی اپنا اثر دکھایا : چنانچہ جرنیل ایوانی کو اتابک کا خطاب ملا (''جو سلاطین کے ہاں مستعمل ہے'' : Brosset، ۱ : ۴۷۳)۔ تمر کے دورِ حکومت میں ایک باغی کا ذکر بھی آتا ہے جس کا نام گوزن Gozan بن ابوالحسن ''امیر تفلس و خارتھلیا'' تھا (کیا یہ بنو جعفر کے خاندان کی کسی شاخ سے تھا؟)۔

مغول : تمر کے بیٹے گیورگی ثالث الملقب بہ لشا (بمعنی ''ذیشان'' یا ''جلیل'' در زبان ابخازی) نے ۱۲۱۲ سے ۱۲۲۳ء تک حکومت کی۔ اس نے گنجہ، نخچوان، ارز روم (کرنوکلک Karnukalak) اور خلاط پر خراج عائد کر دیا لیکن ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء میں سبتای Subutai اور جیبہ DJebe (گرجی زبان میں سبا Suba اور ایاما Iama یا جنیبہ) کے مغولی لشکر ایران میں آ نمودار ہوے۔ گرجستانیوں کو نئی مرتبہ شکست ہوئی۔ وقائع نامۂ گرجستان (Brosset، ۱ : ۴۹۳) کی رو سے گرجی فوجیں جو اب تک مظفر و منصور چلی آتی تھیں بردج (دریاے بورچلا پر) کی شکست کے بعد سے ان کی قسمت نے پلٹا کھایا۔

گیورگی اچانک مر گیا اور تاج و تخت اس کی ہمشیرہ رسدن Rusudan (۱۲۲۳ تا ۱۲۴۷ء) کو ملا [اسے مسلمان مصنفوں نے قیز ملک یعنی کنواری ملکہ لکھا ہے]۔ وہ ایک عیش پسند حسین شہزادی تھی اور کئی ہمسائے مسلم حکمران اس سے شادی کرنے کے آرزومند تھے (Brosset، ۱ : ۴۹۵)۔ آخر کار اس نے ارز روم کے سلجوق سلطان کے بیٹے مغیث الدین طغریل (گرجی زبان میں آرتھل Orthul) کو چنا، جو اپنے باپ کے حکم سے عیسائی ہوگیا (ابن الأثیر، ۲ : ۲۷۰ : ''حادثۃ غریبۃ لم یوجد مثلها'')۔ رسدن کے ایک خط میں، جو اس نے پاپاے انوسنٹ ثالث (Innocent III) کو لکھا (اور جو روم میں ۱۲۲۴ء میں پہنچا)، حملۂ مغول کو بادشاہ نے ایک معمولی سا واقعہ ظاہر کیا ہے، لیکن ایک نیا دشمن دروازے پر کھڑا تھا۔

خوارزم شاہ جلال الدین نے اہل گرجستان کو گرنی Garni کے مقام پر شعبان ۶۲۲ھ/ اگست ۱۲۲۵ء میں شکست دی (ابن الأثیر، ۱۲ : ۲۸۳؛ نسوی، طبع Houdas، ۱۱۲؛ *Add.* : Brosset، ۱ : ۳۰۹) : گرجی سپہ سالار شلوہ (جوینی، ۲ : ۱۵۹ : اسے اور اس کے بھائی [ایوانی دونوں کو]) قید کر لیا گیا اور ۹ مارچ ۱۲۲۶ء کو تفلس پر قبضہ ہوگیا۔ یہ قبضہ ان ایرانیوں کی غداری کا نتیجہ تھا جو شہر میں سکونت پذیر تھے۔ بقول جوینی [۲ : ۱۶۳]

جلال‌الدین نے شہر کے باشندوں کی جان بخشی کی اور انہیں 'ابخازیا' [ابخاز] میں چلے جانے کی اجازت دے دی لیکن اس نے تمام مسیحی کنشتوں کو برباد کر دیا، اس کے برعکس ابن الاثیر کہتا ہے کہ شہر پر حملہ بول کر قبضہ کیا گیا تھا (عَنْوَةً و قَہْراً مِنْ غَیرِ اَمَان) اور سوا ان لوگوں کے جنھوں نے اسلام قبول کیا باقی سب قتل کر دیے گئے۔ نَسَوی (ص ۱۲۲) بھی تِفلس کے تمام گرجستانیوں اور ارمنیوں کے قتل عام کی تصدیق کرتا ہے (قب Brosset، ۱ : ۵۰۳ تا ۵۰۷)۔ وزیر شرف المُلک شہر کا حاکم مقرر ہوا اور جب وہ موسم سرما بسر کرنے کے لیے گنجہ چلا گیا تو گرجستانی واپس آ گئے اور انہوں نے شہر کو آگ لگا دی: کیونکہ وہ جانتے تھے کہ اس پر قبضہ قائم رکھنا ان کے بس کی بات نہ تھی (نَسَوی، ص ۱۲۵)۔ جلال‌الدین اس وقت کہیں اور مصروف تھا، اس لیے وہ ۱۲۲۸ء تک گُرجستان واپس نہ آ سکا۔ یہاں پہنچ کر اس نے لوری Loré کے قریب مِنْدور Mindor کے مقام پر (جو گرجی زبان میں بمعنی "میدان" ہے) سپہ سالار ایوانی کی فوج تِتّر بِتّر کر دی، جس میں مختلف قسم کے لوگ شامل تھے، یعنی گرجستانی، آلان، ارمنی، سریر کے لوگ (یعنی داغستان کے آوار)، لکز، قپچاق، سوان، ابخاز، جانیت (= چان۔ ایتھی؛ قب مادۂ لاز) اور شام و روم (ایشیاے کوچک) کے بعض لوگ وغیرہ وغیرہ (قب جُوینی، ۲ : ۱۷۰)۔ وقائع نامۂ گرجستان (Brosset، ۱ : ۵۱۰) میں ہے کہ بولنِس (= مندور؟) کی فتح کے بعد جلال‌الدین نے تِفلس میں از سر نو مظالم توڑے۔

مغولوں کا دوسری بار نمودار ہونا: ۶۲۸ھ/ اگست ۱۲۳۱ء میں جلال‌الدین میدان سے غائب ہو گیا لیکن خوارزمیوں کے بقایا نے گرجستان کے مشرقی حصے میں فساد برپا کیے رکھا، جس سے بڑے بڑے جاگیردار عمائد کو اپنے قلعوں میں بند رہنا پڑتا تھا، مگر تِفلس ابھی رُسُدان ہی کے قبضے میں تھا کہ جُرمغان [جورماغون (نوئین)] Djurmaghan کے مغول گنجہ کے راستے سے گرجستان میں داخل ہوئے۔ یہ واقعہ ۱۲۳۶ء میں پیش آیا (Brosset، ۱ : ۳۳۳، مگر بقول d'Ohsson، ۳ : ۵۷، حدود ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۵ء میں)۔ رُسُدان تِفلس سے کوتایس Kutaïs چلی گئی اور شہر کے والی نے شہر جلا دیا (Brosset، ۱ : ۵۰۳ "اور اس طرح شہر تِفلس تباہ ہوا")۔

نوئینوں نے، جن کی تعداد وقائع نامۂ گرجستان نے ہمیشہ چار بتائی ہے (چرمغان، چغتر، ایوسِر اور بچوی (Čarmaghan، Čaghatar، Ioser، Bičuy)، ملک پر قبضہ کر لیا اور تفلس کو دوبارہ آباد کیا۔ رُسُدان کی حکومت اب رِی‌اون Rion کی وادی تک محدود رہ گئی۔

مغولوں نے ملک کا سیاسی نظام درہم برہم کر دیا: گرجیوں کو مغولی مہموں میں شامل ہونے پر مجبور کیا گیا (مثلاً ان مہموں میں جو [سلطان] غیاث‌الدین (از سلاجقۂ روم)، اسماعیلیۂ الَمُوت اور بغداد کے خلاف بھیجی گئیں اور اسی طرح کی اور مہموں میں)۔ تمام ملک کو چھے تومانوں میں تقسیم کر دیا گیا اور گرجستانی جاگیرداروں (مثھوار *mthawar*) کو، جن کی جاگیروں میں کئی تبدیلیاں ہوئیں، نوئینوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ عمائد کو پہلے باتوخان کے پاس اور پھر خان اعظم (Great Khān) کے پاس منگولیا میں جانا پڑتا، جہاں انھیں برسوں تک رہنا پڑتا تھا۔ اس طرح وارث تخت داؤد (جسے منگولی زبان میں

نارین یعنی ”ذیشان“ کہا کرتے تھے) ملک بدر کر دیا گیا۔ ایک شخص اِگ آرسلان Egarslan نے مغولوں کے خلاف ملک کو متحد کرنے کی کوشش کی (”صرف کمی یہ تھی کہ وہ بادشاہ کے لقب سے ممتاز نہ تھا“، Brosset، ۱ : ۵۳۲) لیکن مغولوں نے اس کے خلاف داؤد بن گیورگی لشا کو کھڑا کر دیا، جس کی تاجپوشی متسخیتا میں ہوئی، اسے بھی باتو کے پاس اور قراقورم جانا پڑا۔ یہ بھی مذکور ہے کہ ۶۴۳ھ / ۱۲۴۵ء میں گیوک خان Guyukkhan کی قوریلتای میں ”دو داؤد“ حاضر تھے (قب جوینی، ۱ : ۲۰۵، ۲۱۲؛ رشید الدین طبع بلوشہ Blochet، ص ۲۳۲)۔ یہ مونگکے Möngke [منگو قاآن] کی تخت نشینی کے بعد (جو ۱۲۴۸ سے ۱۲۵۹ء تک حکمران رہا) گرجستان واپس آئے اور پہلے پہل اکٹھے ہی حکومت کرتے رہے۔

چونکہ ھولاگو، داؤد نارین کو پسند نہ کرتا تھا اس لیے داؤد ابخاز کی طرف فرار ہو گیا۔ وقائع نامۂ گرجستان میں مذکور ہے کہ ”یوں ہمارا ملک دو امارتوں میں تقسیم ہو گیا“ (Brosset، ۱ : ۵۳۶)۔ مشرقی گرجستان میں دو حکمران تھے: ایک طرف تو باتو خان تھا، جو شمالی قفقاز کے تمام علاقے کا مالک و مختار تھا اور گرجستان کو اپنے تسلط میں لانا چاہتا تھا۔ دوسری جانب ایران کے ایلخانی تھے، جو اس علاقے پر اپنا حق جتاتے تھے۔ داؤد بن لشا نے مغولوں کے محصل خواجہ عزیز کی زیادہ ستانیوں سے تنگ آ کر (رشید الدین، طبع کاترمیر Quatremère، ص ۳۹۵، اسے ”گرجستان کا ایک والی“ بتاتا ہے) راہ فرار اختیار کی اور اپنے چچازاد بھائی کے پاس چلا گیا۔ اویرات ارغون نوئین نے تفلس پر قبضہ کر لیا۔ ان میں آپس میں صلح اسی وقت ہوئی جب لشا کے بیٹے نے ھولاگو کے پہلو بہ پہلو برکہ Berke خان کی فوجوں کے خلاف جنگ آزمائی کی۔ یہ برکہ باتو کا جانشین تھا اور اس نے ۱۲۶۲ء میں شیروان پر حملہ کیا تھا (d'Ohsson، ۳ : ۱۸۲)۔ اباقا کے دورِ حکومت میں برکہ پھر ماوراے قفقاز میں داخل ہو کر تفلس تک آ پہنچا، جہاں بہت سے عیسائیوں کا قتل عام ہوا (۱۲۶۶ء میں؛ قب وہی کتاب، ۳۱۸)۔

لشا کے بیٹے داؤد کا جانشین اس کا بیٹا ڈیمٹری ثانی (۱۲۷۳ تا ۱۲۸۹ء) ہوا، جس نے اباقا اور احمد کی کئی لڑائیوں میں حصہ لیا لیکن ارغون کے عہدِ سلطنت میں اس کے خزانے ضبط کر لیے گئے، پہلے تو سرِ اردو اس کے تلووں پر ڈنڈے مارے گئے، پھر اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ گرجستانی اسے تھو۔ دادبلی Thaw - Dadebuli کہتے ہیں، یعنی ”وہ شخص جس نے اپنا سر قربان کیا“۔

اس کے بعد مغولوں نے کئی اور بادشاہوں کو نامزد اور معزول کیا۔ داؤد ششم (۱۲۹۲ تا ۱۳۱۰ء) نے آلِ باتو کے خان (اوتاغا = توختہ اوغو) سے گفت و شنید کرنے کی ناکام کوشش کی، ناچار اسے غازان کے پاس ایک سفارتی وفد بھیجنا پڑا، جو اورتھوڈوکس فرقے کے جاثلیق (یعنی بطریق اعظم) اور قاضی تفلس پر مشتمل تھا (قب Brosset، ۱ : ۶۱۵) [یہ آخری جزئی اس بات کی دلیل ہے کہ جلوسِ غازان کے بعد اسلام از سرِ نو تازہ ہوا!]۔ گرجستانی مغولوں کی تمام جنگوں میں بدستور حصہ لیتے رہے لیکن اس کے باوجود وہ ظلم و تعدی سے محفوظ نہ رہ سکے (قب عہدِ غازانی کے مسلمان نوئین نوروز کی فعالیت، Brosset، ۱ : ۶۶۷)..... ۔

گیورگی خامس: الجایتو کی موت (۱۳۱۶ء) کے بعد گیورگی خامس (برتسقنوالہ Brtsknwale یعنی ''ذیشان'') کو امیر چوپان کی سرپرستی میں تخت پر بٹھایا گیا (۱۳۱۶ تا ۱۳۴۶ء)۔ ایلخانیوں کے آخری سالوں کے فسادات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے گیورگی نے مغلوں کو نکال باہر کیا۔ اس نے باغیوں کی بیخ کنی کی اور فوج لے کر ایمریتھیا Imerethia گیا اور اس نے اپنی حکومت کے ماتحت نہ صرف گرجستانی علاقوں کو سپیر Sper (جو آج کل اسپیر Ispir کہلاتا ہے) کی حدود تک لے لیا بلکہ ''نکوفسیا Nikophsia سے (جو بحیرۂ اسود کے ساحلی مقام سخوم سے ۱۵ میل پر ہے) دربند تک'' کل علاقے کو بھی اپنی حکومت میں شامل کر لیا۔

تیمور: بگرات پنجم کے طویل عہد سلطنت (۱۳۶۰ تا ۱۳۹۵ء) کا ذکر ہے کہ تیمور نمودار ہوا۔ اس کا درباری مؤرخ [یزدی] گرجستان کی جنگ کو ''جہاد'' قرار دیتا ہے۔ تیمور ۷۸۸ھ / ۱۳۸۶ء کے موسم سرما میں (ظفرنامہ، ۱ : ۴۰۱) ترص سے روانہ ہوا تو بگرات نے اپنے آپ کو تفلس کے قلعے میں بند کر لیا۔ شہر پر قبضہ ہو گیا اور بادشاہ اور ملکہ دونوں قید کر لیے گئے۔ وقائع نامۂ گرجستان اور ٹامس المتسوفی Thomas of Metsoph (Nève : *Exposé*، ص ۴۷) دونوں بادشاہ کے عیسائیت سے انحراف اور قبول اسلام کا ذکر کرتے ہیں لیکن دونوں اسے ایک عیارانہ چال ظاہر کرتے ہیں، جس کے ذریعے وہ بارہ ہزار تیموری سپاہیوں کو ٹھکانے لگا کر اپنا ملک واپس لینے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کا بیٹا گیورگی ۱۳۹۵ء میں اس کا جانشین ہوا۔ ظفرنامہ (۱ : ۷۰۵، ۷۲۰) میں ان جزئیات کا [خصوصاً ان کے اسلام لانے کا] کوئی ذکر نہیں [بلکہ ہر جگہ ان پر جزیہ عائد کرنے کا ذکر ہے، نیز دیکھیے ظفرنامہ، ۲ : ۵۲۲ ببعد]۔ ۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء کے تحت میں یزدی صرف یہ کہتا ہے کہ تیمور نے آخال تسیخہ Akhaltsikhe (آخسقہ Akhiskha) کے علاقے کی طرف غزا کی نیت سے چار جرنیل بھیجے [اور خود وہ آلہ تاق کے جنگلستان کی راہ سے گرجستان کو روانہ ہوا]۔ بالآخر تیمور نے ان گرجستانیوں کو جنھیں قراقلقانلیق (کالی ڈھالوں والے = ''گرجستان کے کوہستانی یعنی پشاو اور خیوسر) کہتے ہیں سزا دی اور تفلس کے راستے شکی [آرک بان] کو لوٹ آیا۔

۷۹۸ھ / ۱۳۹۵ء میں گرجستانیوں نے اپنے حلیف سیدی علی والی شکی [آرک بان] کے ہمراہ میران شاہ تیموری کی فوج کو شکست دی، جس نے اس وقت النجق (نزد نخچوان) کا محاصرہ کر رکھا تھا اور سلطان طاہر جلائر [بن سلطان احمد جلائر] کو، جو النجق میں محصور تھا، اس کے پنجے سے نجات دلائی (یزدی، ۲ : ۲۰۳ ببعد)۔ اس کارروائی کا رد عمل ۸۰۲ھ / ۱۳۹۹ء کے موسم سرما میں یہ ہوا کہ تیمور نے شکی کو فتح کر لیا اور درۂ خمشا (؟) کے جنگلستان کو بے رحمی سے تاراج کر ڈالا۔ یہ مقام غالباً شمالی کاخیتھیا میں واقع تھا، جہاں سریلی میں خمشیا خاندان کی جاگیر تھی، جو تھیونیتھی کے مشرق میں ہے (Brosset، ۲ / ۲ : ۴۶۴) [ظفر نامہ، ۲ : ۲۲۶ میں علاقۂ درہ کے حاکم کو بھی خمشا ہی بتایا ہے]۔ ۱۴۰۰ء کے موسم بہار میں تیمور نے تفلس کی طرف کوچ کیا اور یہ مطالبہ کیا کہ شاہ گیورگی (گرگین) سلطان طاہر کو اس کے حوالے کر دے۔ گریز آمیز جواب پانے کے بعد تیمور نے سارے علاقے کو بالکل ویران کر دیا (یزدی، ۲ : ۲۳۱ ببعد)۔ تفلس میں خراسانی قلعہ گیر فوج آ گئی لیکن

گیورگی پھر پہاڑوں میں جا گھسا ۔ ایک گرجستانی شہزادے جانی بیگ کے بخوشی اطاعت قبول کر لینے اور قلعہ زریت (؟) کے فتح ہو جانے کے بعد تیمور کے لشکر گیورگی کے تعاقب میں روانہ ہوے اور سوانیتھیا Swanethia کو ویران کر دیا ۔ گیورگی بلاد ابخاز کو چلا گیا اور اس نے طاہر کو روم (ایشیاے کوچک) میں واپس بھیج دیا ۔ ایک مسلمان اسمٰعیل نامی کے توسط سے ([ظفر نامہ، ۲ : ۲۴۸]؛ Brosset، ۱ : ۶۶۸) اس نے تیمور کو باج و خراج دینا قبول کر لیا ۔ تیمور نے منظور کرلیا ۔ اس کے بعد ایوانی Iwané، گرجی (جو سمتِ سخیہ Samtskhe [بلاذری، ۲۰۲/۲، ۱۹۵ : سمسخی] کا اتابک تھا) کے علاقے میں تیمور نے اعلامِ اسلام بلند کیے اور کوہ نشینان قراقلقان لیق کے علاقے کو تاخت کیا ۔ کوئی دو مہینے تک، موسم گرما کی فرودگاہ مِنْ گول ("ہزار جھیل") میں، جو قرص سے قریب ہے، قیام کیا ۔ کچھ گرجستانی فرس گرد (Phanaskert جو بالائی رودِ چشورخ پر ہے) کے قریب جمع ہو گئے تھے ۔ ان کے خلاف بھی تیمور نے فوج کشی کی (ظفر نامہ، ۲ : ۲۵۰).

۸۰۴ھ / اواخر ۱۴۰۱ء میں تیمور سیواس سے بغداد سے تبریز کے راستے سے پھر ماوراے قفقاز میں آیا ۔ اس کے محصل "ساو و خراج و جزیہ" وصول کرنے کے لیے گیورگی کے پاس پہنچے ۔ اس نے اپنے بھائی کو پیش کش [اموال و اسباب و ہدایا و جزیہ] دے کر بھیجا ۔ تیمور نے گیورگی کو اس شرط پر امان دی کہ وہ اپنے فوج مہیا کرے اور مسلمانوں [کی ایذا و تشویش کا کوئی خیال دل میں نہ لائے] (یزدی، ۲ : ۳۷۹) ۔ ۸۰۴ھ / ۱۴۰۲ء کے موسم گرما میں تیمور قراباغ سے مِنْ گول گیا اور قلعۂ ترتوم Tortum، جس پر گرجیک کا قبضہ تھا، فتح کرلیا ۔ گرجیک مذکور قلعۂ ترتوم کے گرجیوں کے حاکم طغی (؟) کا نائب تھا ۔

جب ۸۰۵ھ میں تیمور ارزروم میں واپس آیا تو اس نے گیورگی کو اس جرم کی باداش میں سزا دینے کا فیصلہ کیا کہ وہ بایزید پر فتح پانے کے سلسلے میں اسے مبارکباد دینے کے لیے کیوں حاضر نہیں ہوا ۔ مِنْ گول کے مقام پر ایوانی Iwané ابن آق بوغا اور کستندیل (قسطنطین [Constantine])، برادرِ گیورگی، جس کی اپنے بھائی سے اس وقت ناچاقی تھی، تحفے تحائف لے کر حاضر ہوے (وہی کتاب، ۲ : ۵۱۲) ۔ گرجستان کے مداخل و مخارج کا اندازہ لگانے کے لیے شیخ ابراھیم شیروانی وہاں گیا ۔ گیورگی نے نئے تحائف بھیجے لیکن تیمور نے قبول نہ کیے اور حکم دیا کہ وہ اصالۃً پیش ہو ۔ [محرم] ۸۰۶ھ / اگست ۱۴۰۳ء میں تیمور نے خود کرتین Kürtin کے ناقابلِ تسخیر قلعے کا محاصرہ کیا ۔ جس کا حاکم نزال یا زوال تھا (وقائع نامۂ گرجستان میں کرتین کو برتھوس Birthwis بر لبِ دریاے آل گیت Alget [آل کیت چایی، در عالم آرا، ۲۳ء] لکھا ہے) ۔ اس قلعے کو اس نے نو دن میں فتح کر لیا (یزدی، ۲ : ۵۲۴ تا ۵۳۲) ۔ پھر فوج نے گرجستان کے "اطراف" کو بلاد ابخاز کی "حدود" تک "جو اس ملک کی آخری حد ہے" ویران کر دیا ۔ سات سو شہر اور گاؤں تباہ ہوے اور تیمور کا مؤرخ اس قتل و غارت اور تخریب و تقلیب کے بیان میں اپنا زورِ فصاحت بہت صرف کرتا ہے (یزدی، ۲ : ۵۳۶) ۔ تیمور نے صرف اس وقت اپنا ہاتھ روکا جب علماء اور مفتیوں نے یہ فتوی دیا [کہ قبولِ جزیہ اور وعدۂ عدمِ ایذاے مسلمانان کے بعد حکمِ شرع یہ ہے کہ امان دی جائے اور امراء نے بھی سفارش کی] ۔ گرجستانیوں نے ایک ہزار تنکۂ طلائی تیمور کے نام کا ضرب کرا کر ہزار گھوڑے اور ایک قطعۂ لعلِ [خوشرنگ و آبدار] وزنی ۱۸ مثقال اور دیگر تحائف تیمور کے پاس بھیجے ۔

تیمور تفلیس سے گذرا۔ اس نے تمام مسیحی دیروں اور کلیساؤں کو ویران کر دیا اور (۱۴۰۳-۱۴۰۴ء کے موسم سرما میں) بیلقان پہنچا اور بیلقان سے لے کر طرابزون تک کا کل علاقہ امیرزادۂ خلیل سلطان کو بطور جاگیر عطا کیا (یزدی، ۲: ۵۴۵).

دورِ تیموری کے بعد کا زمانہ: تیمور کی لائی ہوئی تباہی کے بعد جو عام بدنظمی پھیلی اُس کا ذکر وقائع نامۂ گرجستان کے اُس حصے میں موجود ہے جس میں مختلف حکمرانوں کے عہد کی مختصر کیفیت بیان کی گئی ہے۔ مسلم مآخذ (مطلع سعدین، N.E. xiv، ص ۲۳۵ [طبع لاہور، ۲/۱: ۲۴۲] اور میر خواند؛ قب Defrémery: *Fragments*، ص ۲۴۵) شیخ ابراہیم شیروانی کی ایک مہم کا ذکر کرتے ہیں جو جلائری خاندان کا دوست تھا۔ یہ مہم قرہ یوسف قرہ قویونلو کے خلاف تھی، جس میں کُستندیل Kustandil [در مطلع بالشین، یعنی کشتندیل] شاہ گرجستان نے بھی حصہ لیا۔ دریائے اَرس کے شمال میں اتحادی فوجوں کو شکست ہوئی اور قرہ یوسف نے کُستندیل کو اپنے ہاتھ سے قتل کیا۔ یہ واقعہ ۸۱۵ھ / ۱۴۱۲-۱۴۱۳ء کا ہے۔ تین سو ازناوور (= گرجستانی شرفاء؛ قب ارمنی اَزْن = نسل، اصل) بھی قتل ہوئے۔ صرف وخشت (Brosset، ۱: ۶۸۹) ہی ایک ایسا مؤرخ ہے جو قسطنطین کا بادشاہ کی حیثیت سے ذکر کرتا ہے اور اس کی موت کا سال ۱۴۱۴ء بتاتا ہے۔ ۱۴۱۳ء (۱۴۱۶ء؟) میں آخال تسیخہ کے ایرانیوں (= مسلمانوں) کی دعوت پر قرہ یوسف نے اس علاقے پر حملہ کر کے ملک کو ویران کر دیا (ٹامس مِتسوفی Thomas of Metsoph؛ قب Nève: موضع مذکور: ص ۹۹؛ Brosset: *Add.*، ۱: ۳۹۹)۔ وقائع نامۂ گرجستان کو یہ بات تسلیم ہے کہ الگزانڈر (۱۴۱۳ تا ۱۴۴۲ء) کی تخت نشینی تک "کبھی سے بھی کوئی ڈھارس دینے والا پیدا نہ ہوا"۔ اس بادشاہ نے آہستہ آہستہ حملہ آوروں کو باہر نکالا۔ سویتی تسخویلی Sweti Tskhoweli (متسخیتا) کا گرجا دوبارہ تعمیر کیا اور قلعوں کی مرمت کرائی۔ [دسمبر ۱۴۲۱ء میں الگزانڈر کے ایلچی قرا باغ میں، پھر اپریل ۱۴۲۲ء میں اس کے اور ایرانی وغیرہ کے ایلچی ایک اور مقام پر شاہ رخ کی خدمت میں حاضر ہوئے، مطلع سعدین، ۲/۱: ۳۲۲، ۳۴۴ ببعد]۔ گرجستانی سفراء، جنھوں نے ۸۲۳ھ/۱۴۲۱ء میں قرا باغ کے مقام پر (قب میر خواند، در Defrémery، کتاب مذکور، ص ۲۰۱) شاہ رخ کا استقبال کیا، ضرور الگزانڈر ہی نے بھیجے ہونگے۔ جب شاہ رخ ۸۴۱ھ / ۱۴۳۷ء میں سوم خیتھا آیا (قب سطور بالا) تو الگزانڈر نے آتے قیمتی تحائف بھیجے، جس کے بعد تیمور کا بیٹا گرجستان سے واپس چلا گیا۔ ۸۴۸ھ / ۱۴۴۴ء میں جہان شاہ قرہ قویونلو نے آخال تسیخہ پر حملہ کیا (قب Brosset، ۱: ۶۸۳)؛ اور بقول ٹامس مِتسوفی اس نے تفلیس پر ۱۴۴۰ء میں قبضہ کر لیا: قب Nève، ص ۱۰۹ [مطلع سعدین، ۲/۲: ۷۱۳])۔

تقسیم گرجستان: اس دور کی گرجستانی روایات کی پیچیدگیوں کا سلجھانا بے حد مشکل ہے (Brosset، ۱: ۶۷۹ تا ۶۸۹)۔ تاریخ وخشت، جو وقائع نامۂ گرجستان کا ذیل ہے اور اس کی تصحیح بھی کرتی ہے اور مسلم مؤرخین کے بیانات کے زیادہ مطابق بھی ہے، قسطنطین ثالث کے عہد سے شروع ہوتی ہے (۱۴۶۹ تا ۱۵۰۵ء)۔ اس زمانے میں گرجستان تین بڑی ریاستوں میں تقسیم ہو چکا تھا (Brosset، ۲ / ۱: ۱۱ تا ۱۸، ۱۳۷، ۲۰۸، ۲۳۹): خارتھلیا (بر رودِ کُر (گرجستانی زبان میں متکوور [عالم آرا، ۱۶۳:

کارتیل] جس کا پایے تخت تفلس تھا)، ایمیریتھیا Imerethia (بر لبِ رودِ رِی‌اون Rion، پایے تخت کوتایس) اور کاخیتھیا Kakhethia [عالم آرا، ص ۶۳: کاخت] (بر رودِ الازن، پایے تخت گریمی (فارسی میں گریم) اور بعد میں تھیلاو) ۔ اس کے علاوہ اتابک سمتسخہ نے (پایے تخت: آخال تسیخہ Akhal-tsikhe) بغاوت کر دی اور ساتابگو Saatabago کی امارت قائم کر لی (جس میں سمتسخہ جو دریاے کُر کی بالائی گذرگاہ پر واقع ہے اور کلرجیتھیا Klardjethia [بلاذری، ۲۰۲: قلر جیت] جو دریاے چوروخ پر ہے شامل تھے) ۔ اس ریاست کے امراء منوچہر ثالث = صفر پاشا (۱۶۲۵ء) اور اس کے جانشین سب کے سب مسلمان تھے (Brosset، ۲: ۲۲۸) ۔ بہت سے مقامی امراء بھی ایمیریتھیا کی حکومت سے آزاد ہوگئے (گوریا کے گوری ایل Guriel، منگریلیا کے دادیان Dadians، اور سوانس Swans کے گیلووانی Gelowani: قب مادۂ ابخاز) ۔ خازتھلیا میں بھی قسطنطین ثالث کے عہد میں ایمیریتھیا کے بادشاہ بگرات ثانی کے حملے کی وجہ سے گڑبڑ پیدا ہوئی ۔

آق قویونلو: اس زمانے میں اوزن حسن بھی میدان میں آ جاتا ہے ۔ بقول منجم باشی (۳: ۱۶۰) وہ اول اول ۸۷۰ھ / ۱۴۶۶ء میں گرجستان میں آیا ۔ آخر اس نے مسلمان قیدیوں کو رہائی دلائی اور قلعۂ چماتار (؟) فتح کر لیا ۔ اندرونی پیچیدگیوں کی وجہ سے وہ آخال تسیخہ فتح نہ کر سکا لیکن ۸۷۷ھ / ۱۴۷۲ء میں اس نے دوبارہ حملہ کیا ۔ شاہ بگزاتی Bakzāti (بگرات ثانی بڑھیے جو ایمیریتھیا کا بادشاہ تھا) کو تخت سے اتار دیا گیا اور گرجستان سے تیس ہزار آدمی قیدی بنا لیے گئے ۔ وخشت کے بیان کے مطابق قسطنطین نے تفلس اوزن حسن کے حوالے تو کر دیا مگر ظاہر ہے کہ اس کا مقصد یہ تھا کہ کہیں بگرات اس پر قبضہ نہ کر لے ۔ اوزون حسن نے تفلس میں ایک قلعہ گیر فوج مقرر کر دی لیکن انتظام حکومت قسطنطین ہی کے پاس رہنے دیا (قب Brosset، ۲: ۳، ۲۵)، مگر تاریخ امینی میں صوفی خلیل بیگ کو اوزون حسن کی جانب سے علاقے کا صاحب ایالت بتایا ہے، جو ۱۴۷۸ء تک، یعنی اوزون کے انتقال تک، وہیں رہا ۔ اس کے بعد گرجستانیوں نے شہر پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔

سلطان یعقوب آق قویونلو نے سمتسخہ پر ۸۹۱ھ / ۱۴۸۶ء کے موسم خزان میں حملہ کیا تا کہ اتابک قورقورہ [حبیب السیر (۳ / ۴: ۹۲): قرقرہ] کی گوشمالی کرے ۔ اگلے سال یعقوب نے صوفی خلیل بیگ کو گرجستان فتح کرنے کے لیے بھیجا ۔ ترکمانوں نے آغجہ قلعہ اور کاوزانی کے قلعوں کی تعمیر شروع کر دی ۔ یہ قلعے دریاے دبیدہ (Borčala) کے زیریں حصے پر ایسی جگہ بنائے گئے جو گرجستان کے جنوبی مداخل پر مشرف ہے (قب جغرافیۂ وخشت) ۔ کستاندیل (قسطنطین ثالث) تفلس سے پیچھے ہٹ گیا ۔ صوفی خلیل نے اس کمک کی امداد سے جو موسم سرما میں پہنچی شہر کا محاصرہ شروع کیا ۔ اس نے سب سے پہلے قلعہ کجیر (Kodjori، در جنوب تفلس) پر قبضہ کیا ۔ تفلس کی اطراف میں جو لڑائیاں ہوئیں ان میں بہت سے مسلمان مارے گئے لیکن آخرکار ولی آغا اینبکجی آغاسی نے شہر فتح کر لیا (۳ ربیع الاول ۸۹۳ھ / ۱۴۸۹ء) (قب عہد یعقوب کی غیر مطبوعہ تاریخ، تاریخ امینی، مخطوطۂ کتب خانۂ ملّی (Bibl. Nat.) پیرس، عدد ۱۰۰۱، ورق ۱۰۱ الف تا ۱۰۰ الف اور ۱۰۵ الف تا ۱۰۹ الف) ۔ وقائع نامۂ گرجستان (Brosset، ۳۲۶ تا ۳۲۷)، جو بہت سی جزئیات کی توثیق کرتا ہے، اس بات سے انکاری ہے کہ تفلس فتح ہوا، اس کا مصنف یہ بھی

لکھتا ہے کہ سبراتھیانو، جو دریاے الگیت Alget پر واقع ہے، (اور جسے مسلمان براتِ ایلی کہتے ہیں) کی جاگیر کے لوگوں نے ترکمانوں کو شکست دی۔

دورِ صفویہ: ۹۰۷ھ/ ۱۵۰۱ء میں اسمعیل اول کی فوج کے ایک دستے نے خادم بیگ کے زیر کمان گرجستان پر حملہ کیا (از روے اقتباس شہنشاہ نامہ، در Dorn) ـ ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں جب دیو سلطان نے حملہ کیا تو داؤد خان کے بیٹے رمز [؟] Ramaz نے شاہ اسمعیل اول کے پاس سفارت بھیجی اور حملہ رکوا دیا (قب حبیب السیر، بمبئی ج ۳: جزء ۴: ص ۹۲) ـ ۹۲۹ھ/ ۱۵۲۲-۱۵۲۳ء میں صفوی خاندان کے بانی نے آغجہ قلعہ پر قبضہ کر لیا اور وعدہ وعید کر کے تفلس کا قلعہ بھی لے لیا ـ اس نے گرجاؤں کی بےحرمتی کی اور "پل کے کونے" پر ایک مسجد تعمیر کی، قب وخشت، در Brosset، ۲/ ۱: ۲۳ (یہ مسجد [دریا کے] دائیں کنارے پر اب تک قائم ہے)۔

اسکندر منشی چار حملوں کا ذکر کرتا ہے جو شاہ طہماسپ نے گرجستان کے خلاف بڑے پیمانے پر کیے ـ ۹۴۷ھ/ ۱۵۴۰ء میں طہماسپ نے تفلس پر قبضہ کر لیا ـ حاکم شہر [کیقباد گرجی ـ عالم آرا] نے (جو لہراسپ اول (Luarsab I) کی جانب سے مقرر تھا) ایرانیوں کی اطاعت قبول کر لی اور اسلام بھی لے آیا ـ اس کے بعد برتیس (Birthwis ?) کا قلعہ بھی لے لیا گیا (عالم آرا [طہران ۱۳۱۴ھ]، ص ۶۳) ـ دوسرا حملہ ۹۵۳ھ/ ۱۵۴۶ء میں ہوا، جب گرجستانی حکام طہماسپ کے پاس اظہارِ اطاعت کے لیے شورہ گیل (نزد گومری Gümri = Alexandropol = Leninakan) میں آئے ـ تیسری مہم ۹۵۸ھ/ ۱۵۵۱ء میں شکی سے روانہ کی گئی، کیونکہ اتابیگ کیخسرو بن قورقورہ (Kwarkware) نے امداد کی درخواست کی تھی اور ان نقصانات کی شکایت کی تھی جو لہراسپ Luarsab نے اسے پہنچائے تھے ـ (اسکندر منشی نے اس کا نام لوارصاب لکھا ہے لیکن یہ نام ایرانی ہے: لہراسپ؛ قب مرآۃ البلدان) ـ بقول اسکندر منشی: (عالم آرا، ص ۶۵) ۹۶۱ھ/ ۱۵۵۳ء کے ترکوں اور ایرانیوں کے صلح نامے کی رو سے مسق (مسخی – سمتسخہ) اور کرتیل (خارتھلیا) اور کاخت (کاخیتھیا) کے علاقے شاہ طہماسپ کو سپرد ہوے اور باشی آچق Bashi-ačuk ("برہنہ سر" ـ ایمیریتھیا کے بادشاہ کا عرفِ عام) کے مقبوضات یعنی دادیان، گوریان (Guria) تا بحدِ طرابزون و طرابلس (Tire-boli) سلطان سلیمان [فرمانرواے روم] کو ملے، مگر لہراسپ اول تفلس کے علاقے پر دست تعرض دراز کرتا رہتا تھا، اس کی وجہ سے چوتھے حملے کی ضرورت پیش آئی ـ برات ایلی (سبراتھیانو Sabarathiano)، گوری Gori اور اتینی Ateni پر قبضہ کر لیا گیا اور خود لہراسپ بھی ۹۶۳ھ کی ایک لڑائی میں مارا گیا ـ وخشت ان چاروں مہموں کی تاریخ علی الترتیب ۱۵۳۶ء، ۱۵۳۸ء، ۱۵۵۳ء اور ۱۵۵۸ء بتاتا ہے ـ بروسے Brosset، ۲/ ۱: ۳۵۲ ان تاریخوں کو بہت اغلب سمجھتا ہے، کیونکہ یہ ترکوں اور ایرانیوں کی جنگ کے وقائع کے ساتھ خاصی مطابقت رکھتی ہیں۔

شاہ سویمون اول (Swimon I)، جو شکست ناپذیر لہراسپ کا بیٹا تھا، کا زمانہ بڑا ہی پر آشوب تھا (۱۵۵۸ تا ۱۶۰۰ء): اسے ایرانیوں نے شکست دی اور اس کی جگہ اس کے بھائی داؤد خان کو، جس نے مذہب بدل کر تاج حاصل کیا تھا، تخت نشین کر دیا ـ سویمون کو الموت کے قلعے میں قید کر دیا گیا، جہاں سے اسمعیل دوم

(۱۵۷۶ - ۱۵۷۷ء) نے اسے رہائی دلائی تا کہ وہ عثمانیوں کی فعّالیت کا توڑ بہم پہنچا سکے۔

آلِ عثمان کا دورِ اقتدار: ۱۵۷۸ سے ۱۶۰۳ء تک۔ ۱۵۷۸ء میں شاہ خدا بندہ کے عہد میں، جو ایک کمزور بادشاہ تھا، مصطفٰے لالہ پاشا کے ماتحت عثمانی سمتسخه کے راستے سے گرجستان میں گھس آئے اور ماہ اگست میں تفلس پر قبضہ کر لیا، جہاں سے داؤد خان پہلے ھی فرار ہو چکا تھا۔ ترکوں نے دو سو سپاھی اور ایک سو توپیں تفلس میں چھوڑیں اور تفلس کی سنجق (پاشالیق؟) محمد بن فرھاد پاشا کے حوالے ہوئی (v. Hammer: G. O. R.، طبع دوم، ۲: ۴۸۳)۔ دو گرجاؤں کو مسجدوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ اکتوبر میں گوری میں ایک ترکی پیادہ فوج مقیم ہوئی اور یہ سنجق سویموں کے حوالے ہوئی۔ جب مصطفٰے پاشا ارزِ روم کو واپس ہوا تو امام قلی خان نے، جس کے باپ (شمخال) کو اوزدمیر پاشا نے قتل کیا تھا، سویموں کے ساتھ مل کر تفلس کا محاصرہ کیا۔ حسن پاشا نے قلعہ گیر فوج کو رسد پہنچائی (وھی کتاب، ص ۴۸۹) لیکن شہر کے نواح میں لڑائی جاری رھی۔ ۱۵۸۰ء میں نیا سرعسکر سنان پاشا تفلس میں پہنچا اور اس نے لہراسپ کے ایک بیٹے کو بیگلر بیگ مقرر کر دیا، جو اسلام لا کر یوسف (؟) کے نام سے موسوم ہوا۔ سویموں نے ترکوں سے سمجھوتہ کرنے کی بہت کوشش کی لیکن انہوں نے ایک نہ مانی۔ اگست ۱۵۸۲ء میں محمد بک ارز روم سے روانہ ہوا تا کہ تفلس کو سامانِ رسد پہنچائے لیکن اسے ایرانیوں اور گرجستانیوں نے گوری کے مقام پر شکست دی۔ فرھاد پاشا نے ایک نئی مہم کی کمان سنبھال کر دسمبر ۱۵۸۱ء میں ان شہروں کو مستحکم کرنے کا ارادہ کیا جو ترکوں کے قبضے میں تھے۔ ۱۵۸۴ء میں رضوان پاشا تفلس کو روانہ ہوا۔ داؤد خان مزید سوچ بچار کے بعد ترکوں سے جا ملا۔ سویموں نے رضوان پاشا پر حملہ کیا مگر بے سود۔ فرھاد پاشا کے ینگی چری سپاھیوں نے (آخال کلکی) میں غدر برپا کر دیا، جس کی وجہ سے اسے مجبوراً پسپا ہونا پڑا۔ ۱۵۸۵ء میں جو حملہ تبریز [رکّ بان] کے خلاف ہوا تھا اس کے بعد عثمانیوں نے ایران سے آذربایجان اور ماورائے قفقاز کا علاقہ بشمولِ گرجستان حاصل کر لیا (عہد نامہ مؤرّخہ ۲۱ مارچ ۱۵۹۰ء)؛ قبّ وقائع نامہ کتاب الترتیلِ مشکی (Chronicle of the Psalter of Meshki) (۱۵۵۹ تا ۱۵۸۷ء)، در تکیشویلی Takaishwili، کتاب مذکور، ص ۱۸۳ تا ۲۱۴؛ فان ھامر von Hammer، ۲: ۴۸۱ تا ۴۹۷ (Brosset نے اس کا ترجمہ مع شرح دیا ھے، ۲/۱: ۴۱۱ تا ۴۱۹)۔ فان ھامر کا سب سے بڑا ماخذ نصرت نامہ مؤلّفۂ علی ھے (جنوری ۱۵۷۸ تا جنوری ۱۵۸۰ء)؛ دوسرے ترکی ماخذ کے لیے قبّ: Babinger: G.O.W.، ص ۱۱۷، ۱۸۱۔ محمد ثالث (۱۵۹۵ء) کی تخت نشینی کے جلد بعد سویموں ایک چپقلش میں گرفتار ہوگیا اور اسے قسطنطنیہ بھیج دیا گیا، جہاں وہ ۱۶۰۰ء میں مر گیا۔ عثمانی دورِ حکومت ۱۵۹۱ء سے لے کر ۲۱ اکتوبر ۱۶۰۳ء تک کم و بیش بلا تعرض و مزاحمت جاری رھا، مگر ۲۱ اکتوبر ۱۶۰۳ء کو شاہ عباس اول نے تفلس پر دوبارہ قبضہ کر لیا؛ ۱۶۱۲ء کے ترکی ایرانی عہد نامے کی رو سے سلطان سلیم (۱۵۱۲ تا ۱۵۲۰ء) کے عہد کی صورتِ حالات دوبارہ قائم ہوگئی۔

شاہ عبّاس اول اور بادشاہانِ مسلم: گرجستان (اور بالخصوص کاخت (کاخیتھیا)) پر اس بادشاہ کے

عہد میں بدترین مصائب نازل ہوے۔ گو ۱۶۰۲ء کے محاصرۂ ایروان میں گیورگی شاہ خارتھلیا اور الگزانڈر حکمرانِ کاخت دونوں شاہ عباس کے جھنڈے تلے لڑے تھے، عبّاس نے فتح کے بعد گرجستان میں سے لور Lore کا علاقہ لے لیا۔ اس نے لہراسپ ثانی (۱۶۰۵ تا ۱۶۱۶ء) کی بہن سے شادی کی لیکن لہراسپ کو ایران لا کر گلاب قلعے میں اس کا گلا گھٹوا دیا۔ ۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء میں عباس بذات خود گرجستان آیا اور خارتھلیا کا علاقہ بگرات ششم (۱۶۱۶ تا ۱۶۱۹ء) کو، جو مذھباً مسلمان تھا، دے دیا۔ اس کے بعد اس نے کاخیتھیا کو شکنجۂ عقوبت میں کھینچا۔ اس عہد کی سرکاری تاریخ عالم آراء، ص ۵۳۶ کے مطابق مقتولین کی تعداد ساٹھ ستر ہزار تھی [اور درجِ دفاتر قیدیوں کا اندازہ، جن میں لڑکے، لڑکیاں اور بچے وغیرہ شامل تھے، ایک لاکھ سے زیادہ کیا گیا، بلکہ باعتقاد صاحبِ عالم آرا (محلّ مذکور) ۳۰ ھزار سے زیادہ اور قیدی بھی اس تعداد میں شامل کرنے چاہییں جو رجسٹروں میں درج نہ ھوسکے]۔ اس مصنف نے لکھا ہے کہ معلوم نہیں ''ظہورِ اسلام سے اب تک دیارِ اسلام کے کسی بادشاہ کے عہد میں گرجیوں کو ایسا حادثہ پیش آیا ہو''۔ ۱۰۳۲ھ / ۱۶۲۳ء میں قرچقای خان کو گرجستان بھیجا گیا۔ اس نے کاخیتھیا کے [تقریباً] دس ھزار آدمی بھرتی کیے اور ان سب کو اِمیریتھیا [باشی آچق] کے خلاف جنگ کے لیے لے جانے کے بجاے گھیر کر قتل کر دیا گیا، گویا وہ ان کا شکار تھے (''شکاری وار'' : عالم آراء، ص ۷۱۹)۔ اس غداری سے مشتعل ھو کر مُوراوُ mouraw (چھوٹے درجے کا والی، بروسے Brosset، ۲ / ۱ : ۱۳۸؛ ایرانی اسے مِہراوُ لکھتے ہیں) گیورگی ساکَدزِہ Giorgi Saakadze نے (جو مسلمان تھا اور اس وقت تک شاہ کا وفادار ملازم تھا خارتھلیا) میں بغاوت برپا کر دی، جسے ۱۶۲۶ء تک ایرانی فرو نہ کر سکے (Iosselian : Žizn mourawa G. Saakadze، تفلس ۱۸۳۸ء؛ بروسے ۲ / ۱ : ۵۳ تا ۵۹ اور ۳۸۹ تا ۳۹۷م)۔ ان تمام مصیبتوں کے باوجود گرجستانیوں نے ایران کی زندگی میں جو حصہ لیا وہ زیادہ سے زیادہ اہم ہوتا چلا گیا، اور عبّاس اول کے جانشین شاہ صفی کو تو تخت، شاہ بگرات کے بھائی خسرو میرزا، داروغۂ اصفہان، ھی کی امداد سے حاصل ہوا۔

جب سویمون ثانی (Swimon II) ۱۶۲۹ء میں خانہ جنگی میں مارا گیا تو طہمورث اول (Theimuraz I) شاہ کاخیتھیا (۱۶۰۵ تا ۱۶۶۳ء) خارتھلیا میں آ گیا، جہاں اُس نے ۱۶۲۹ سے ۱۶۶۳ء تک حکومت کی (اس کا عہدِ حکومت نہایت پُراشوب اور ہر قسم کے مصائب سے پُر تھا : اس کی ماں خیتیھیون Khethewan کو ۱۶۲۴ء میں شیراز میں قتل کیا گیا (بروسے ۲/ ۱ : ۱۶۷)۔ اس کے بعد کیخسرو، جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، ایران سے آ گیا اور تفلس میں قیام کر کے رستم (۱۶۳۳ تا ۱۶۵۸ء) کے نام سے بادشاہت کرنے لگا۔ بوڑھا بادشاہ، جس کی نشو و نما ایران میں ہوئی تھی، ایرانی لقب قُلّر آغاسی اختیار کر کے اپنا دربار ایرانی طرز پر لگانے لگا۔ گوری اور سُورم میں ایرانی نوجیں متعین کر دی گئیں۔ گرجستانی قیدی، جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، ایران سے واپس آئے اور ایرانی آداب و رسوم کا دور دورہ ھو گیا۔ دوسری طرف گویا دونوں ثقافتوں کے اتحاد کی تقریب منانے کے لیے رستم نے اپنی شادی مسجد

اور گرجے دونوں میں رچائی اور مشخیتا کے گرجے کی عمارت کی تجدید کی ۔

۱۶۳۶ء میں مراد رابع نے ایروان فتح کر لیا اور ۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء کے عہدنامے کی رو سے شاہ ایران قرص اور آخال تسیخہ کے دعوے سے دست بردار ہو گیا (تاریخ نعیما، ۶۸۶) ۔ بقول وخشت (بروسے، ۲ / ۱ : ۶۸) سلطان کو ایمیریتھیا اور ساآتباگو Saatbago مل گیا اور شاہ نے خارتھلیا [کارتیل] اور کاختیھیا [کاخت] کے صوبے اپنے پاس رکھے ۔

وختنگ (مسلمانوں میں شاہ نوازِ اوّل) رستم کا لے پالک بیٹا اس کا جانشین ہوا (۱۶۵۸ تا ۱۶۷۶ء) ۔ اس کے عہد میں ایران دوستی کی پالیسی بدستور زیرِ عمل رہی ۔ شاہ عباس ثانی (۱۶۴۲ تا ۱۶۶۷ء) نے شاہ نواز کی لڑکی سے شادی کر لی ۔ شاہ نواز اگرچہ مسلمان تھا لیکن عیسائی مذہب کی رعایت ملحوظ رکھتا تھا ۔ اس نے اعترافِ معاصی (confession) اور عشائے ربانی کی رسوم بھی پھر سے جاری کر دیں، جنھیں رستم کے زمانے میں لوگ ''باعثِ ننگ و عار جانتے تھے'' (Brosset : وہی کتاب، ۷۹) ۔ شاہ نواز کی مزید امداد کے لیے آذربایجان اور قراباغ کے مسلم قبیلوں (پندرہ ہزار جوانشیری اور بیات) کو کاختیتھیا میں آباد کر دیا گیا (قب تاریخ شاہ عباس ثانی از محمد طاہر وحید، در Dorn، ۱۰۹، ۱۱۱ = Brosset، ۲ / ۱ : ۵۰۳ تا ۵۰۴) ۔ شاہ نواز نے ایمیریتھیا میں جنگ کی لیکن جب اس نے اپنے بیٹے کو وہاں تخت نشیں کیا تو شاہ ایران نے صورتِ حال کو بدل کر ۱۶۳۹ء کے عہدنامے کی شرائط کے مطابق کر دیا ۔

گیورگی یازدہم (شاہ نواز ثانی) شاہ سلیمان کے حکم سے تخت نشیں ہوا مگر ۱۶۸۸ء میں وہ کاختیھیا [کاخت] میں اپنی ہی سازشوں کا شکار ہو گیا اور شاہ نے اس کی جگہ اِریکلِہ اوّل (Erekle I) (۱۶۸۸ تا ۱۶۹۱ء : ۱۶۹۵ تا ۱۷۰۳ء) کو تخت پر بٹھا دیا ۔ اس بادشاہ نے، جس کی تعلیم و تربیت روس میں ہوئی تھی، اسلام قبول کر کے نظر علی خان نام رکھا ۔

ایران پر افغانی حملہ : جب بلوچ اور افغان مشرقی ایران میں فساد برپا کرنے لگے تو شاہ حسین نے شاہ گیورگی کو ایک گرجستانی فوج کی کمان دے کر اس طرف بھیجا ۔ اس نے قندھار میں امن بحال کر دیا مگر ۱۷۰۹ء میں میر ویس [قب مادۂ افغانستان] نے اسے غداری سے قتل کر دیا اور نئی گرجستانی فوج کو بھی، جو گیورگی کے جانشین کیخسرو (۱۷۰۹ تا ۱۷۱۱ء) کے زیرِ قیادت تھی، شکست دی ۔ ان واقعات نے ایران پر افغان حملے کی راہ ہموار کر دی ۔

وختنگ (حاکم خارتھلیا ۱۷۰۳ تا ۱۷۱۱ء، بادشاہ از ۱۷۱۱ تا ۱۷۲۳ء کچھ فترات کے ساتھ) پہلے عیسائی تھا ۔ ایرانی فوجیں بعض گرجستانی عناصر کی چشم پوشی سے بردہ فروشی کرنے لگیں ۔ وختنگ نے یہ کار و بار روکنے کی کوشش کی (بروسے Brosset، ۲ / ۱ : ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۵) اور عام طور پر اس نے ''مسلمانوں کو ذلیل کیا، بالخصوص انھیں جو تفلس کی قلعہ گیر فوج میں تھے'' ۔ ۱۶۱۴ء اور ۱۶۱۶ء کے درمیان اس کی جگہ ایک مجبور مسلمان عیسی Iese (= علی قلی خان) کو مقرر کر دیا گیا ۔ وختنگ کو دوبارہ تخت اس وقت ملا جب اس نے اسلام قبول کر لیا ۔

اصفہان کے قریب گناباد کے مقام پر افغانوں کو جب قطعی اور فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی (۱۷۲۲ء) تو شاہ حسین نے وختنگ سے

امداد طلب کی لیکن نومبر ۱۷۲۲ء میں وہ اپنی خدمات روس کو پیش کر چکا تھا (بروسے Brosset، ۲/ ۱ : ۱۱۷)۔ پطرس اعظم کو، جو ۲۳ اگست ۱۷۲۲ء کو دربند میں وارد ہوا تھا، فوراً ہی روس واپس جانا پڑا ۔ دوسری طرف بادشاہ کاخیتھیا محمد قلی خان (قسطنطین ثالث) لزگیوں کا طرفدار بن کر وختنگ کے خلاف میدان میں آ دھمکا اور ۱۷۲۳ء میں اس نے تفلس پر قبضہ کر لیا، جہاں تین روز تک لوٹ مار جاری رہی۔

عثمانیوں کا دوسرا قبضہ : (۱۷۲۳ تا ۱۷۳۴ء) - ایران کے فتنہ و فساد اور روس کی پیش قدمی سے ترکیہ کو تشویش لاحق ہوئی؛ چنانچہ شیعوں کے خلاف لڑائی کو جائز قرار دے دیا گیا۔ جون ۱۷۲۳ء میں سر عسکر ابراہیم پاشا نے، جو وختنگ سے گفت و شنید میں مصروف تھا، اس کے بیٹے بکر کو تخت نشین کر دیا (فارسی میں اس کا نام شاہ نواز ہے اور اس وقت ترکی میں اسے ابراہیم پاشا کا نام دیا گیا) ۔ ینگی چریوں نے قلعے پر قبضہ کرلیا ۔ بکر بہت جلد باغی ہو گیا لیکن ترکوں نے بکر کے چچا عیسی کے ماتحت تفلس میں کمک بھیج دی (اب عیسی نے عبداللہ کا نام اختیار کر لیا تھا)۔

روسیوں اور ایرانیوں کے درمیان جو عہد نامہ ۱۲ ستمبر ۱۷۲۳ء کو ہوا اسی اثناء میں اس پر دستخط ثبت ہو گئے ۔ اس کی رو سے اطراف بحیرۂ خزر کے کل صوبے روسیوں کے حوالے ہوئے ۔ توازن قائم رکھنے کے لیے فرانسیسی سفیر کی مساعی جمیلہ سے ۱۲ جون ۱۷۲۴ء کو روسیوں اور ترکوں کے درمیان ایک اور معاہدہ قسطنطنیہ میں ہوا : روس نے داغستان اور ساحل کا لمبا اور تنگ علاقہ اپنے پاس رکھا اور ترکیہ نے کل علاقۂ ماوراے قفقاز شماخہ تک بشمولیت علاقۂ گرجستان حاصل کرلیا (فان ھامر von Hammer: *G. O. R.*، ۴ : ۲۰۹ تا ۲۱۴) (ان واقعات کی تاریخ کا قلمبند کرنے والا عثمانی مؤرخ چلبی زادہ ہے ۔ دوسرے مآخذ کے متعلق قب Babinger: *G. O. W.*، ۲۸۹؛ نامی : فتح نامہ در حق گرجستان)۔

معزول بادشاہ وختنگ اگست ۱۷۲۴ء میں چودہ سو خدم و حشم اپنے ساتھ لے کر روس چلا گیا۔ ترکوں نے خارتھلیا پر قبضہ کر کے مردم شماری کی اور باشندوں پر ٹیکس لگا دیا۔ تفلس میں صرف شریف النفس عثمان طوپال پاشا ہی کے قیام کی خوشگوار یاد گرجستانیوں کے دل میں باقی ہے (بروسے Brosset، ۲/ ۱ : ۱۲۹) ۔ عیسی Iese کو بادشاہ کا لقب حاصل نہ تھا، اس لیے حقیقی اختیارات اسحاق پاشا کو منتقل ہو گئے، جو آخال تسیخہ [= آخسقہ] کا موروثی حکمران تھا اور تفلس میں آ کر قیام پذیر ہو گیا تھا۔ ۱۷۲۷ء میں عیسی مرا تو اسحق پاشا کو سارے گرجستان کا والی مقرر کر دیا گیا (بروسے Brosset، ۲/ ۱ : ۲۳۹) ۔ ۱۷۲۸ء میں اس نے خارتھلیا کو جاگیردار امیروں ('متور') کے درمیان تقسیم کر دیا، جن کے باہمی اختلافات کی وجہ سے اس کے لیے انہیں قابو میں رکھنا آسان ہو گیا لیکن لزگی گرجستان میں برابر غارت گری کرتے رہے (قب Brosset : موضع مذکور؛ فان ھامر : ۴ : ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۸۰، ۳۱۳)۔

نادر شاہ : ۱۱۴۳ھ/ ۱۷۳۰-۱۷۳۱ء میں جنگ کے بعد، جس میں شاہ طہماسپ کو کوئی زیادہ کامیابی نہ ہوئی، شاہ نے ایران اور ترکی کے درمیان دریاے آرس کو سرحد مان لیا (مہدی خان : تاریخ نادری، تبریز ۱۲۸۴ھ، ص ۹۰ = ترجمۂ جونز Jones، ۱ : ۱۳۱؛ فان ھامر، ۴ : ۲۷۷،

نے صلح کی تاریخ ۶ فروری ۱۷۳۲ء دی ہے)۔ نادر ناراض ہو گیا اور اس نے طہماسپ کو معزول کر کے ماورائے قفقاز کو دوبارہ فتح کرنا شروع کر دیا۔ جب وہ (۱۱۴۷ھ؛ ۱۷۳۴ء کے موسم خزاں میں) داغستان کے خلاف فوج کشی کر رہا تھا تو تفلس کا والی اسحٰق پاشا لشکر لے کر گنجہ کی امداد کے لیے روانہ ہوا۔ طہمورث پسرِ نظر علی خاں (= اریکلہ Erekle اول) اور اس کے بھتیجے علی میرزا = الگزانڈر (پسر امام قلی = داؤد ثالث) نے اسحٰق پاشا پر حملہ کر کے اسے تفلس کے قلعے میں محصور ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ نادر بہت خوش ہوا اور اس نے دونوں شہزادوں کو تحائف دیے (وہی کتاب، ص ۱۱۳ = Jones، ۱ : ۲۰۰)۔ گنجہ کے محاصرے کے اثنا میں نادر نے صفی خان بُغائری کو حکم دیا کہ گرجستانی امراء (مَوراوان وازناوران، وہی کتاب، ۱۱۶ = Jones، ۲۰۵) کی امداد سے تفلس کا محاصرہ کرے۔

جب عبداللہ پاشا کو ایروان کے قریب باغِ آورد کے مقام پر شکست ہوئی تو اسحٰق پاشا نے ۲۲ ربیع الاول ۱۱۴۷ھ / ۱۲ ستمبر ۱۷۳۴ء (وہی کتاب، ۱۲۳) کو قلعۂ تفلس حوالے کر دیا۔ نادر نے خارتھلیا اور کاخیتھیا کے امیروں ("تاوادان اور ازناوران") کو بلایا، ان میں سے طہمورث کو سب سے زیادہ اہمیت اور حقوق حاصل تھے، تاہم نادر علی میرزا کو خارتھلیا اور کاخیتھیا کا والی مقرر کیا؛ کیونکہ وہ مسلمان تھا اور اس کا بھائی محمد میرزا (= Leon) عثمان پاشا کے خلاف جنگ کرتا ہوا مارا گیا تھا۔ طہمورث کو اجازت دی گئی کہ وہ اپنے بیوی بچوں ('کوچ') کو کاخیتھیا سے تفلس لے آئے۔ یہ شخص "صاحب شمشیر اور سریع العزم تھا"۔ وہ جبالِ "قراقلقان (پشاو Pshaw)، رُوِّس (یعنی رُوءِس Ru'is، جو گوری کے مغرب میں ہے ؟) و چرکیس" کی طرف فرار ہو گیا۔ نادر نے اس کے تعاقب میں فوجیں بھیجیں اور خود ۲۹ جمادی الاولٰی کو تفلس میں آپہنچا، جہاں اُس نے بعض کو سزائیں دیں اور بعض کو انعام و اکرام سے نوازا۔ فیتل (Abots) کے چھے ہزار گرجستانی خانہ واروں کو خراسان میں منتقل کر دیا گیا (وہی کتاب، ص ۱۲۳ = جونز Jones، ۲۰۹)۔ ۱۷۳۶ء میں صفی خان نے طہمورث کو گرفتار کر کے ایران بھیج دیا۔ ہندوستان کی مہم کی ابتداء میں نادر نے طہمورث کو تو رہا کر دیا لیکن اُس کے بیٹے اریکلہ Erekle کو اپنے ساتھ رکھا۔

۱۱۵۶ھ / اواخر ۱۷۴۳ء میں طہمورث خان نے تاج و تخت کے جھوٹے مدعی سام میرزا کو گرفتار کر لیا اور اس کے بعد (۱۷۴۴ء میں) علی قلی قلعجہ (؟ گرجستانی مآخذ میں اسے خنجل، قزل اجلی لکھا ہے)، تفلس کے جدید بیگلربیگی کے ساتھ مل کر آخال تسیخہ (آخسقہ) کے یوسف پاشا کو روءِس) کے قریب، جو دریائے ارگوی Aragwi پر واقع ہے، شکست دی۔ پاشائے مذکور بابِ عالی کے حکم سے داغستان جا کر ایک اور جھوٹے مدعی تخت صفی میرزا کی مدد کر رہا تھا، نادر نے گوری میں پہنچ کر طہمورث کی خدمات کے صلے میں اسے خارتھلیا میں منتقل کر دیا اور کاخیتھیا کا علاقہ اس کے بیٹے اریکلہ کو دے دیا (وہی کتاب، ۲۰۲ = Jones، ۲ : ۱۶۳)؛ قب Brosset، ۲/۱ : ۷۷ (Papuna Orbeliani) اور ۲/۲ : ۸، ۲۰ (خیر خیولدزہ = Kherkheulidze)۔

۱۷۴۵ء میں نادر نے گرجستان پر پچاس ہزار تومان کا باج عائد کر دیا۔ طہمورث اس رقم میں تخفیف کرانے کی غرض سے روانہ ہوا۔

تبریز پہنچ کر اُسے معلوم ہوا کہ نادر کا انتقال ہو گیا ہے۔ نادر کا جانشین علی قلی خان خیتیمون بنت طہمورث کا شوہر تھا۔

کاخیتھیا کی بحالی: نادر کی وفات (۱۷۴۷ء) کے بعد جو اضطرابات کا دور وجود میں آیا اس کی اور کریم خان کے عہدِ حکومت کی وجہ سے، جو ایک صلح پسند شہزادہ تھا اور جس کا اقتدار دریاے ارس کے شمال تک وسعت پذیر نہ ہوا تھا، گرجستان کو دم لینے کی مہلت ملی۔ اس موقع سے طہمورث (شاہ کارتھلیا از ۱۷۴۴ تا ۱۷۶۱ء) نے بڑی ہوشیاری سے فائدہ اٹھایا اور اسی طرح اس کے بیٹے اِریکلیہ یا ارکلی ثانی (شاہ کاختھیا از ۱۷۴۴ تا ۱۷۶۲ء و شاہ کارتھلیا و کاختھیا از ۱۷۶۲ تا ۱۷۹۰ء) نے بھی اس فرصت سے پورا فائدہ حاصل کیا۔ ان عیسائی بادشاہوں کا دورِ حکومت گرجستان کی تاریخ میں انتہائی سعادت کا زمانہ ہے۔ انہوں نے ماوراے قفقاز میں کئی مرتبہ فوج کشی کی۔ ۱۷۵۲ء میں اِریکلیہ نے آزاد خان افغان کو، جو خاندان زندیہ کا مخالف تھا، ایروان کے قریب شکست دی اور پھر ۱۷۶۰ء میں اُسے مرنخ کے مقام پر گرفتار کر کے کریم خان کے پاس بھیج دیا۔ اس نے ۱۷۶۵، ۱۷۷۰ اور ۱۷۸۰ء میں ایروان کے کردوں کی سرکوبی کی اور گرجستانی فوجوں نے علاقۂ بایزید میں ان کا تعاقب کیا۔ تقریباً ہر سال گرجستانی داغستان سے آنے والے غارت گر گروہوں کو کامیابی کے ساتھ مار بھگایا کرتے تھے (ان کا سب سے خطرناک سردار عمرخان آوار تھا)۔ صرف خوانزن بیگی [زنگ بان] حاجی چلبی اور آغا بیشی (۱۷۵۲-۱۷۵۳ء میں) ایسے سردار تھے جو گرجستانیوں کو زک دینے میں کبھی کامیاب ہوئے۔

ان تمام کامیابیوں کے باوجود گرجستان کی صورتِ حالات متزلزل ہی رہی؛ چنانچہ ۱۷۶۰ء میں طہمورث امداد حاصل کرنے کے لیے روس گیا لیکن وہ ملکہ الزبیتھ کی وفات کے چند روز بعد وہاں پہنچا اور خود بھی سینٹ پیٹرز برگ میں ۸ تا ۲۰ جنوری ۱۷۶۲ء کے درمیان فوت ہو گیا۔

جب اِریکلیہ ان متحدہ مملکتوں کا بادشاہ بنا تو اس نے روس کا تقرب حاصل کرنے کی پالیسی جاری رکھی۔ روسی۔ ترکی جنگ کے شروع میں ایک روسی فوج جنرل ٹوٹلیبن Tottleben کے زیرِ قیادت (۱۷۶۹ء میں) گرجستان میں آئی اور اریکلیہ کے ساتھ آخال تسیخہ کی جانب کوچ کیا مگر اتحادی آپس میں متفق نہ رہ سکے (دیکھیے کیتھرائن ثانیہ کا خط بنام والٹیر، مؤرخہ ۴ دسمبر ۱۷۷۰ء) اور روسی فوج ۱۷۷۲ء میں روس واپس چلی گئی۔ اریکلہ گو اب تنہا رہ گیا تھا پھر بھی اس نے اَسپِنڈزہ Aspindza کے مقام پر خاصی کامیابی حاصل کی اور سلیمان Solomon شاہ امیرتھیا کے ساتھ مل کر آخال۔ کلکی کا محاصرہ کیا۔ سلیمان پاشا والی آخال تسیخہ نے جلد ہی مدافعت کے بجائے جارحانہ طریق اختیار کیا لیکن کوچوک قینارجہ کے روسی۔ ترکی معاہدۂ ۱۷۷۴ء کی رو سے گرجستانی علاقوں کی سیاسی حدود میں کوئی ردّ و بدل نہ ہوا۔ ہاں بابِ عالی نے صرف نوجوان مردوں اور عورتوں کو خراج میں لینا اور دوسرے محاصل کی وصولی موقوف کر دی (مادہ ۲۳)۔ لیکن اس عہدنامے کے بعد آخال تسیخہ کے سلیمان پاشا کو ایک طرف تو اپنا نمایندہ قسطنطنیہ میں بھیجنا پڑا، دوسری جانب اس نے سینٹ پیٹرز برگ میں اس مضمون کی درخواستوں کا سلسلہ دوبارہ جاری کر دیا کہ اس کے ملک کا الحاق روس کے ساتھ کر لیا جائے (*prisovokupleno*)۔

(دیکھیے Tsagareli : *Gramoti*، عدد ۱۴۴) ۔

روس پہلے تو گول مول جواب دیتا رہا مگر آخر کار ۲۴ جولائی ۱۷۸۳ء کو ایک عہد نامے پر دستخط ہوے بدین مضمون کہ یہ علاقہ روس کی حمایت میں آ گیا ۔ روس نے ذمہ لیا کہ اِریکلِہ کو اس کی جاگیر و املاک پر قابض رہنے دیا جائے گا اور داخلی امور میں اسے پوری آزادی حاصل ہوگی، لیکن امورِ خارجہ براہِ راست روس کے تحت ہو گئے ۔ کچھ روسی فوج تفلس بھیجی گئی مگر ۱۷۸۷ء میں اسے واپس بلا لیا گیا ۔

دورِ قاچار : اس عرصے میں زَندوں کی جگہ قاچاروں نے لے لی تھی ۔ ۱۷۹۵ء میں آغا محمد قاچار نے قراباغ میں شُوشہ کا محاصرہ کیا، پھر وہ تفلس کی جانب متوجہ ہوا، جسے اس نے ۱۱ ستمبر ۱۷۹۵ء کو فتح کر لیا اور اسے بے رحمی سے لوٹا؛ قب Brosset، ۲ / ۲ : ۲۶۰؛ Olivier : *Voyages en Orient*، ۳ : ۸۷ (ھنگری کے ڈاکٹر کی چشم دید شہادت) ۔ ایرانی حملے کے بعد داغستانیوں نے بھی حملہ کیا ۔ ۱۷۹۵ء میں دو روسی بٹالین گُرجستان میں آئے اور مارچ ۱۷۹۶ء میں روس نے ایران کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا ۔ لیکن ۶ تا ۱۸ نومبر کے عرصے میں کیتھرائن ثانیہ کا انتقال ہو گیا اور اس کے بیٹے پال اوّل (Paul I) نے روسی فوجیں فوراً ہی واپس بلا لیں ۔ آغا محمد پھر ماوراے قفقاز کی طرف روانہ ہوا لیکن ۱۵ جون ۱۷۹۷ء کو شُوشہ کے قریب قتل ہو گیا ۔ بوڑھا بادشاہ اِرِیکلِہ بھی ۱۲ - ۲۳ جنوری ۱۷۹۸ء کے درمیان مر گیا ۔

اس کا بیٹا گیورگی دوازدہم اس کا جانشین ہوا ۔ فتح علی قاچار اپنے مخالفین سے نپٹنے میں مصروف تھا ۔ تُرض سے گیورگی نے دو ہزار لزگی اپنے دو بیٹوں کی کمان میں بھیجے مگر شاہی خاندان کے اندرونی سازباز کی وجہ سے اس کے اپنے حالات بہت پیچیدہ ہو گئے ۔ ۱۷۹۹ء میں اس نے سینٹ پیٹرز برگ میں اس مقصد کے لیے سفارت بھیجی کہ گرجستان کو محض حمایت ہی میں نہ لیا جائے بلکہ ملک دوسرے صوبوں کی طرح کاملاً شاہِ روس کے زیرِ اقتدار ہو، البتہ اس امر کی ضمانت ہو کہ گرجستان کا تخت و تاج حکمران خاندان میں محفوظ رہے گا ۔

۱۸ دسمبر ۱۸۰۰ء میں پال اوّل نے گرجستان کے الحاق (*prisoyedineniye*) کے منشور پر دستخط کر دیے اور اس کا اعلان ۱۸ جنوری ۱۸۰۱ء کو کر دیا گیا، یعنی گیورگی کی وفات کے بعد جو ۲۸ دسمبر ۱۸۰۰ء کو واقع ہوئی ۔ ۱۱ مارچ کو پال اوّل قتل کر دیا گیا ۔ اپریل میں گُرجستانی نمایندوں نے شہنشاہ اَلگزانڈر اول کی خدمت میں التماس کی کہ ایک گرجستانی شہزادے کو حاکم مقرر کیا جائے اور اسے نائب امپراطور اور شاہِ گُرجستان کا لقب دیا جائے ۔ ۱۲ ستمبر ۱۸۰۱ء کو اَلگزانڈر اول نے اس بات کا اظہار کرتے ہوے کہ سابق حکومت کو زیرِ حمایت مملکت کے اندر بحال کرنا ناممکن ہے پال اول کے منشور کی توثیق کر دی ۔ عہدنامۂ فِنکِن‌شٹائن Finkenstein (۱۸۰۷ء) پر، جس کی رو سے نپولین نے گرجستان کے علاقے پر ایران کے حقوق کو تسلیم کیا تھا، کبھی عمل درآمد نہ ہوا اور ۱۸۱۳ء کے عہدنامے کی دفعہ ۳ کے ماتحت ایران سرزمینِ گرجستان پر اپنے حقوق سے دست بردار ہو گیا ۔

تفلس از ۱۹۱۷ء : ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب تک تفلس کی حیثیت میں کوئی فرق نہ آیا ۔ ماوراے قفقاز چونکہ روس سے منقطع تھا اس نے ۱۲ اپریل ۱۹۱۸ء کو اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا ۔ تفلس جمہوریات متحدۂ روسیہ

میں سے اس جمہوریہ کا پاے تخت قرار پایا لیکن مسلمانوں نے ترکوں کے خلاف جنگ جاری رکھنے سے انکار کر دیا اور ۲۶ مئی کو روسی مجلسِ نوّاب (Diet) ماوراے قفقاز کی تقسیم پر راضی ہوگئی؛ چنانچہ تین جمہوری سلطنتیں گُرجستان، ارمینیہ اور آذربایجان قائم کر دی گئیں۔ تفلس دوبارہ گرجستان کا پاے تخت قرار پایا۔ ۲۸ مئی ۱۹۱۸ء کو گرجستان اور جرمنی کے درمیان ایک عارضی عہدنامہ ہوا۔ جرمن فوج تفلس میں آ گئی اور جب عارضی صلح ہوئی تو اس کی جگہ انگریزی فوج نے لے لی۔ ۲۶ جنوری ۱۹۲۰ء کو اتحادیوں نے گرجستان کی حکومت کو قانوناً (*de jure*) تسلیم کر لیا لیکن ماہ فروری میں کچھ لڑائی بھڑائی کے بعد گرجستان روسی اتحادِ سوویتی کے طرفداروں کے قبضۂ اقتدار میں آ گیا۔ ماوراے قفقاز میں ایک کشور اتحادِ جمہوری (federal republic) کی تشکیل ہوئی اور وہ بجاے خود روسی جمہوریات اتحاد سوویاتی (U. S. S. R.) کا ایک حصہ بن گئی۔ اس طرح تفلس ماوراے قفقاز کی مرکزی حکومت (Z. S. F. S. R.) کا صدر مقام بن گیا اور اس کے ساتھ گرجستان (S. S. R. G.) کا پاے تخت بھی۔

وصفِ تفلس: عرب جغرافیہ دان تفلس کا حال بہت کم بیان کرتے ہیں۔ بقول اِصطخری (ص ۱۸۵) یہ شہر بہت بڑا تھا، اس کے گرد مٹی (’طین‘) کی فصیلیں تھیں، شہر کے تین دروازے تھے اور قدرتی گرم حمام بھی موجود تھے، جیسے کہ طبریّہ میں تھے۔ بقول مِسعَر بن مُہلہِل (در یاقوت) یہ حمام مسلمانوں کے لیے مخصوص تھے، غیروں کا داخلہ ان میں ممنوع تھا۔ ابن حوقل [طبع ۱۹۳۹ء، ۲: ۳۴۰ تا ۳۴۲] تفلس کی بن چکّیوں (’عُروب‘) کا مقابلہ موصل اور رقّہ کی بن چکّیوں سے کرتا ہے۔ اس نے تفلس میں سامانِ خوراک کی فراوانی اور باشندوں کی مہمان نوازی کی بہت تعریف کی ہے۔ تفلیس عالمِ اسلام کا ایک سرحدی مقام [”ثغر“] تھا جس کے پرے کوئی مسلم آبادی نہ تھی (اصطخری)۔ شہر دشمنوں سے گھرا ہوا تھا [”کثیر الاَعداء من کُلّ جہۃ“] (ابن حوقل)۔ نویں صدی میں بلاذُری نے ایک نہایت دلچسپ بات بیان کی ہے کہ شہر کے مکانات کی تعمیر صنوبر کی لکڑیوں (pinewood) سے ہوئی تھی (بقول قَزوینی صرف مکانوں کی چھتیں صنوبر کی تھیں)۔

عہدِ مغول میں زکریا قَزوینی ہمیں بتاتا ہے کہ دریاے کُرّ کے ایک کنارے پر مؤذّن کی آواز سنائی دیتی تھی اور دوسرے کنارے پر مسیحی ناقوس بجا کرتے تھے۔ عیسائی شہر میں اکثریت میں تھے۔ حمداللہ مستوفی [نزھۃ، ۹۳] بیان کرتا ہے کہ مکانات ایک دوسرے کے اوپر بنے ہوئے تھے، یعنی ایک گھر کی چھت دوسرے کا صحن تھی۔

سترھویں صدی کے لیے ہمیں نہ صرف ترکوں کی زبانی اس شہر کی کیفیت معلوم ہوتی ہے، جن میں سے حاجی خلیفہ کا مختصر سا بیان ۱۶۳۰ تا ۱۶۳۵ء کے متعلق ہے اور اوُلیا چلپی کا بیان ۱۶۳۸ء میں قلمبند ہوا، بلکہ پہلا مفصّل بیان ایک یورپی [سیّاح] (شاردیں Chardin، ۱۶۷۳ء) کا لکھا ہوا بھی ملتا ہے۔ اولیا چلبی قلعوں کے بارے میں بہت سے جزئیات بیان کرتا ہے۔ ان میں سے بڑے قلعے کا (جو کُرّ کے دائیں کنارے پر تھا) محیط چھے ہزار قدم تھا اور اس کی دیواریں ۶۰ ذراع بلند تھیں، اس میں ۷۰ برج تھے اور وہاں کی قلعہ گیر فوج کی تعداد تین ہزار تھی، اس کے گرد کوئی خندق نہ تھی، ایک برج میں قلعے کو پانی پہنچانے کا انتظام تھا (صولق قُلہ *sulu kule*)۔ بڑے قلعے میں چھے سو

مکان تھے، جن کی چھتیں مٹی کی تھیں ۔ چھوٹے قلعے میں (دریا کے بائیں کنارے پر) صرف ۳۰۰ گھر تھے مگر دیواروں کی مضبوطی کی وجہ سے یہ بہت مستحکم تھا ۔ شاردین کی اٹلس (لوحہ iii) میں تفلس کا عام منظر دکھایا گیا ہے، (جس میں سیاحِ مذکور ۱۹ اہم مقامات ظاہر کرتا ہے، مثلاً گرجے، محل وغیرہ).

اٹھارھویں صدی کے متعلق ہمارے پاس تُورن فورت Tournefort (۱۷۰۱ء)، ۲ : ۳۰۷ (مع منظر تفلس، ص ۳۱۳) کی کتاب ہے اور وَخُشت، کا جغرافیہ (جس کی مشکلات اب بروسے Brosset، ۱ : ۱۸۰ کی کتاب سے حل ہو گئی ہیں)۔ De l'Isle نے اپنی تالیف (موسوم بہ Avertissement sur la carte générale de la Géorgie، پیرس ۱۷۶۶ء) میں تفلس کا ایک مسلسل دُور نما panoramic plan شائع کیا تھا (جو مؤلّف کو اپنے زمانۂ قیام روس میں ''گرجستان کے شہزادے'' سے موصول ہوا تھا)۔ P. Iosselian (۱۸۶۶ء) کا گزیٹیر (جغرافیائی تقویم) بھی قیمتی کتاب ہے، کیونکہ اس میں قدیم عمارتوں کا محلِ وقوع بتایا گیا ہے.

پرانے تفلس میں چار محلّے تھے، جن میں سے تین تو دریاے کُرّ کے دائیں کنارے پر تھے (جو یہاں شمال سے جنوب کو مڑ کر شمال مغرب کو اور پھر جنوب مشرق کو بہتا ہے) ۔ وہ محلے یہ تھے : (۱) کَلّه یا کَلِیسی (= عربی : قلعه)، پرانا محلّه جو شہر کی چار دیواری کے اندر اور (سولولاکی اور دبّاغخانه کی ندیوں کے درمیان واقع تھا، جو کُرّ میں جا گرتی ہیں)، نارین ۔ کَلّه (قلعه) بھی اس میں شامل تھا : (۲) شہر جس پر خاص طور سے تفلس (Tphilisi) کے نام کا اطلاق ہوتا تھا اور جو گرم چشموں کے گردا گرد آباد ہو گیا (بقول Brosset، ۱ / ۱ : ص lxxx، اس کی بنا ارمنی باشندوں نے ڈالی تھی) شہر کی آبادی دریاے کُرّ کے کنارے پر قلعے کے مقابل اور اس کے دامن میں تھی ۔ شاہ صفی نے سادات کی ایک نو آبادی کوہِ ثابُور Thabor (جو دبّاغخانه کے مشرق میں ہے) کی بلندیوں پر بسائی تھی، جس سے اس علاقے کا ایرانی نام سیّد آباد ہوا؛ (۳) بیرونی محله گَرِیتھ اُبانی Gareth-ubani گھڑ دوڑ کے میدان (اَسْپ رِیز asparez) کے قریب، یعنی پہلے دو محلّوں سے اوپر بجانبِ شمال ؛ (۴) وہ محله جو کَلّه کے مقابل میں تھا ۔ اسے اِسنی یا بِسنی کہتے تھے (بعد میں آوَلبَر Awlabar کہنے لگے)، مَختهه کی چوٹیاں اس کے شمال میں تھیں ۔ اِسنی وہی جگہ ہے جسے عرب صُغدَبِیل کہتے تھے ۔ یہ قبرستانِ سَگودِبِیل Sagodebel ہے، جس کے معنی گرجی زبان میں 'المَندَب' یا 'مقامِ آہ و بُکا' ہیں اور جس کا ذکر القدّیس آبو (St. Abo) کے سوانحِ حیات میں آتا ہے؛ قب Brosset : Additions، ۱۳۶ اور Schulze : Das Martyrium d. hl. Abo von Tiflis, Texte und Untersuchungen، ۱۹۰۵ء، xiii، کَرّاسه ۴ : ص ۳۵ ؛ یہی نام دو دفعہ وقائع نامۂ گرجستان میں بھی آیا ہے (قب Brosset، ۱ : ۳۰۷، ۶۳۳).

تفلس میں تین قلعوں کو ایک دوسرے سے متمیز کرنا چاہیے ۔ ۱ ۔ ثابُور کا پرانا قلعه ('کورجی قلعه') دبّاغخانه کے دائیں کنارے کی اونچی پہاڑی پر، جو ۱۶۱۸، ۱۷۲۵ اور آخری بار ۱۷۸۵ء میں تباہ ہوا ۔ اس سے کَلّه کے جنوبی دروازے کی حفاظت ہوتی تھی، جسے باب گنجه کہتے تھے ؛ (۲) نارین قلعه، جو کَلّه کی پہاڑی پر تھا؛ معلوم ہوتا ہے کہ عہد اسلامی سے پہلے اس قلعے کا نام شُورِش تسیخه تھا (وَخُشت)،

اسے ۱۸۱۸ء میں مسمار کر دیا گیا (قب تصویر گمبہ Gamba کی اٹلس میں دی ہے) : (۳) بائیں کنارے کا قلعہ (اسنی)، جو سرِ پل (bridge-head) کا کام دیتا تھا - ۱۷۲۸ء میں ترکوں نے آخری دفعہ اسے مستحکم کرنا شروع کیا تھا لیکن اسے نامکمل ہی چھوڑ گئے .

شاہی محلات میں سب سے پرانا دریا کے بائیں کنارے پر محلِ میتیخی Metekhi تھا، جو پرانے پل کے سامنے واقع تھا - ۱۶۳۸ء میں مسلمان بادشاہ رستم نے تفلیسی Tphilisi میں محل بنایا، جو دریاے کُر کے کنارے پر واقع تھا اور طول میں تقریباً چار سو فٹ تھا۔ یہاں شاہنواز نے شاردین Chardin کو باریاب کیا تھا - اس سے کچھ دُور شاہ وختنگ ششم نے ایک محل تعمیر کیا تھا، جس کی آرائش و زیبائش وسیع پیمانے اور ایرانی طرز پر کی گئی تھی - ۱۷۲۵ء میں ترکوں نے اسے تباہ کر دیا : قب Iosselian : *Opisaniye* (مساجد کے متعلق قب ص ۲۳۹) .

قدیم تفلیس کا محلِ وقوع ہی کچھ ایسا ہے کہ اس میں رقبے کی تنگی ہے، اس لیے کہ ایک طرف دریاے کُر ہے اور دوسری طرف دائیں کنارے کی بلندیاں ہیں - یہی وجہ ہے کہ یہ شہر زیادہ وسعت حاصل نہ کر سکا (قب شاردین) - انیسویں صدی میں یہ شہر اپنی پرانی حدود کے باہر دور تک بڑھنے لگا، اور اب بھی بائیں کنارے پر خاص طور پر بڑھ رہا ہے، جس کے ساتھ ساتھ خطوطِ آہنی (ریلوے لائنیں) بھی جاتی ہیں (تفلیس ـــ باکو، تفلیس ـــ باطوم، تفلیس ـــ جلفا اور تفلیس ـــ کاخیتھیا) .

آبادی : ۱۷۸۳ء میں طہموزث اور اریکلہ کے خوشحال عہدِ حکومت کے بعد شہر میں چار ہزار مکان تھے اور ۲۰ ہزار کی آبادی تھی - ۱۸۰۳ء میں اس میں صرف ۲۷۰۰ — ۳۰۰۰ گھر تھے اور آبادی ۲۰ ہزار رہ گئی تھی - اس کی وجہ آغا محمد کا ۱۷۹۵ء والا حملہ تھا، جس کے آثار ہر جگہ نظر آتے تھے، تا آنکہ وہ گمبہ کے زمانے میں بھی موجود تھے - نسبةً زیادہ صحیح اعداد و شمار ۱۸۳۴ء کے متعلق (ڈیوا د مونت پیرے Dubois de Montpéreux) یہ ہیں : ۳،۶۶۲ مکان، ۴،۹۳۶ کنبے اور ۲۵،۲۹۰ باشندے؛ اس تعداد میں روسی شامل نہیں ہیں - اس کے بعد آبادی تیزی سے بڑھی : ۱۸۵۰ء : ۳۴،۸۰۰ ؛ ۱۸۶۵ء : ۷۰،۰۰۰ ؛ ۱۸۹۷ء : ۱،۶۰،۶۰۵ - آخرالذکر اعداد و شمار میں ارمنی ۳۸،۱ فی صد، گرجستانی ۲۶،۳ فی صد اور روسی ۲۴،۸ فی صد تھے ؛ ۱۹۲۲ء کی مردم شماری کے مطابق تفلس کی آبادی ۲،۳۳،۹۵۸ تھی، جن میں سے ۸۵،۳۰۹ ارمنی، ۸۰،۸۸۴ گرجستانی، ۳۸،۶۱۲ روسی، ۹،۷۶۸ یہودی، ۳،۹۸۴ ایرانی، ۳،۲۰۰ آذربایجانی ترک اور ۲،۳۵۷ جرمن وغیرہ تھے : قب *Zakawkazye*، تفلس ۱۹۲۵ء، ص ۱۵۶ تا ۱۵۷ : بالآخر ۱۷ دسمبر ۱۹۲۶ء کی مردم شماری میں تفلس کے باشندوں کی تعداد ۲،۸۳،۹۱۸ تک پہنچ گئی تھی .

مآخذ : (۱) اس مضمون پر معیاری تصنیف M. F. Brosset کی *Histoire de la Géorgie* ہے، طبع سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۷ء : ج ۱/۱ میں مصنف کی اہم تمہید اور ۱۴۵۰ء تک کی قدیم تاریخ ہے : ج ۱/۲ — *Additions*، جس کے لیے ارمنی اور اسلامی مآخذ سے بھی خوب چھان بین کر کے مدد لی ہے : ج ۲/۱ — تاریخ شہزادہ وخشت (± — حدود ۱۳۵۰ - ۱۷۵۰ء : چار ریاستوں یعنی خارتھیا، کاخیتھیا، سات آتاکو، اور ایمیریتھیا کی الگ الگ تاریخ)، اس کے بعد *Additions* ؛ ج ۲/۲ — بعد کے وقائع نامے، یادداشتیں وغیرہ (حدود

۱۶۵۹ تا ۱۸۵۶ء)، ساری کتاب قطعِ ربعی [یعنی قطعِ کبیر] کے ۲،۴۳۴ صفحات پر مشتمل ہے؛ (۲) نیز قب Laurent Brosset : *Bibliographie analytique des ouvrages de M. F. Brosset*، ۱۸۲۴ تا ۱۸۷۹ء)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۷ء (۱۷۲ کتابوں اور بحثوں کا تجزیہ)؛ ماخذ کی تاریخ کے متعلق (۳) قب تین وقائع نامے جن کا ترجمہ تکیشولی Takaishwili نے *Sbornik materialow* میں کیا، تفلس ۱۹۰۰ء، xxviii، ۱ تا ۴۱۲ — ان وقائع ناموں کا تتمہ (۴) شہزادہ وخشت کا جغرافیہ ہے [جسے اس نے ۱۷۴۵ء میں ماسکو میں تمام کیا] اور جس کا فرانسیسی ترجمہ Brosset نے *Description géographique de la Géorgie* کے نام سے شائع کیا، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۲ء (اصلی نقشوں سمیت)، اس کا روسی ترجمہ جنشولی Djanashwili نے کیا، طبع تفلس ۱۹۰۴ء، در xxiv *Zap. Kawk. Otd. Russ. Geogr. Obshč.*؛ کراسہ ۵؛ اور (۵) P. Iosselian : *Istoričeskii vzgliad*، تفلس ۱۸۴۹ء، (تاریخ گرجستان مسلمان بادشاہوں کے عہد میں ۱۵۶۹ تا ۱۷۲۹ء)؛ (۶) گرجستان کی تاریخ کی تنقیح کا کام جوخشولی Djawakhishwili نے اپنے ذمے لیا اور اسے *Kharthvel eris istoria* کی ۴ جلدوں میں طبع کیا ہے، تفلس ۱۹۱۳ء (حملۂ مغول تک)؛ ج ۱، طبع سوم، ۱۹۲۸ء، جلد چہارم کا ایک حصہ (عہد تیموری کے بعد کا زمانہ)، ۱۹۲۴ء.

ان مسلم ماخذ کے علاوہ جن کا ذکر متن میں آیا ہے: (۷) یاقوت، ۱ : ۸۷ (ابخاز)؛ ۱ : ۸۵۷ (تفلیس)؛ ۲ : ۵۸ (جرزان)؛ (۸) زکریا قزوینی : آثار البلاد، طبع ووسٹن فلٹ، ۳۴۸ (قب ڈورن Dorn : *Geographica*، ۵۲۸)؛ (۹) حمد اللہ مستوفی : نزہۃ القلوب، (طبع وقفیۂ گب، عدد ۲۳) : ۹۳، ۱۸۲؛ (۱۰) حاجی خلیفہ : جہان نما، ۴۰۳؛ (۱۱) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۳۱۵ تا ۳۱۹؛ (۱۲) زین العابدین شیروانی : بستان السیاحۃ (۱۸۳۱ء)، تہران ۱۳۱۵ھ، ۳۸۱؛ (۱۳) منیع الدولہ : مرآۃ البلدان، ۱ : ۴۶۹ تا [illegible]؛ (۱۴) قب ڈورن : *Erster Beitrag z. Geschichte d. Georgier*, *Mém. Acad. de St. Pétersbourg*، sciences politiques سلسلۂ ششم : جلد ۶، ۱۸۴۳ء (صفویوں کی تاریخوں سے گرجستان کے متعلق اقتباسات کا ترجمہ)، جس کا جرمن زبان سے بروسے Brosset نے دوبارہ فرانسیسی میں ترجمہ کیا، ۲/۱ : ۴۴۵ تا ۵۰۹؛ (۱۵) ڈورن : *Geographica caucasica.*، *Mém. Acad. St. Pétersbourg*، جلد ۷، ۱۸۴۷ء، ۴۶۵ تا ۵۹۱ (اصطخری، قزوینی، مستوفی : ہفت اقلیم)؛ (۱۶) Defrémery : *Fragments des géographes et historiens arabes et persans inédits relatifs aux anciens peuples du Caucase.*، در *J.A.*، ۱۸۴۹ء، ج ۱۳ : ۴۵۷ تا ۵۲۲؛ ج ۱۴ : ۴۴۷ تا ۵۱۴؛ ۱۸۵۰ء، ج ۱۶ : ۵۰ تا ۷۵، ۱۵۳ تا ۲۰۱؛ ۱۸۵۱ء، ج ۱۷ : ۱۰۵ تا ۱۶۲ (نیز علیحدہ رسالے کی شکل میں)؛ (۱۷) Karaoulow : *Swedeniya arab. pisateley o Kawkaze, Sborn. materialow dlia opisaniya Kawkaza*، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۸ (عرب جغرافیہ دانوں کے اقتباسات کا ترجمہ)؛ (۱۸) Ghazarian : *Armenien unter der arabischen Herrschaft*, *Zeitschr. f. armen. Philologie*، مار بورگ Marburg ۱۹۰۴ء، ۲ : ۱۴۹ تا ۲۲۵؛ (۱۹) مارکار : *Osteurop. und ostasiat. Streifzüge*، لیپزگ ۱۹۰۳ء : Exkurs iv، *Der Ursprung d. iberischen Bagratiden*، ۳۹۱ تا ۴۳۶.

عہد مغولی اور بعد مغول کا زمانہ :

(۲۰) Klaproth : *Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie*، پیرس ۱۸۳۳ء؛ (۲۱) d'Ohsson : *Histoire des Mongols*، ۱۸۳۴ تا ۱۸۳۵ء، مواضع کثیرہ؛ (۲۲) Howorth : *History of the Mongols*، ۱۸۷۶ تا ۱۸۸۸ء، قب اشاریہ

جو ۱۹۰۵ء میں شائع ہوا؛ (۲۳) G. Altunian: *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen Ländern*، برلن ۱۹۱۱ء (ارمنی ماخذ سے)؛ (۲۴) F. Nève: *Exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-Rokh dans l'Asie Occidentale* (از Thomas of Metsoph)، برسلز ۱۸۶۰ء (اقتباس از ج ۱۱، در *Mémoires....publiés par l'Acad. royale de Belgique*)۔

سکوں کے متعلق ماخذ: (۲۵) Langlois: *Essai de classification des suites monétaires de la Géorgie*، پیرس ۱۸۶۱ء؛ (۲۶) Pakhomow: *Moneti Gruzii*، ج ۱ (تیرھویں صدی تک)، در *Zap. Numizm. Otd. Russ. Arkh. Obshč.*، ج ۱، کراسہ ۴، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۰ء (اس کی تلخیص از Djawakhow: *Khristian. Vostok*، ۱۹۱۲ء، ۱/۱، ص ۱۰۰ تا ۱۱۳)؛ (۲۷) قب بالخصوص قزوینی کی شہادت، در آثار البلاد، ص ۳۴۸ کہ تفلس میں طلائی دینار (hyperperes) موجود تھے۔

روس سے تعلقات کے متعلق (جو پندرھویں صدی میں شروع ہوئے): (۲۸) *Perepiska gruzinskikh tsarei* (غیر ملکی زبانوں میں شاہان گرجستان کی روس سے خط و کتابت از ۱۶۳۹ تا ۱۷۷۰ء)، طبع Brosset، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۱ء، (ص i تا xci میں روسی گرجستانی تعلقات تا ۱۷۳۹ء کے متعلق F. Ploen کی ایک یادداشت بھی ہے)؛ (۲۹) Bergé: *Akti sobran. Kawkaz. arkheograf. Komissiyey* (قفقاز کے متعلق سرکاری دستاویزات)؛ دس جلدیں، قطع کامل، تفلس ۱۸۶۶ تا ۱۸۸۵ء؛ (۳۰) Butkow: *Materiali noveishey istorii Kawkaza* (۱۷۲۲ تا ۱۸۰۳ء)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۹ء، تین جلدیں (مع مفصل و مسلسل تواریخ حوادث از L. Brosset)؛ (۳۱) Belokurow: *Snosheniya Rossii s Kawkazom*، ج ۱ (۱۵۴۸ تا ۱۶۱۳ء)، ماسکو ۱۸۸۹ء؛ (۳۲) Belokurow: *Arsenii Sukhanow*، ج ۱، ماسکو ۱۸۹۲ء؛ (۳۳) Tsagareli: *Perepiska gruz. tsarey v. XVIII veké*، ۲، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۰ء؛ (۳۴) وہی مصنف: *Gramoti otnosiashčiyasia k Gruzii* (اٹھارھویں صدی)، دو جلدیں، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۱ء، ۱۸۹۸ء اور ۱۹۰۲ء؛ (۳۵) Belawski] اور [Potto: *Utwerždeniye russ. vladičestva na Kawkaze*، تفلس ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۸ء، ۱۲ جلدیں؛ (۳۶) Avalow: *Prisoyedineniye Gruzii k Rossii*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۱ اور ۱۹۰۶ء (اس میں ایران کے ساتھ تعلقات کا اجمالی خاکہ بھی ہے)؛ (۳۷) W. E. Romanowski: *Očerki iz istorii Gruzii*، تفلس ۱۹۰۲ء۔

وہ تصانیف جو خاص کر تفلس سے متعلق ہیں: (۳۸) P. Iosselian: *Opisaniye drewnostey Tiflisa*، تفلس ۱۸۶۶ء (اسلامی آثار قدیمہ، ص ۲۳۸ تا ۲۴۳)؛ (۳۹) Bakrade اور Berzenow: *Tiflis v istor. i etnograf. otnosheniyakh*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۰ء؛ (۴۰) Djanashwili: *Tiflis-stolitsa Gruzii*، تفلس ۱۸۹۹ء (گرجی زبان میں)۔

وہ مصادر جو مغربی اور روسی سیاحوں کے سفرناموں سے متعلق ہیں: (۴۱) Miansarow: *Bibliographia Caucasica*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۰ء، خصوصاً ۸۷ تا ۸۹؛ (۴۲) Dubrowin: *Istoriya woyni na Kawkaze*، ج ۱/۲، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۱ء؛ (۴۳) La *Grande Encycl. russe* (مقالات جو Masalski اور Tsagareli نے لکھے)؛ قدیم ترین شذرات تفلس کے متعلق وہ ہیں جو (۴۴) Josaphat Barbaro (۱۴۳۶ء) اور (۴۵) A. Contarini (۱۴۷۳ء) نے لکھے؛ (۴۶) شاردین: *Voyages*، طبع Langlès، ۲: ۶۲ تا ۸۸ اور *Atlas* کا لوحہ ۴؛ (۴۷) Tournefort:

Relation d'un voyage au Levant (١٧٠١ء)، پیرس ١٧١٧ء، ٢ : ٣٠٧ تا ٣٢٠؛ (٤٨) Güldenstädt : *Reisen durrh Russland*، ٢ جلدیں، سینٹ پیٹرز برگ ١٧٨٧ تا ١٧٩١ء؛ (٤٩) وهی مصنف : *Reisen in Georgien* (١٧٧٠ء)، طبع Klaproth، برلن ١٨١٥ء، ص ١٢٧ تا ١٣٢؛ (٥٠) Gamba : *Voyage dans la Russie méridionale*، پیرس ١٨٢٦ء، ٢ : ١٥٣ تا ١٨٣ (تفلس) اور اٹلس لوحه ٣٣؛ (٥١) Dubois de Montpéreux : *Voyage autour du Caucase*، پیرس ١٨٣٩ء، ٣ : ٢٢٥ تا ٢٧٥ (تفلس) وغیره؛ [(٥٢) Spuner-Menke *Hand-atlas* etc.، طبع سوم، گوتا ١٨٨٠ء)].

(منورسکی V. MINORSKY)

• **تقتمیش** : Toḳtamîsh جسے تختمیش بھی لکھا جاتا هے (مثلاً روسی سالناموں میں بالالتزام) [حافظ ابرو: زبدة التواریخ (کتابخانهٔ فاتح، ١/٣٣٧١) تقتمیش؛ مطلع سعدین، نسخهٔ ادرنه: تغتمش]، آلتون اُردو (Golden Horde) کا خان تھا۔ اس نام کی صورت [تقاتمیش] کو ای۔ جی۔ براؤن نے درست بتایا هے (*Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج ١٩٢٠ء، ص ١٥٨٣، اس کی سند [؟] غالباً وه بیت هے جو اسی کتاب کے ص ٣٢٨ پر منقول هے

[لشکر بادشاه توقتمیش
آمد و هاتف این ندا در داد]

لیکن اس کی تردید کئی ایک مخطوطات کی تحریروں اور اُویغوری سکوں اور دستاویزات سے هوتی هے؛ مثلاً ابن عرب شاه (طبع مصر، ص ١٤ اور دیگر مواضع کثیره) برابر توقتامیش خان هی لکھتا هے۔ اس کے حسب و نسب کے متعلق اقوال بہت مختلف هیں۔ اس کے باپ کا نام یقیناً تُولی خوجه تھا، اگرچه مخطوطات میں یه نام اکثر مسخ هو گیا هے، جو زمباور (E. von Zambaur) کے دیے هوے شجرهٔ نسب (*Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*، هینوور ١٩٢٧ء، شجره S [بیتِ جُوچی]) اور لین پول اور دیگر مصنفین کے بیان کے مطابق خان اُرُس (اوروس) کا بھائی اور جُوچی کے بڑے بیٹے اوردَه Orda کی اولاد میں سے تھا، لیکن بقول ابوالغازی (طبع Desmaisons، ص ١٧٨) وه جُوچی کے ایک اور بیٹے تُقای تیمور خان کی اولاد میں سے تھا۔ تُولی خوجه کی زندگی اور اس کے بیٹے کے بچپن کے حالات کے متعلق همارے پاس صرف ایک هی ماخذ هے۔ یه تصنیف [معین الدین نَطَنزی] نے تیمور کے پوتے مرزا اسکندر کے لیے لکھی تھی۔ اس کا ذکر ریو Rieu نے (*Catalogue of Pers. MSS. in the British Museum*، ص ١٠٦٢ ببعد) کیا هے۔ اسی تصنیف کا ایک اور نسخه لینن گراڈ کے ایشیاٹک میوزیم میں بھی محفوظ هے (قب مادهٔ 'لُربزرگ' کا خاتمه [و سٹوری : *Persian Literature*، ١/٢ : ٨٦، ١٢٣٤]). اس ماخذ کے مطابق (*As. Mus.*، مخطوطه ورق ٢٣٢ ب) وه منگیشلاق [رک بآن] کا حاکم تھا اور خان اُرُس کے حکم سے اسے قتل کر دیا گیا تھا۔ تُولی خوجه کا بیٹا تقتمیش پہلے تو ایک دو دفعه بھاگ نکلا لیکن پھر واپس آ گیا اور نابالغ هونے کی وجه سے اسے معاف کر دیا گیا۔ [لوی ئیل =] سالِ اژدها (= [٧٧٧ھ] ٧٦-١٣٧٥ء) میں وه تیمور کے پاس چلا گیا، جس نے سمرقند میں اس کا خیر مقدم کیا، بقول عبدالرزاق سمرقندی (رک بآن؛ مخطوطهٔ لینن گراڈ یونیورسٹی، ورق ٧٠ ب)۔ تھوڑا هی عرصه پہلے اس نے خان بیگ پُولاد سے شکست کھائی تھی۔ تیمور نے اسے اُترار، صَبران [زبدة : محل مذکور : ساوران] اور سیغناق کے علاقے عطا کر دیے [مگر مطلع سعدین میں یه سب کچھ بذیل وقائع ٧٨٠ھ درج هے]۔ وهاں اُرُس خان کے بیٹے

قُتْلُغ بُوغا نے اس پر حملہ کیا اور گو قُتْلُغ بُوغا لڑائی میں مارا گیا، اس کے باوجود تُقْتَمِش نے شکست کھائی اور اسے پھر تیمور کے پاس جانا پڑا ۔ تیمور نے اسے مدد دی اور وہ دوبارہ صَبْران گیا لیکن تھوڑی مدت کے بعد ہی اُرُس خان کے ایک اور بیٹے توختہ قیا [زبدۃ و مطلع : توقتا قیا] نے اسے شکست دی اور وہ پھر تیمور کے پاس بھاگ کر چلا گیا ۔ بقول ظفرنامہ (طبع ہند، ۱ : ۲۷۸) اسی [لوی ئیل =] سال اژدھا کے آخر (شروع ۱۳۷۷ء) میں تیمور کو خود تُقْتَمِش کے ہمراہ خان کے خلاف معرکہ آرا ہونا پڑا ۔ دشمن کو شکست فاش ہوئی اور اس کے لشکر میں بھگدڑ مچ گئی ۔ اس کے بعد ہی اُرُس خان بھی مر گیا اور اس کے بیٹے اُس کے جانشین ہوئے، پہلے توختہ قیا اور اس کے بعد تیمور مَلِک ۔ تیمور [ایلان ئیل یعنی] سال مار (=) [۷۷۸ھ ۱۳۷۷ء) کے آغاز میں اپنے پائے تخت میں واپس آ گیا اور اس کے بعد ہی تقتمش کو تیمور ملک نے پھر شکست دی لیکن تیمور کی خواہش کے مطابق اسے سِغناق میں تخت خانی پر بٹھا دیا گیا (یزدی، ۱ : ۲۸۳) ۔ موسم سرما (۱۳۷۷ء-۱۳۷۸ء) میں تیمور کو اطلاع ملی کہ تیمور ملک ہمیشہ شراب خوری میں مشغول رہتا ہے اور اپنا عزّ و وقار کھو بیٹھا ہے ۔ تُقْتَمِش کو اس کی اطلاع دی گئی تو اس نے اسی سال کے موسم سرما میں یلغار کر کے تیمور ملک کی حکومت کا خاتمہ کر دیا ۔ آئندہ موسم بہار میں اس نے سِغناق ہی سے آلتون اردو کی سلطنت کے مغربی حصے کو فتح کرنے کا تہیہ کر لیا اور بڑی اچھی طرح کامیاب ہوا ۔ (یزدی، ۱ : ۲۹۰) ۔ روسی سالناموں سے ان فتوحات کے زمانے کا زیادہ صحت کے ساتھ پتا چل سکتا ہے ۔ ۸ ستمبر ۱۳۸۰ء کو آلتون اُردو کے حکمران مَمای ([کذا ایضاً در زبدۃ، ۳۴۶]، اسے ظفرنامہ میں مُماق لکھا ہے) کو روسیوں نے دریاے ڈون Don کے کنارے کولی کوفو Kulikowo کے مقام پر شکست دی اور اس کے فوراً ہی بعد تُقْتَمِش نے بھی بحیرہ آزوف Azov کے قریب اسے ہزیمت دی، اسی سال روسیوں نے بھی نئے خان کو فتح کی خبر بھیجی ۔ ۱۳۸۱ء میں تُقْتَمِش نے روسیوں سے اطاعت کا مطالبہ کیا لیکن انھوں نے انکار کر دیا، اس پر اگلے سال (۱۳۸۲ء میں) اس نے ملک روس کو بے دردی سے تاخت و تاراج کیا، اور ۲۶ اگست کو روس کے دارالخلافہ ماسکو کو لوٹا کھسوٹا اور مکمل طور پر تباہ و برباد کر دیا ۔ اس سے روس میں تاتاریوں کی حکومت ایک صدی کے لیے دوبارہ قائم ہو گئی ۔

[نطنزی] کے قول کے مطابق (Asiat. Mus. کا مخطوطہ، ورق ۲۳۳ الف) تُقْتَمِش ایک باانصاف اور طاقتور حکمران تھا (یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ایک خوش شکل آدمی تھا) لیکن تیمور کے حق میں ناسپاس ثابت ہوا، اس لیے اس کی یہ خوبیاں کسی کام نہ آئیں ۔ اپنی سلطنت کے قائم ہوتے ہی وہ تیمور کا دشمن بن گیا ۔ تیمور نے ۷۸۱ھ / ۱۳۷۹ء میں خوارزم فتح کیا تھا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ۷۸۵ھ / ۱۳۸۳ء کے آتے آتے وہاں تُقْتَمِش کے نام کا سکہ مضروب ہونے لگا ۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے اس موقع پر تیمور نے خوارزم شاہ یا تُقْتَمِش کے خلاف کوئی کارروائی نہ کی؛ ظفر نامہ (۱ : ۳۰۰ ببعد) میں آیا ہے کہ تُقْتَمِش نے تیمور کے خلاف پہلا قدم یہ اٹھایا کہ ۷۸۹ھ (توشقان ییل ۱۳۸۷ء) میں دربند کی راہ سے آذربایجان پر حملہ کیا ۔ اس سے پہلے موسم سرما میں تُقْتَمِش تبریز [رک بآں] کی طرف فوج روانہ کر چکا تھا (ظفرنامہ، ۱ : ۳۴۲)

لیکن تیمور ابھی تک وہاں پہنچا نہ تھا اس لیے خان کی فوج کشی سے اس کے حقوق پر براہ راست دست اندازی نہ ہوتی تھی۔ تبریز کو نہایت خوفناک طریقے سے ویران اور پامال کیا گیا۔ آٹھ روز تک لوٹ مار اور قتل و غارت کا بازار گرم رہا (معاصر مصنف زین الدین قزوینی کا بھی بیان ہے، قب تغاتیمور)۔ عجب یہ کہ اس موقع پر بھی تیمور نے اپنے مخالف کے خلاف بڑے تحمل سے کام لیا؛ گو اس نے اپنی سرمائی فرودگاہ قراباغ سے اپنے بیٹے میران شاہ کی کمان میں ایک لشکر تو بھیج دیا مگر فتح پانے کے بعد قیدیوں کو رہا کر دیا اور تقتمیش کو صرف ملامت اور تنبیہ کرنے پر اکتفا کی۔

اسی سال (۱۳۸۷ء) کے آخر میں، جب تیمور ابھی ایران ہی میں تھا، تقتمیش نے تیمور کے قلب سلطنت پر حملہ کرنے کے لیے اپنے لشکر بھیج دیے۔ اس موقع پر آلتون اردو کے لشکر ہر جگہ فتح یاب ہوے اور آمو دریا تک بڑھتے چلے گئے [نخشب (قرشی) کو جلا دیا گیا، مطلع ا]، بخارا کا محاصرہ کر لیا گیا اور [ولایات ماوراءالنہر پامال ہوے] (ظفرنامہ، ۱: ۴۴۳)۔ تیمور کو بعجلت لوٹنا پڑا اور محرم ۷۹۰ھ کے آخر / آغاز فروری ۱۳۸۸ء میں وہ ایران سے روانہ ہو گیا۔ کہیں ۱۳۹۱ء [منتصف صفر ۷۹۳ھ؛ زبدۃ، ۴۹۱] میں جا کر تیمور نے آلتون اردو کے ممالک محروسہ کے خلاف انتقامی مہم شروع کی۔ اس مہم کی ابتداء میں تقتمیش کی ایک سفارت تیمور کے دربار میں پہنچی لیکن وہ واقعات کی رفتار پر اثر انداز نہ ہو سکی۔ ۱۵ رجب [کذا ایضاً مطلع: مگر زبدۃ، ۴۹۸: ۱۶ رجب] ۷۹۳ھ / ۱۹ جون ۱۳۹۱ء کو پیر کے دن تقتمیش کو قندوزچہ [مطلع، نسخۂ ادرنہ، ۸۹ ب: قندزجہ] کے میدان میں شکست فاش ہوئی۔ تیمور دریاے والگا [آتل] تک بڑھ آیا لیکن آلتون اردو کی سلطنت کو مطیع و منقاد کیے بغیر واپس چلا گیا۔ تقتمیش کو تھوڑے عرصے کے لیے تخت خالی کرنا پڑا لیکن وہ بہت جلد واپس آ گیا۔ اس نے مقام تانہ (Azov [دیکھیے *Hand-atlas*، خریطہ شمارہ ۶۸]) سے یاغلو Yagello شاہ پولینڈ کے نام ۸ رجب ۷۹۵ھ / ۲۰ مئی ۱۳۹۳ء کو ایک خط لکھا تھا، جس میں اس نے ان واقعات کو اپنے نقطۂ نظر سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: تیمور کو میرے دشمنوں نے بلایا تھا اور اس بات کا علم مجھے بڑی دیر کے بعد ہوا۔ لڑائی کے شروع میں ان سازشیوں نے میرا ساتھ چھوڑ دیا جس سے میری سلطنت میں سخت گڑبڑ پیدا ہو گئی تھی، مگر اب پورے طور پر امن و امان قائم ہو گیا ہے، اس لیے خراج کی رقم کا بقایا بھیج دو، تمہارے سوداگر اپنی نقل و حرکت میں آزاد ہوں گے (*Zap.*، ۲: ۳ ببعد)۔

تقتمیش اور تیمور کے درمیان اب کھلی عداوت پیدا ہو گئی۔ ۱۳۸۵ء میں تقتمیش نے اپنے سفیروں کو تحفے دے کر مصر روانہ کیا (Tiesenhausen: *Sbornik materialov otnosyashčikhsya k istorii Zolotoi Ordî*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۴ء، ص ۳۲۷ ببعد) لیکن اس موقع پر متحدہ فوجی کارروائی کے متعلق کوئی ذکر نہ کیا گیا۔ اس کے برعکس ۱۳۹۳ اور ۱۳۹۵ء میں جو وفد بھیجے گئے ان کا خاص مقصد یہی تھا کہ مصر اور آلتون اردو کی حکومتیں تیمور کے خلاف متحدہ محاذ قائم کریں (کتاب مذکور، ص ۳۲۸، ۴۴۵، اور ۴۵۰)۔ یہ وہ زمانہ تھا جب تیمور مغرب کے خلاف اپنی "یورش پنج سالہ" میں مصروف تھا (۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶ء)۔ [۷۹۵ھ] ۱۳۹۳ء میں تیمور نے بغداد سے ایک سفارت مصر بھیجی تھی

(ظفرنامہ، ۱ : ۶۳۲ ببعد) مگر سلطان برقوق [رک بآں] کے حکم سے سفیر کو رحبہ کے مقام پر قتل کر دیا گیا جو دریائے فرات کے کنارے ایک سرحدی شہر تھا (یزدی، ۲ : ۲۷۵) ۔ ۱۳۹۴ء میں تیمور ملک شام کی طرف جانا چاہتا تھا لیکن یہ ارادہ ترک کرکے اس نے ما بین النہرین کے شمالی حصے کا رخ کیا ([نطنزی]، مخطوطۂ ایشیاٹک میوزیم، ورق ۲۹۱ ب): ایک مصری ماخذ (ابن حجر العسقلانی، در Tiesenhausen): کتاب مذکور، ۴۵۰) کے مطابق اس کی وجہ یہ تھی کہ تیمور کو تقتمیش کی بابت یہ اطلاع پہنچی تھی کہ اس نے (تیمور کی) مملکت پر حملہ کر دیا ۔ آذربایجان کا ملک اور دیگر علاقے، جو آذربایجان کے شمال کی طرف دربند تک پھیلے ہوئے تھے، ۱۳۹۲ء سے تیمور کے بیٹے میران شاہ کے زیر نگین چلے آ رہے تھے [قب مادۂ تبریز]۔ تقتمیش نے اس سے پہلے صاف طور پر دربند اور شیروان کا مطالبہ کیا تھا اور وہاں اس کے نام کے سکّے بھی ۷۹۰ھ / ۱۳۸۸ء سے لے کر ۷۹۲ھ / ۱۳۹۰ء تک مضروب ہو چکے تھے : لیکن بعد کے سال میں اس طرف سے خطرے کے ظہور پذیر ہونے کا کوئی حوالہ موجود نہیں۔ تیمور ارمینیہ اور گرجستان کی لڑائیوں کی وجہ سے خاصی مدت تک رکا رہا ۔ ۱۳۹۴ء کے آخر میں تیمور کو شکّی کے مقام پر شیروان سے یہ اطلاع موصول ہوئی کہ آلتون اردو کے لشکروں نے ملک پر حملہ کر دیا ہے ۔ تیمور نے انھیں آسانی کے ساتھ پسپا کر دیا اور قشلاق (موسم سرما گذارنے) کے لیے محمود آباد (ظفرنامہ، ۱ : ۷۳۳ ببعد) [کے قریب] قیام کیا ۔ یہاں سے [۷۹۷ھ] ۱۳۹۵ء کے موسم بہار میں اس نے تقتمیش کے خلاف اپنی بڑی مہم شروع کی ۔ جنگ شروع کرنے سے پہلے تیمور نے شمس الدین المالیغی کو تقتمیش کے پاس سفیر بنا کر بھیجا اور سمور (بجنوب دربند، [مذکور در بلاذری، ۲۰۶]) [زبدۃ، ۵۳۶ و شامی، ۱۵۸ : آب سمور سے ۵ فرسخ پر] میں اس کے جواب کا منتظر رہا ۔ یہ جواب غیر تسلی بخش تھا، لہذا مہم شروع کر دی گئی ۔ ۲۲ جمادی الآخرۃ ۷۹۷ھ / ۱۳ اپریل ۱۳۹۵ء کو بدھ کے دن دریائے ترک کے کنارے فیصلہ کن جنگ ہوئی (ظفرنامہ، ۱ : ۷۳۵ ببعد) ۔ تقتمیش کو پھر کچھ عرصے کے لیے غائب ہو جانا پڑا [تیمور نے اس کا تعاقب کیا اور آتل کے گذرگہ توراتور (قب زبدۃ، ۵۳۹ : "از گذرگاہ ادل (کذا [یعنی اتل]) کہ ترکان ترانور می گویند") پر پہنچ کر قویری چاق اغلن پسر اروس خان کو الوس جوجی کی خانی عطا کی، ظفرنامہ، ۱ : ۷۵۵ ۔ مگر کسی کو خانی عطا کرنے کا ذکر زبدۃ میں نہیں ہے] ۔ ظفرنامہ، ۱ : ۷۶۱ سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمور ماسکو پہنچا، مگر یہ درست نہیں، وہ صرف یلک Yelec تک پہنچا [جو ماسکو سے تقریباً ۳ درجے جنوب میں ہے، دیکھیے *Hand-atlas*، نقشہ ۶۸ ۔ مگر صاحب ظفر نامہ کا بیان بظاہر معاصران تیمور اور قریب العہد متعدد مؤرخوں کے بیانات سے ملا کر دیکھنا چاہیے، مثلاً حافظ ابرو (زبدۃ، ۵۵۰) : "و امیر صاحب قران بجانب شہر اوروس مشکاو نام عزم کرد و بر ہمۂ آن ولایت تاخت کردہ غارتیدند" : نظام شامی، ۱۶۱ : "و امیر صاحب قران بجانب شہر اوروس موشکو نام عزم کرد و بر ہمۂ آن ولایت تاخت کردہ غارتید" : مطلع، نسخۂ ادنبرہ (ورق ۱۰۰ ب) : "و حضرت صاحب قران از شہرہاء ارس مشکو را تاختہ غارت کرد" : ظفر نامہ، محل مذکور : "حضرت صاحب قران بجانب مسکو کہ ہم از شہرہای روس است نہضت فرمود و آنجا رسیدہ سپاہ ظفر پناہ تمام آن ولایت را از شہر و بیرون بتاختند و مجموع امراء آنجا را منکوب و مخذول ساختند"] ۔ یلک سے وہ

روسی سالناموں کے مطابق ۲۶ اگست ۱۳۹۵ء کو واپس ہوا۔ اس کے جلد بعد آزاق (Azov) کو اور موسم سرما میں حاجی ترخان (استرخان) اور سرائے [برکہ، زبدۃ، ۳۵۵] [رک بہ سرای] کو بڑی خونریزی کے ساتھ تاخت و تاراج کیا گیا [مطلع، نسخۂ مذکورہ، ۱۹۱ ب میں ہے کہ سرائے کو آگ لگا کر ویران کر دیا گیا، اس لیے کہ جب تیمور فارس و عراق کی مہم پر گیا ہوا تھا لشکرِ دشت نے نواحِ بخارا میں [تعمیر سرای کو ویران کر کے آگ لگا دی تھی]۔ ۷۹۸ھ/۱۳۹۶ء کے موسم بہار میں تیمور دربند کے راستے آذربایجان واپس آ گیا . . . ۔ تقتمیش کو ایک دفعہ پھر تخت و تاج واپس لینے کا موقع ملا۔ ابن حجر العسقلانی لکھتا ہے کہ ۷۹۹ھ/اکتوبر ۱۳۹۶ تا ستمبر ۱۳۹۷ء میں اس نے جنوہ کے فرنگیوں کے خلاف جنگ کی (Tiesenhausen: کتاب مذکور، ۳۵۱)۔ ۳ ذوالحجۃ ۸۰۰ھ/۱۷ اگست ۱۳۹۸ء کو تیمور کے پاس تقتمیش کے حریف اور جانشین تیمور قتلغ بن تیمور ملک کا ایک ایلچی آیا (ظفر نامہ، ۲: ۳۳؛ یہ تاریخ اصلی مآخذ (*Teksti po istorii Sredney Azii*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۵ء، ص ۳۵) میں دی ہے)۔ تقتمیش بھاگ کر ویٹوٹ Witowt امیر لتھوینیا کے پاس چلا گیا۔ امیر لتھوینیا نے اس کی حمایت کی لیکن تاتاریوں کے ہاتھوں ۱۲ اگست ۱۳۹۹ء کو دریائے ورسکلہ [معاون دنیپر، *Hand-atlas*، محلّ مذکور] کے کنارے شکست کھائی۔ اس روز سے تقتمیش نے قسمت آزماؤں کی سی زندگی اختیار کر لی۔ تیمور کی وفات سے تھوڑی مدت پہلے اس کے پاس تقتمیش کا ایک ایلچی مقامِ اُترار پر آیا، جہاں تیمور ۱۲ رجب ۸۰۷ھ/۱۴ جنوری ۱۴۰۵ء کو پہنچا تھا۔ اس نے یقین دلایا کہ تقتمیش بے حد نادم ہے اور معافی کا خواستگار ہے۔ تیمور نے وعدہ کیا کہ چین کی مہم کے بعد وہ آلتون آردو کی مملکت میں پھر آئے گا اور اسے اس کا تخت و تاج واپس دلائے گا (ظفر نامہ، ۲: ۶۳۶ ببعد)۔ روسی مصادر کے مطابق تقتمیش ۱۴۰۶ء میں تومین Tümen (سائبیریا) کے مقام پر خان شادی (۸۰۲ھ تا ۸۱۰ھ/۱۳۹۹ - ۱۴۰۰ء تا ۱۴۰۷ - ۱۴۰۸ء) کی ایک فوج کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا، مگر [نطنزی] (نسخۂ ایشیاٹک میوزیم، ورق ۲۳۳ ب) کے قول کے مطابق وہ طبعی موت مرا۔

مآخذ: متن میں دے دیے گئے ہیں۔ تقتمیش کے حالات جو یورپ کے قدیم تر مصنفین خصوصاً (۱) Hammer-Purgstall: *Geschichte der Goldenen Horde* اور (۲) Howorth: *History of the Mongols*، (حصۂ دوم) نے لکھے ہیں اُن معلومات کے مطابق نہیں ہیں جو اس زمانے میں ہمیں اصل مآخذ سے حاصل ہوئی ہیں: نیز دیکھیے مقالۂ "تیمور"؛ [(۳) نظام الدین شامی: ظفر نامہ، طبع فیلکس تاور بیروت ۱۹۳۷ء؛ (۴) حافظ ابرو: زبدۃ التواریخ بایسنغری؛ (۵) مطلع سعدین، نسخۂ ادارہ]۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ)

تقدیر: رک بہ قدر۔

تقرت: یا تگرت Tüggurt الجزائری صحرا کا ایک قصبہ، جو بسکرہ Biskra سے جنوب کی طرف ۱۳۵ میل کے فاصلے پر ہے اور آج کل ریل کے ذریعے بسکرہ سے ملا ہوا ہے۔ اس کا محلِّ وقوع ۳۳ درجے، ۷ دقیقے شمالی عرض بلد اور ۶ درجے، ۴ دقیقے مشرقی طول بلد ہے اور یہ سطحِ سمندر سے ۲۰۰ فٹ اونچا ہے۔ تقرت وادِ ریغ کا سب سے زیادہ اہم مقام ہے۔ وادِ ریغ شمالاً جنوباً ۱۳۰ میل لمبی تنگ وادی ہے، جس میں صحرا کے دو دریا آ کر گرتے ہیں: تدیکلت Tidikelt سے واد میا Wad Mya [= وادی میاہ] اور ہجر Hoggar سے [وادی] یغرغر Tgharghar۔ تھوڑی سی گہرائی پر زیرِ زمین پانی کی

موجودگی کی وجہ سے یہاں کھجوروں کے جھنڈ خوب پھولتے پھلتے ہیں۔ ان میں سے تقرت کے جھنڈ، جن میں ۱,۷۰,۰۰۰ سے زائد درخت ہیں اور جن میں مشہور قسم کی عمدہ کھجوریں لگتی ہیں، تعداد میں سب سے زیادہ ہیں۔ مگر چونکہ یہاں سطح زمین پر پانی جمع ہو جاتا ہے اور آگے بہ کر نکل جانے کی کہیں جگہ نہیں ملتی، اس لیے یہ علاقہ صحت کے لیے بہت مضر ہے اور موسم گرما میں یہاں ایک قسم کے خطرناک بخار کا دورہ ہو جاتا ہے، جسے یہاں کے باشندے *tlcm* کہتے ہیں۔ مزید برآں یہاں درجۂ حرارت بہت گھٹتا بڑھتا رہتا ہے (موسم سرما میں رات کا درجۂ حرارت –۷ سینٹی گریڈ تک گھٹ جاتا ہے اور موسم گرما میں دن کو درجۂ حرارت +۶۵ سینٹی گریڈ تک بڑھ جاتا ہے۔ ان ناسازگار حالات کے ہوتے ہوئے بھی تقرت چونکہ کاروانوں کے راستوں کا مقام اتصال ہے، اقتصادی لحاظ سے ہمیشہ بہت اہم رہا ہے اور اسی وجہ سے اس کا لقب ''بطن الصحراء'' پڑ گیا ہے۔

تقرت کا ایک حصہ تو سوادِ قصبہ ہے، جس میں متعدد محلے ہیں اور ایک حصہ نواحِ قصبہ ہے، جس میں قصبے کے گردا گرد دو یا تین میل کے دائرے کے اندر متعدد گاؤں آباد ہیں (نزلہ، بِسدی بوجنان، تبسبست، زاویہ)۔ مکان زیادہ تر کچی اینٹوں کے ہیں۔ بڑے بڑے بازاروں کے دونوں طرف مسلسل کمانیں ہیں یا وہ جزئی طور پر ڈھکے ہوئے ہیں۔ قابل ذکر عمارت صرف جامع مسجد ہے، جسے تونس کے کاریگروں نے، جو سلاطین تقرت کے ملازم تھے، تعمیر کیا۔ آبادی کا بیشتر حصہ رُوَارَہ پر مشتمل ہے (یعنی وادِ رِیغ کے اصلی باشندے)، جو بربر نسل سے ہیں لیکن بلاد سودان سے غلاموں کی بکثرت درآمد کی وجہ سے ان کا خون سیاہ خون سے اس قدر مل چکا ہے کہ ان میں سے اکثر حبشی سے معلوم ہوتے ہیں۔ یہاں ''مہاجرین'' کا ذکر بھی مناسب ہے، یعنی وہ یہودی جنھوں نے سترھویں صدی کے اختتام یا اٹھارھویں صدی کے آغاز میں اسلام قبول کیا۔ ان لوگوں نے یہاں آ کر ایک الگ محلہ بسا لیا اور وہ بہ حیثیت کاتب یا دفتردار سلطان کے ہاں ملازمت کرتے تھے۔ (۱۹۲۶ء کی مردم شماری کے اعتبار سے) سوادِ قصبہ اور نواحِ قصبہ کی آبادی ملا کر ۱۲,۱۰۸ نفوس پر مشتمل ہے، جن میں سے ۱۶۸ فرنگی ہیں۔ تقرت ایک خطّے کا صدر مقام ہے، جس کی مساحت ۱,۳۹,۰۰۰ مربع کیلومیٹر ہے اور جس کی آبادی ۲,۱۲,۶۸۳ ہے، ان میں سے ۶۹۱ فرنگی ہیں۔

تاریخ : سولھویں صدی میلادی تک

تقرت کی تاریخ سے متعلق ہماری معلومات بہت کم ہیں اور جو ہیں بھی ان کی حیثیت زیادہ تر اساطیری نوعیت کی ہے۔ اگر رومی وادِ رِیغ تک پہنچے تھے تو ان کے قدم وہاں نہیں جمے اور ملک وہاں کے اصلی باشندوں ہی کے قبضے میں رہا۔ ابن خلدون کے قول کے مطابق بربر قبیلے زِیرہ کے ایک حصے نے زاب اور وارقلۃ Wargla کے درمیان کے پورے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں زِناتہ کے دیگر قبائل کے ساتھ مختلط ہو گئے۔ اس طرح ان کے الگ الگ گروہ بن گئے، جو خود مختارانہ طور پر چھوٹے چھوٹے قصبوں میں رہنے لگے۔ ان قصبوں میں سے تقرت سب سے بڑا تھا۔ کتاب العدوانی *Kitāb al-Adwani* کے بیان کے مطابق ان میں یہودیوں کی خاصی بڑی تعداد تھی۔ ان میں سے بہت سوں نے خوارج کا مذہب اختیار کر لیا اور مدت دراز تک اسی مذہب پر قائم رہے، کیونکہ ایک مقامی روایت تقرت۔

کے اباضیوں کے ترکِ خارجیت اور رجوع بہ جماعت کو شریف سیدی محمد بن یحیٰی ادریسی کی تبلیغ کی طرف منسوب کرتی ہے۔ سیدی مذکور تقرت میں پندرھویں صدی میلادی میں آ کر مقیم ہوے۔ عربوں کے حملۂ اولین سے تو تقرت کے باشندے بچے رہے لیکن آخر کار انھیں حکّامِ مغرب کا اقتدار تسلیم کرنا ہی پڑا۔ الموحدون کے عہد میں وہ ایک والی کے زیرِ حکم تھے، جو بسکرہ میں رہتا تھا۔ اس کے بعد وہ تونس کے حفصیوں کے ماتحت رہے اور پھر بنو مزنی کے زیرِ اقتدار آ گئے، جو زیبان میں تقریباً خود مختار بن بیٹھے تھے۔ اس قصبے کی ملکیت کے متعلق دو خاندانوں [بنو] عبداللہ اور تیماسین Temacine کے بنو ابراہیم کے درمیان نزاع تھا۔ اس منازعت کی وجہ سے جو فسادات ہوے انھیں دبانے کے لیے سلطان ابن الحکیم (یا ابن الحاکم ؟ Ibn al-Hakim) حفصی نے تقرت پر حملہ کر کے ۱۳۵۲ء میں اس پر قبضہ کر لیا اور خراج مقرر کر دیا لیکن تھوڑے ہی دنوں میں خانہ جنگی پھر شروع ہو گئی۔ روایت ہے کہ یہ خانہ جنگی اس وقت ختم ہوئی جب سیدی محمد بن یحیٰی نے یہاں پہنچ کر اپنا قبضہ جمایا۔ اس کے بعد اس نے واد ریر پر چالیس سال تک حکومت کی۔ کہتے ہیں کہ موجودہ قصبۂ تقرت (تقرت البہاجہ Tuggurt al-Behädja، جو قدیم قصبے کے شمال میں ہے) کی بنیاد اسی زمانے میں رکھی گئی اور قدیم قصبے کی جگہ آج کل قریۂ نزلہ واقع ہے۔

نئے فسادات کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس ضلع میں سلیمان بن جلّاب ایک مراکشی شہزادہ نمودار ہوا جو مرینیوں کا رشتےدار تھا۔ حج سے واپس آتے ہوے وہ تقرت میں اقامت‌پذیر ہو گیا اور وہاں اس نے ایک مسجد کی بنا ڈالی، اور پھر قرب و جوار کے خانہ بدوشوں بالخصوص اولاد مولاۃ (Ulad Moulat) اور ذواودۃ عربوں کی مدد سے وہ اپنے آپ کو بادشاہ تسلیم کرانے میں کامیاب ہو گیا۔ یہی شہزادہ بین [= بنی] جلّاب کا مورثِ اعلٰی ہے، جنھوں نے انیسویں صدی تک تقرت میں حکمرانی کی۔

متعدد تغیرات اور متواتر خانہ جنگیوں کے ہوتے ہوے بھی، جو خانہ بدوشوں اور بعد میں ترکوں کی مداخلت کی وجہ سے زیادہ پیچیدہ ہو گئی تھیں، بین (بنو) جلّاب اپنی آزادی قائم رکھنے میں کامیاب رہے۔ سولھویں صدی میں بیکلر بک صلاح رئیس نے ان کے خلاف مہم کی قیادت کی، جو کامیاب رہی، لیکن قصبے کو لوٹنے کے بعد وہ اس پر رضامند ہو گیا کہ ۱۰ حبشی ہر سال بطور خراج اس کے پاس پہنچ جایا کریں۔ اٹھارھویں صدی میں بین (بنو) جلّاب نے قسطنطینۃ کے بیکوں (Beys) کی فرمانروائی تو تسلیم کر لی لیکن ضرائب (ٹیکس) ادا نہ کیے، چنانچہ بیکوں نے کوشش کی کہ انھیں بے دخل کر کے ان کی جگہ اپنے پروردہ بین قانہ Ben Ghana کو لا بٹھائیں۔ پہلے صلاح بک نے ان پر کئی حملے کیے اور ۱۷۸۸ء میں قصبے پر بائیس دن تک گولہ باری کی؛ پھر احمد مملوک نے ۱۸۲۱ء میں ان پر چڑھائی کی اور تقرت کے لوگوں نے کچھ دے دلا کر اس سے پیچھا چھڑا لیا لیکن ان سب کارروائیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ بین (بنو) جلّاب کی دشمنی ترکوں سے اور بڑھ گئی۔ الجزائر پر قبضہ کرنے کے بعد سلطان عبدالکبیر نے قسطنطینہ کے بک کے خلاف جنگ میں فرانس کو اپنی خدمات پیش کیں (۱۸۳۱ء)۔ جب فرانسیسیوں نے بسکرہ میں اپنے قدم جما لیے تو عبدالکبیر کے جانشین عبدالرحمان نے فرانس کی سیادت مطلقہ تسلیم کر لی۔ آخر کار یہ خوشگوار تعلقات ۱۸۵۲ء میں منقطع ہو گئے۔ سابق سلطان کے بھتیجے سلیمان بن جلّاب نے، جس نے حکومت پر غاصبانہ قبضہ کر لیا تھا،

وارْقلۃ کے فتنہ انگیز شریف محمد بن عبداللہ کے ساتھ اتحاد کر لیا ۔ اس پر ۴ دسمبر ۱۸۵۴ء کو فرانسیسی فوج کے ایک دستے نے تُقرت پر قبضہ کر کے وہاں ایک محافظ فوج بٹھا دی ۔ ۱۸۷۱ء میں پھر شورشیں برپا ہوئیں ۔ بُوشوشہ نامی ایک ماجرا جو نے تُقرت پر قبضہ کر لیا اور محافظ فوج تہ تیغ کر دی لیکن اسی سال کے آخر میں امن و امان قطعی طور پر قائم کر دیا گیا . . .

مآخذ : (۱) [الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی] Leo Africanus : Description de l' Afrique، کتاب ۶ (ترجمہ شیفر Schefer، ۳ : ۲۴۹)؛ (۲) حاجی ابن الدین الاَغْواطی "Itinéraire"، ص ۱۵ ببعد، ۴۱ ببعد، در d'Avezac : Études de géographie critique sur une partie de l' Afrique septentrionale، پیرس ۱۸۳۶ء؛ (۳) Ch. Féranaud : Kitab al-Adouani on Recueil de traditions sur la Sahara de Constantine et de Tunis، در Recueil de Notices et Mémoires . . . société archéol. de Constantine, 1886؛ (۴) وهی مصنف : Les Ben Djellab, sultans de Tougourt، در R. A.، ۱۸۷۹ء؛ (۵) وهی مصنف : La Sahara constantinois، الجزائر ۱۸۸۷ء؛ (۶) Th. Plein : Lettres familières sur l' Algérie، طبع ثانی، الجزائر ۱۸۹۳ء .

(G. Yver)

تقلید : (عربی)، ’’کسی چیز کا گردن کے گرد یا کندھے پر لٹکانا‘‘ ۔ یہ کلمہ اصطلاح کے طور پر مندرجۂ ذیل تین معنوں میں مستعمل ہے :۔

۱ ۔ تقلید : عربوں کی وہ پرانی رسم جو صدرِ اسلام اور بعد کے زمانے میں بھی باقی اور مروج رہی اور جس کا ذکر فقہ میں بھی باقی ہے اور جس کی رُو سے حرمِ مکہ میں ذبح کیے جانے والے قربانی کے جانور (هَدْی) کی گردن کے گرد کوئی شے (بطورِ قلادہ، جمع قلائد) لٹکا دی جاتی ہے ۔ قرآن مجید، سورۃ ۵ [المائدة] : ۲، ۹۸ میں ’ قلائد ‘ اور ’ هَدْی ‘ دونوں کا ذکر ایک ساتھ اللہ [تعالٰی] کے مقرر کردہ مناسکِ حج میں آیا ہے ۔ اس رسم کا، نیز ’ اِشْعار ‘ ([کوهان یا] کھال میں هلکا سا زخم لگا دینے) کا مقصد یہ تھا کہ جانور کو ایک علامت کے ذریعے [یا خون نکالنے سے متمیز کر کے] حرم میں قربانی کے لیے مخصوص کر دیا جائے ۔ گویا یہ اس کے لیے ایک قسم کا احرام [رَکْ بان] تھا، جسے خود حاجی کے احرام سے ایک گونہ مشابہت حاصل ہے . . . . ۔ [قربانی کے جانور کے قلادے کے لیے حاجی کے اپنے ایک یا دونوں پاؤں کی چپل یا صرف چمڑے کا ایک ٹکڑا ہی کام دے جاتا ہے] ۔ یہ نشان دار مخصوص جانور حاجی کے ساتھ تمام ضروری شعائرِ حج مع وقوفِ عرفات پورا کرتا ہے اور مِنٰی میں ذبح کر دیا جاتا ہے ۔ صدرِ اول کے مسلمانوں میں اس باب میں عملاً اختلاف تھا کہ جو شخص قلادے والے هَدْی کو مکے بھیجے اور خود اس کے همراہ جا کر حج نہ کرے تو اس کے عمل پر کیا نتائج مترتّب ہوں گے ؛ ہو سکتا ہے کہ یہ رسم خالص اسلامی ہو [اور ایامِ جاهلیت کے عرب اس سے بیگانہ ہوں] ۔ متعدد احادیث کی رو سے حج کے بغیر صرف قربانی بھیجنے والے پر اس وقت سے واجباتِ احرام عائد ہو جاتے ہیں جب سے وہ تقلیدِ هَدْی کرے اور اس وقت تک عائد رہتے ہیں جب تک کہ وہ هَدْی ذبح نہ ہو جائے ؛ لیکن ایسی احادیث نسبۃً بہت زیادہ ہیں (جن میں بعض کا میلان تو صریحاً مناظرے و معارضے کی طرف ہے) جن میں کہا گیا ہے کہ نبی [ؐ] نے اس صورت میں اپنے آپ کو محرِم نہیں سمجھا [چنانچہ بخاری : اضاحی، باب ۱۵ کی حدیث میں ایک شخص نے اس مسئلے کے متعلق حضرت عائشہ[رضی اللہ عنہا] کی رائے پوچھی تھی ۔ آپ نے اسے عملِ

رسول اللہ صلعم سے خبر دی ہے، جس کا خلاصہ یہی ہے کہ ہدی بھیجنے سے بھیجنے والا محرم نہیں ہو جاتا اور یہی جمہور علماء کا مذہب ہے کہ احرام ہدی بھیجنے سے نہیں ہوتا، جب تک خود بالارادہ احرام نہ باندھا جائے ۔ اور یہی بخاری کے عنوان (ترجمة الباب) کا مطلب ہے ۔ احرام کا ذکر اس سائل کے سوال میں ہے ۔

حدیث کے الفاظ یہ ہیں : حدثنا احمد بن محمد اخبرنا عبداللہ اخبرنا اسمٰعیل عن الشّعبی عن مسروق انّه اتی عائشة فقال لها یا امّ المؤمنین انّ رجلاً یبعث بالهدی الی الکعبة و یجلس بالمصر فیوصی أن تقلّد بدنته فلا یزالُ من ذالک الیوم محرّماً حتی یحلّ الناس ۔ قال فسمعتُ تصفیقها من وراء الحجاب فقالت لقد کنتُ افتلُ قلائدَ هدی رسول اللہ فیبعث هدیَه الی الکعبة فما یحرمُ علیه مما حلّ للرجل من اهله حتّی یرجعَ الناس ۔ (بخاری : کتاب الاضاحی، باب ۱۵، باب اذا بعث بهدیه لیذبح لم یحرم علیه شی) ۔ ان کے بین بین ایک ایسی حدیث بھی ہے جس کی رو سے التزام احرام ہر فرد کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے النسائی : حج، باب ۷۰) ۔ ۔ جب فقہ پورے طور پر مکمل ہوئی تو اس میں اس احرام کے لیے اب کوئی جگہ نہ تھی ۔ اس لیے بہت ابتداء ہی میں یہ احرام متروک ہو چکا ہوگا ۔ احرام اور تقلید کے مضبوط تعلق کا مزید ثبوت سفیان الثوری، [امام] احمد بن حنبل وغیرہ کی رائے سے بھی ملتا ہے، یعنی حاجی صرف تقلید سے محرم بن جاتا ہے! اس سے ملتا جلتا ایک اور قول بھی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجی جب ارتکاب تقلید کرے تو اس پر واجب ہو جاتا ہے نہ وہ احرام بھی باندھ لے کم از کم امام مالک بن انس تو یہی کہتے ہیں کہ حاجی کے لیے احرام کو تقلید سے الگ کرنا غیر مستحب ہے ۔ کتب فقہ کی رو سے اونٹ یا مویشی کے قلادہ لٹکانا مستحب ہے ۔ شوافع، حنبلیہ، ابوثور اور داؤد کے نزدیک بھیڑ بکری کے لیے بھی قلادہ مستحب ہے ۔ حنفی اور مالکی البتہ قلادے کی اجازت نہیں دیتے اور مالکی تو سرے سے بھیڑ بکری کی ہدی ہی کو جائز نہیں سمجھتے ۔ جب سے حاجیوں نے گھر سے قربانی کے جانور لانا بند کر دیے اور منی میں جانوروں کی منڈی قائم ہو گئی تو رسم تقلید کو لوگ بھول بھال گئے ۔

آخر میں یہ بتا دینا بھی مناسب ہے کہ لوگ اونٹ کی گردن میں چمڑے کا پٹا باندھا کرتے تھے، وہ بھی قلادہ تھا ۔ حدیث میں اس قلادہ‌بندی کی، خصوصاً جب اس میں گھنٹی بھی لٹکی ہوئی ہو، ممانعت آئی ہے ۔ [امام مالک ؟! کا ظنّ ہے کہ یہ قلادہ‌بندی اس لیے کی جاتی تھی کہ اونٹ کو سفر میں نظر نہ لگے] ۔

مآخذ : (۱) Lane : *Arab.-Engl. Lexicon*، بذیل مادہ؛ احادیث کے لیے (۲) Wensinck : *Handbook*، بذیل مادہ *Victims* ؛ (۳) مالک بن انس : الموطّأ، ہر دو متن میں؛ (۴) الزّرقانی: شرح الموطّأ ؛ (۵) الطّحاوی : شرح معانی الآثار [۳۰۰، ۳۰، ؛ ۳۳۹]؛ (۶) کتب فقہ؛ (۷) Gaudefroy-Demombynes : *Le pèlerinage à la Mekke*، ص ۲۷۹ تا ۲۸۵ (بعض غیر اہم جزئیات میں بیان بالا سے اس کتاب کا بیان مختلف ہے) ۔

۲ ۔ تقلید : فوجی محکمے میں کسی شخص کو کسی عہدے پر نصب کرنا، اس تقرر کی یہ صورت تھی کہ اس شخص کی کمر سے تلوار باندھ دی جاتی تھی ۔ اس کے بعد اس کا مفہوم عام ہو گیا، یعنی حکومت کے انتظامی محکمے میں کسی کو کوئی عہدہ دینا جس میں قاضی کا منصب بھی شامل ہے ۔

مآخذ : (۱) Lane : *Arab. Engl. Lexcion*، بذیل مادہ ؛ (۲) Sprenger : *Dictionary of the*

Technical Terms، (*Bibliotheca Indica*) [ص ۱۱۷۸].

۳ - [پھر تقلید کے معنے یہ بھی ہیں کہ کسی قول کو اس کی دلیل سمجھے بغیر قبول کر لیا جائے (التقلید ’’ اخذ القول من غیر معرفة دلیله ‘‘ تاج الدین السُّبکی (م ۷۷۱ھ) : جمع الجوامع، منقول در التقریر و التحبیر، ۳ : ۳۴۳، قاهرة ۱۳۱۷ھ - یا یوں کہیں کہ] تقلید یہ ہے کہ انسان کسی غیر [حُجّت] کے قول یا فعل کو صحیح مان کر اس کی دلیل پر غور و تأمّل کیے بغیر اس کا اتّباع کرے - اس معنے میں ’’تقلید‘‘ ’’اجتہاد‘‘ [رَکَ بآں] کی ضدّ ہے.

تاریخی طور پر تقلید کا آغاز ٹھیک سی زمانے میں ہوا جس میں مذاهبِ فقہ کی تکوین ہوئی (قبّ مذہب) اور کم از کم ایک حد تک اس کا ظہور بالخصوص اکابرِ فقہاء کے اتّباع سے ہوا - [امام] شافعی نے رسالة [بولاق ۱۳۲۱ھ، ص ۸، س ۱۸] میں لفظِ تقلید کو تقریباً اسی معنی میں استعمال کیا ہے جو بعد کے زمانے میں اصطلاحی طور پر پیدا ہوئے - لیکن الطحاوی کے ہاں اس کلمے کا اطلاق ابھی نقدِ احادیث اور استنباطِ احکامِ فقہ کے سلسلے میں تقلید کے لیے ہو رہا ہے - جب مجتہد کے متعلق تصوّرات متعیّن ہو گئے - (یعنی وہ شخص جو اصلی مآخذ سے فقہی احکام کے استنباط کا بذاتِ خود اہل ہو) اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی مان لیا گیا کہ تیسری صدی کے بعد اجتہادِ مطلق ختم ہو گیا .ور کم یا زیادہ مدّت کے بعد دیگر انواعِ اجتہاد کا خاتمہ بھی تسلیم کر لیا گیا تو فقہائے متأخّرین یا عوام کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اکابرِ متقدّمین کی تقلید کے قائل ہو جائیں - چنانچہ جمہورِ اہلِ سنّت کے عقیدے کی رو سے ہر فرد اس وقت اور کئی صدیوں سے اس بات کا پابند ہے کہ اپنے سلف نے جو باتیں مستند طور پر قرار دیں انھیں تسلیم کرے - اب کوئی آدمی اپنے آپ کو اس بات کا اہل سمجھنے کا مجاز نہیں کہ فقہی امور میں کسی سابق مجتہد کے فیصلے کی طرف رجوع کیے بغیر اپنی رائے سے کوئی فیصلہ صادر کرے - بعد کے آنے والے سب لوگ مقلّد یعنی تقلید کرنے والے کہلاتے ہیں.

وجوبِ تقلید کی تائید میں یہ کہا جاتا ہے کہ فقط قرونِ اُولٰی کے فقہاء میں وہ حقیقی نظر اور تیزیِ فہم، وہ لازمی وسعتِ علم اور درایت پائی جاتی تھی جو اصل مآخذ سے مسائلِ فقہ کے استنباط کے لیے ضروری ہے [اور وہی لوگ ان مسائل کے بارے میں اپنی آزادانہ رائے قائم کر سکتے تھے - یہ بات متأخّرین کے حصے میں نہیں آئی] - اہلِ سنّت کا جو تصوّر ان کے عقائد کے ارتقاء کی تاریخ کے متعلق ہے یہ رائے اس کے عین مطابق ہے - تقلید نے مختلف مذاهب میں اختلاف قائم رکھنے میں مدد دی ہے لیکن اس پر یہ الزام عائد نہیں کیا جا سکتا کہ زمانۂ مابعد میں فقہ کی ترقی کے محرّکات کو ٹھنڈا کرنے کی ذمےدار بھی وہی ہے.

اگرچہ یہ ایک متّفقہ رائے ہے کہ عامی اور خاصی دونوں تقلید کے پابند ہیں لیکن بعض اوقات عالم سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے اجتہاد کی صحت کے دلائل سے واقف ہو - اگر مجتہد ایک سے زیادہ ہوں، جیسا کہ امرِ واقعہ ہے، تو مقلّد اپنی مرضی کے مطابق کسی ایک مجتہد کی تقلید کر سکتا ہے (بشرطیکہ اجماع کی حدود سے باہر نہ نکل جائے، یعنی ایسے اجتہاد کو انتخاب نہ کرے جو اب اجماع کے نزدیک مسلّم نہیں : وجوبِ تقلید کا مسئلہ بھی اجماع ہی پر مبنی ہے) - [امام] احمد بن حنبل کی رائے ہے کہ مقلّد کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کس مجتہد کو ترجیح دے کر اس کی تقلید کرے (واقعہ یہ ہے کہ یہ اختلاف رائے در اصل اصطلاح ہی تک

محدود ہے)۔ نظری طور پر ہر مقلّد ہر نئے مسئلے میں، جو اس کے سامنے آئے، ایک نئے مجتہد کو اختیار کر سکتا ہے لیکن عملی طور پر وہ بالعموم چار مسلّم مجتہدوں میں سے کسی ایک کے مذہب میں ہمیشہ کے لیے داخل ہو جاتا ہے [مگر علماء کے لیے وجوبِ اجتہاد اور منعِ تقلید کے متعلق دیکھیے ابن القیّم: اعلام الموقّعین (دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، قاہرۃ، ۵ : ۴۰۶ ح) اور کسی خاص مذہب پر استمرار کے لزوم کے متعلق قبّ محبّ اللہ بہاری حنفی در مسلّم الثبوت اور بحر العلوم در فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، بولاق ۱۳۲۲ھ، ۲ : ۴۰۶، جہاں یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر کسی معیّن مذہب کا التزام کر لیا جائے تو کیا اس مذہب پر استمرار لازم ہے اور پھر اس کا جواب مدلّل طور پر نفی میں دیا ہے]۔ ایک مجتہد کا مذہب چھوڑ کر دوسرے مجتہد کا مذہب اختیار کر لینے کی مثالیں اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں؛ لیکن اس باب میں اختلافِ رائے ہے کہ نظری طور پر اس طرح کا تبدیلِ مذہب جائز ہے یا نہیں۔ زیادہ تر یہ ہوتا ہے کہ ایک خاص مسئلے میں کسی دوسرے مذہب کے اصلح ضوابط کی پیروی کی جاتی ہے۔ خود فقہ کی کتابیں ایسے حالات میں تقلید کے جواز کی طرف بعض مقامات میں اشارہ کرتی ہیں، لیکن بدیں شرط کہ معاملے کو اسی مذہب کے اصولوں کے مطابق انجام تک پہنچایا جائے جسے ایک مرتبہ اختیار کیا جا چکا ہے۔

۶ [شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے عقد الجید (متن در سلکِ مروارید، دہلی ۱۳۴۴ھ، ص ۶۹) میں تقلید کی دو قسمیں واجب اور حرام بتا کر ہر ایک کی تفصیل دی ہے اور بتایا ہے کہ جو شخص کتاب و سنّت سے ناواقف ہو اور تتبّع و استنباط کے ناقابل، وہ کسی متدیّن و متّقی عالم سے پوچھے کہ حکمِ رسول اللہؐ فلاں مسئلے میں کیا ہے، جب بتایا جائے تو اس پر عمل کرے، اور لکھا ہے کہ اس قسم کی تقلید کی علامت یہ ہے کہ کسی مجتہد کے قول پر گویا اس شرط سے عمل کیا جائے کہ وہ قول سنّت کے مطابق ہو، اور پھر تا حدِّ امکان سنّت کی تلاش کرتا رہے، جب اسے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اس کے مجتہد کا قول کسی قطعی حدیث سے مطابقت نہیں رکھتا تو اس قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرے (شاہ صاحب نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ اسی بات کی طرف ائمّہ نے اشارہ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے (امام شعرانی کی طرح) ائمّۂ اربعہ میں سے ہر ایک کا قول اس کی تائید میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر قطعی حجّت کے مل جانے کے باوصف بھی مقلّد محض تقلیداً کسی امام کے خلافِ شریعت قول کو نہیں چھوڑتا تو ایسی تقلید ممنوع ہے اور اس کی شرع میں کوئی اصل نہیں اور نہ قرونِ سابقہ میں سے کسی نے اس پر عمل کیا ہے اور ابن عابدین (م ۱۲۵۲ھ) نے ردّ المحتار علی الدّر المختار (طبع دہلی ۱۲۸۷ھ، ۱ : ۴۶) میں (از روی شرح الہدایۃ لابن الشِّحنۃ) جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل بھی یہی ہے]۔

یہ سب کچھ مسائلِ فقہ کے اندر تقلید کے بارے میں ہے۔ عقلیّات، یعنی مسائلِ اصولِ دین (جیسے وجودِ باری تعالٰی) میں تقلید کے وجوب و جواز کے علاوہ ایک اور رائے بھی بہت جوش و خروش سے پیش کی جاتی ہے، یعنی عدمِ جوازِ تقلید، مثلاً ان مسائل میں جن میں علم کی ضرورت ہے، جو محض تقلید سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس رائے کی اشاعت، جو اصل میں معتزلہ کی رائے ہے، اشاعرہ نے اسلام میں کی ہے۔

مسائلِ فقہ میں بھی تقلید کا اصول اہلِ سنّت میں بغیر مخالفت کے جاری نہیں ہوا۔ زمانِ متأخّر

میں بھی ایسے عالم پیدا ہوتے رہے ہیں جو اس بات کے قائل تھے کہ ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا لازمی ہے، مثلاً ابن دقیق العیْد [م ۷۰۲ھ / ۱۳۰۲ء] یا السُیوطی [م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء]، بعض ایسے عالم بھی تھے جو اپنے لیے اجتہادِ مطلق کا دعوے کرتے تھے، مثلاً الجُوینی [م ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء] اور مذکورۂ بالا السّیوطی - لیکن اصولی طور پر بھی متعدد جانبوں سے تقلید کی مخالفت ہوئی، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ [امام] الغزالی اس گروہ میں شامل نہ تھے - انھیں صرف باطنیہ (اسمٰعیلیہ) کی تقلید سے منازعت تھی، جن کے ہاں اثناعشریوں سے بھی زیادہ تقلید پر زور دیا جاتا ہے! الغزالی کے نزدیک باطنیہ کا اصولی طور پر ایک شخص یعنی امام کو معصوم تسلیم کرنا اہلِ سنّت کے عمل سے تضاد رکھتا ہے، جو کسی [مجتہد] کو فقط قابلِ اعتماد قائد کی حیثیت سے انتخاب کرتے ہیں (مگر اسمٰعیلیہ کی دلیل یہ ہے کہ امام اپنے ارادے کا اظہار غیر مبہم بیان ('' نصّ '') کی صورت میں کرتا ہے - اس نصّ کی اطاعت سے تقلید غیرضروری بن جاتی ہے) تقلید کی مخالفت کرنے والوں میں جو لوگ شامل تھے ان میں داؤد بن علی، ابن حزم اور دیگر نقاۃ ظاہریّہ کا نام البتّہ آتا ہے، جو تقلید کی پُرزور مذمّت کرتے تھے - ان کے نزدیک متاخّر فقہاء کے لیے بھی واجب ہے کہ اجتہاد کریں - اسی سبب سے کئی مشہور صوفیوں کا شمار بھی مذہب ظاہریّہ کے پسند کرنے والوں میں تھا، کیونکہ ظاہریّہ کو تقلید سے جو نفرت تھی وہ ایسے موقف پر متفرّع ہوتی تھی جو ان کے اور بہت سے صوفیہ کے درمیان (بالعموم شریعت کے باب میں) مشترك تھا (قبّ شریعۃ) - بعض متاخّر حنبلی، مثلاً ابنْ تیمیّۃ اور ابن قیّم الجوزیّۃ '' السلف الصالح '' کے متواتر حوالوں سے اس حد تک جا پہنچے کہ بہت سے عناصر کو، جو بعد کے دَور کی فقہ میں شامل ہو گئے تھے، ردّ کر دیا اور اسی لیے ان کے ہاں تقلید کو اس کی روایتی شکل میں ردّ کر دینے کی نوبت آئی: فرقۂ وہّابیہ، جو انھیں حنبلیوں کا جانشین ہے، انھیں کی طرح تقلید سے انکاری ہے اور یہ انکار اس فرقے کے بانی ابن عبدالوہّاب سے شروع ہوا - اجتہاد و تقلید کا سوال ان کے اور ان کے مخالفین کے درمیان اہم ترین متنازع فیہ سوال ہے - یہی کیفیت سلفیّہ کی اصلاحی تحریک کی ہے - مسلمانوں میں جو لوگ امورِ دینی میں دوستدارانِ تجدید ہیں وہ بھی اپنے شدید معارضین یعنی وہّابیوں کی طرح تقلید کا انکار کرتے ہیں (یہ سچ ہے کہ اس بارے میں وہّابیوں ہی نے ان کے لیے راہ بنائی ہے) - یہ محبّانِ تجدید اجتہادِ جدید کا تقاضا کرتے اور اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں - قیود سے آزادی کے اعتبار سے ان کا اجتہاد ارتقاے فقہ کے ابتدائی دَور کی انتہائی آزادی سے بھی بدرجہا آزادتر ہے - اس کے برعکس حال کے مصری قانون سازوں کا، جو شریعۃ میں مستقیماً ترمیمات کرتے ہیں، مطمحِ نظر گو جدید ہے ان کا دعوی یہ ہے کہ تا حدِ امکان ان کی قانون سازی کی بناء علماے سلف کے فتووں پر ہے، مگر ان کا طریقِ کار تقلید کے روایتی طریق سے بہت ہی مختلف ہے - اِباضیہ نے بھی وہّابیہ سے ملتی جلتی وجوہ کی بنا پر تقلید کو ردّ کر دیا؛ ان کے مجتہدین مجالسِ مذاکرہ میں جو فیصلے کرتے ہیں انھیں اِجماع [رَكّ بان] کے منظور شدہ فیصلے تصور کیا جاتا ہے - پھر شیعہ ہیں جو اہلِ سنّت کے عقیدۂ تقلید سے اختلاف رکھتے ہیں: اثناعشریوں کے نزدیک '' امام مستتر '' کی غیبت کے زمانے میں مجتہدین ہدایتِ مؤمنین کے فرائض بجاے امام انجام دیتے ہیں اور چونکہ مسائلِ دین

کے متعلق مؤمنین کے سامنے ہر وقت زندہ امام موجود ہوتے ہیں مجتہد میت کی تقلید ان کے لیے ممنوع ہے۔ ان مسائل کے جزئیات بالکل حال ہی کے زمانے تک شوق و ذوق سے زیرِ بحث لائے جاتے رہے ہیں [اسمٰعیلیوں کے متعلق دیکھیے مادّۂ اسمٰعیلیہ]۔

مآخذ: [مذکورۂ بالا کتابوں کے علاوہ] (۱) Lane: *Arab.-Engl. Lexicon*، بذیل مادّہ؛ (۲) Sprenger: *Dictionary of the Technical Terms* [*Bibliotheca Indica*، ص ۱۱۷۸] (پورے طور پر قابل اعتماد نہیں)؛ (۳) Juynboll: *Handleiding*، طبع سوم، ص ۳۳ ببعد اور حاشیہ ۳۱؛ (۴) Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften*، ج ۲، بمواضع کثیرہ؛ (۵) گولڈ تسیہر: *Vorlesungen über den Islam* (تب اشاریہ)؛ (۶) وہی مصنف: *Streitschrift des Gazali*، ص ۱ ببعد؛ (۷) Asín Palacios: *Abenhazam*، ۱: ۱۳۱ ببعد؛ (۸) R. Hartmann: *Die Krisis des Islam* — برائے اباضیہ: (۹) Milliot and Giacobetti در *REI*، ۱۹۳۰ء، ۲۲۲ — برائے اثنا عشریۃ: (۱۰) C. Frank، در *Islamica*، ۲: ۱۷۱ ببعد۔

(از *Shorter Encyclopedia of Islam*)۔

(J. SCHACHT شاخت)

تقی الدین: رک بہ المظفر۔

تقی خان میرزا: امیرِ نظام کے لقب سے زیادہ مشہور ہے، ایران کا وزیرِ اعظم تھا۔ وہ ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا (اس کا باپ باورچی تھا اور پھر محمد شاہ کے قائم مقام یعنی وزیرِ اعظم کا خوان سالار بن گیا)۔ اس نے فوج کے سپہ سالار کی ملازمت اختیار کی اور جب خسرو میرزا سفارت پر سینٹ پیٹرز برگ گیا تو وہ بھی اس کے ہمراہ تھا۔ وہ جلد جلد ترقی کر کے آذربایجان کی فوج کا وزیر بن گیا اور ارزِ روم کی تعیینِ سرحد کی ہیئت (کمیشن) میں ایران کے نمائندے کی حیثیت سے شریک ہوا، پھر ناصرالدین، سلطنت کے ولی عہد بشرط heir presumptive کا بالاترین عہدے دار مقرر ہوا اور جب ۱۸۴۸ء میں ناصرالدین تخت نشین ہوا تو اس نے تقی خان کو اپنا وزیرِ اعظم بنا لیا۔ اس نے صدرِ اعظم [رک بآں] کا لقب قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اس کے بجائے امیرِ نظام کا لقب اختیار کیا۔

اس نے ان خرابیوں کو دور کرنے کا تہیہ کر لیا جو ملک کو تباہ و برباد کر رہی تھیں، مثلاً: رعایا پر عائد کردہ محاصل (ٹیکسوں) کی فروخت، بیشمار پنشنیں (معاشات)، جو غیر مستحق اور نا اہل افراد کو ملتی تھیں، سرکاری روپے کا غبن، جو لشکر والوں کے حساب میں سے افسر خوردبرد کر لیا کرتے تھے۔ وہ سلطنت کی مالیات کو مضبوط بنیاد پر قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا اور شاہ کا برادرِ نسبتی بھی بن گیا۔

بہت سے لوگ اس کے دشمن ہو گئے تھے؛ چنانچہ اس کے قتل کی ایک سازش ہوئی، لیکن اس کا بر وقت پتا چل گیا۔ اس نے بابی تحریک کو بہت دبایا اور اس جدید مذہب کے بڑے بڑے پیرووں کو گرفتار کر لیا اور حکومت کے افسروں کو حکم دیا کہ وہ انھیں بے تأمل قتل کر ڈالیں۔ سپاہی، جنھیں اب باقاعدہ تنخواہ ملتی تھی، اپنے سردار کے مخلص وفادار تھے۔ اس صورتِ حالات سے ناصرالدین گھبرا اٹھا اور اس نے تقی خان کو موقوف کر دیا۔ روسی سفیر نے کہیں یہ کہہ دیا تھا کہ زارِ روس اسے اپنی حمایت میں لے لے گا، اس پر اسے کاشان میں جلا وطن کر دیا گیا۔ لیکن دو ہی مہینے کے بعد اسے فین کے مقام پر اس کے اپنے ہی محل میں قتل کر دیا گیا (۱۸۵۱ء)۔ ایران کی بڑی بدقسمتی تھی کہ ایسا قابل اور کارکن شخص موت سے دوچار ہوا۔

مآخذ: (۱) de Gobineau: *Trois ans en Asie*، پیرس ۱۸۵۹ء، ص ۲۲۸ ببعد؛ (۲) E. G. Browne:

History of Persian Literature in Modern Times، کیمبرج ۱۹۲۴ء؛ (۳) P. M. Sykes: *History of Persia*، ۲: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۹؛ (۴) Polak: *Persien*، لیپزگ ۱۸۶۵ء، ۲: ۶ ببعد .

(ہیوار Cl. Huart)

تقی کاشی: تقی الدین محمد [متخلص بہ ذکری (روزِ روشن، ۲۲۹)] ابن شرف الدین [علی] حسینی کاشانی، ایرانی تذکرہ نویس ۔ [وہ حدود ۹۴۳ھ/۱۵۳۶-۱۵۳۷ء میں کاشان میں پیدا ہوا اور ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷-۱۶۰۸ء میں ابھی بقید حیات تھا] ۔ ۹۸۵ھ/۱۵۷۷-۱۵۷۸ء میں اس نے خلاصۃ الاشعار و زبدۃ الافکار کے نام سے فارسی شعراء کا عظیم الشان تذکرہ ۴ جلدوں میں مکمل کیا، [پھر ۱۰۱۶ھ میں بعد نظرثانی و زیادات اسے چھے جلدوں میں شائع کیا] ۔ علاوہ اس کے محتشم کاشی [کی آخری وصیت (در ۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء) کے مطابق] دیوانِ محتشم [کو ترتیب دیا اور اس] کا دیباچہ بھی لکھا [از روے دیباچۂ نسخۂ کتاب خانۂ محمد شفیع لاہوری، تحریر ۱۰۱۴ھ تا ۱۰۱۸ھ] ۔ محتشم شاہ اسمعیل اول اور شاہ طہماسپ اول کے زمانے کا شاعر تھا ۔ [خلاصۃ الاشعار میں تراجم شعراء مکمّل اور مفصّل دیے ہیں ۔ کلام شعراء پر خوب تنقید کی ہے اور انتخاب کلام ذوقِ صحیح سے کیا ہے ۔ ساری کتاب میں ساڑھے تین لاکھ بیت ہیں اور شاذ ہی کسی شاعر کا انتخاب ہزار بیت سے کم ہو (شپرنگر) ۔ خلاصۃ الاشعار کے دفتر چہارم کا ناقص الآخر نسخہ کپورتھلے کے سرکاری کتاب خانے میں تھا، دیکھیے *A Descriptive Catal. of Pers. MSS. . .in the Kapurthala State Libr.*, Lahore 1921، ۱۶۹)] .

مآخذ: (۱) Bland: *J.R.A.S.*، ۹: ۱۲۶ تا ۱۳۴؛ (۲) شپرنگر: *Catal. Oudh*، ۱۳ تا ۴۶؛ (۳) ریو Rieu: *Catal. of Persian MSS.*، ۱: ۱۰۴۶ ب؛ (۴) E. G. Browne: *Literary History of Persia*، ۴: ۳۷۰؛ (۵) W. Ivanow: *Descriptive Catal.*، کلکتہ ۱۹۲۴ء، ۲۹۸، ۳۰۵؛ [(۵) فہرست بانکی پور، ۸: ۷۳؛ (۶) سٹوری C. A. Storey: *Persian literature*، ج ۱، لنڈن ۱۹۵۳ء: ص ۸۰۳] .

(ہیوار Cl. Huart و ادارہ)

تَقِیَّۃ: [(عربی)، مصدر، و۔ق۔ی مادّہ وَقَی یَقِی، تُقًی، تُقَاۃً "واو" تاء سے "ہمزہ" یاء سے بدل گئے ۔ حذر، خوف، بچاؤ (رَکّ بہ لسان العرب، بیروت، ج ۱۵؛ قاموس؛ مجمع البحرین، ذیل مادّۂ "وقی") ۔ فقہِ شیعہ کی اصطلاح میں "غیر کے خوف ضرر سے خلافِ اعتقاد قولاً یا فعلاً کچھ کہنا یا کرنا" (طبرسی: مجمع البیان، ۱: ۴۳۰؛ شیخ مرتضٰی: ملحقات کتاب المکاسب، رسالۃ التقیۃ، ۳۰۹: الکلام فی صلوٰۃ الجماعۃ، ۳۱۰) ۔ اس اجازت یا عمل کے جواز پر اہلِ تشیّع مندرجۂ ذیل آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں :

(۱) ۳ [آل عمران]: ۲۸، لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ . . . اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰىةً ؕ الخ الآیۃ، ترجمہ: مؤمن، مؤمن کو چھوڑ کر کافروں سے دوستی نہ کریں اور جو شخص ایسا کرے گا اسے اللہ سے کوئی تعلّق نہیں، مگر اس صورت میں کہ ان کافروں سے بچاؤ مقصود ہو اور اللہ تم کو اپنی ذات سے ڈراتا ہے اور اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے ۔ اس آیت میں "تُقٰىةً" کو "تَقِیَّۃً" بھی پڑھا گیا ہے (رَکّ بہ بخاری، ربع ثالث، ص ۲۱۲) : "و قال الحسن التَّقِیَّۃُ اِلٰی یومِ القیٰمۃ (حسن (بصری)) نے کہا ہے تقیّہ قیامت تک جائز ہے (بخاری، ربع الرابع، کتاب الاکراہ، ۳۳۵؛ مجمع البیان، ۱: ۴۳۰؛ طوسی: تفسیر تبیان، ۳۰۶) .

(۲) قرآن مجید، سورۃ ۱۶ [النحل]: ۱۰۶،

ترجمه : ایمان لانے کے بعد جو شخص اللہ کا انکار کرے اس پر اللہ کا غضب اور ایسے ہی لوگوں پر عذاب عظیم ہے ۔ اس پر نہیں جو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر برقرار ہو [اِلَّا مَنْ اُکْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ] ۔ اس آیت میں کفّار سے قولی مواقفت کی استثنائی صورت جائز قرار دی گئی ہے (مجمع البیان، ۳ : ۳۸۷؛ تبیان و طبری وغیرہ در تفسیر آیة).

(۳) ۲ [البقرة] : ۱۹۵، وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّهْلُکَةِ ۔ ترجمه : اپنے آپ کو خود سے ہلاکت میں نہ ڈالو ۔ یہ آیت اگرچہ انفاق فی سبیل اللہ کے مورد میں ہے لیکن اسے کلّیه قرار دیا اور مال، جان نیز عزت کی ہلاکت کو ممنوع قرار دیے جانے کے لیے دلیل مانا گیا ہے (مجمع البیان، ۱ : ۱۱۸) .

(۴) قرآن مجید، سورة ۴۰ [المؤمن] : ۲۸، ترجمه : آل فرعون کے ایک مؤمن نے کہا، جو اپنا ایمان چھپاتا تھا (مجمع البیان، ۲ : ۵۲۱؛ تبیان، ۲ : ۵۳۵؛ صافی، ۴۷۳؛ البرهان، ۲ : ۹۵۱).

اس آیت میں صراحةً ”کتمانِ ایمان“ کو محلِّ مدح میں بیان کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحتِ اعتقاد و خوفِ خدا کے ساتھ خلافِ ایمان کچھ کہنا یا کرنا جائز ہے؛ لیکن یہ جواز مطلق نہیں، بلکہ پہلی شرط یہ ہے کہ خوفِ ضرر و دفعِ مضرّت مقصود ہو، خواہ وہ جان و مال کا ضرر ہو یا آبرو کا ۔ فقط جلبِ منفعت کے لیے اس قسم کے قول و فعل کو تقیہ نہیں کہا جائے گا ۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ان اعمال و اقوال کا تعلّق حقوق اللہ و فرائضِ دین سے ہو لیکن حقوقِ عباد میں، خصوصاً قتلِ مؤمن کے وقت تو حدیث میں ہے ”اِنَّمَا شُرِعَتِ التَّقِیَّةُ لِیُحْقَنَ الدِّمَاءُ فَاِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَا تَقِیَّةَ“ (کافی؛ سفینة البحار؛ رسائل ملحقات المکاسب) یعنی تقیہ خونریزی سے بچنے کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اگر خون کرنے تک نوبت پہنچ جائے تو پھر نہیں ۔ اسی طرح اپنی آبرو کے لیے دوسرے کی آبرو ریزی یا اپنے مال کے لیے دوسرے کے مال کو ضائع کرنے کے لیے تقیہ نہیں ۔ تیسری شرط یہ ہے کہ تقیّے سے اصلِ دین کو نقصان نہ پہنچے، مثلاً کسی فقیہ یا رہنماے دین کا ایسا عمل انجام دینا جو عوام کے لیے حجّت و سند بن جائے؛ چنانچہ فقہاء نے انہیں اسباب و شرائط کے پیشِ نظر مقاماتِ وجوب و حرمت، استحباب و کراہت و اباحت سے بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ حالتِ تقیّہ کے اعمال و احکام کیا ہیں (شیخ مرتضیٰ : ملحقات المکاسب، ۲۲۳، مبحث تقیّة) .

تقیّے کا تعلق اعتقاد سے قطعاً نہیں، بلکہ احکامِ فقہ میں سے ایک حکم ہے، جس کے لیے قرآن مجید کے علاوہ اصولِ فقہ، سنّت، احادیث اور عقل سے اپنے اپنے طرز پر استدلال کیا جاتا ہے .

کبھی تقیّے کو مدارات و موالات بھی کہا گیا ہے (سفینة البحار، ج ۲، مادۂ وقی) .

متقدّمین علماے شیعہ کی تصنیفاتِ فقہ و کلام میں اسے مستقل عنوان نہیں قرار دیا گیا ۔ متأخّرین میں شیخ مرتضیٰ انصاری (م ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۴ - ۱۸۶۵ء) نے اپنے معیاری اندازِ بحث سے اپنی مشہور و متداول کتاب المکاسب کے ملحقات میں ”تقیّة“ پر فقہی استدلال میں ایک رسالہ قلمبند کیا .

تاریخی لحاظ سے تقیّة شیعوں کے ساتھ خصوصی نسبت اس لیے رکھتا ہے کہ غیر شیعی حکومتوں میں انہیں بعض صورتوں میں برا سمجھا جاتا رہا ۔ عوام کے طعن و تشنیع اور متعصّب لوگوں کی وجہ سے انہیں اپنے معتقدات و اعمال میں آزادی سے اظہار میں خوفِ جان و مال و آبرو رہا، لہٰذا

ائمۂ اہلِ بیت کی تعلیمات میں ”تقیّۃ“ نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔

(سیّد مرتضٰی حسنین)

مآخذ: [مذکورۂ بالا کے علاوہ] (۱) Goldziher، در *Z.D.M.G.*، ۶۰ (۱۹۰۶ء): ص ۲۱۳ تا ۲۲۶، جہاں دوسرے حوالہ جات درج ہیں؛

امامی مآخذ:

(۲) جعفر بن حسین الحلّی: شرائع الاسلام، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۲ء، ص ۱۴۹ ببعد؛ (۳) ابن المطّہر العلّامۃ الحلّی: مختلف الشیعۃ، طہران ۱۳۲۳ھ ببعد، ۲: ۱۰۸ ببعد؛ (۴) Horovitz، در *Isl.*، ۳: ۶۳ تا ۶۷؛ [(۵) شیخ مرتضٰی انصاری (م ۱۲۸۱ھ): ملحقات کتاب المتاجر مشہور بہ المکاسب، طبع ایران ۱۳۱۳ھ، ص ۳۱۹، ۳۲۲؛ (۶) کُلینی (م ۳۲۸ھ / ۹۳۹ء): الکافی فی علم الدین، تہران ۱۳۷۵ھ، ج۲؛ (۷) محسن امین عاملی (م ۱۳۷۷ھ): اعیان الشیعۃ، ۱/۲، بیروت ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء؛ (۸) شیخ عباس قُمّی (م ۱۳۵۹ھ / ۱۹۴۰ء): سفینۃ البحار، نجف ۱۳۵۵ھ، ج ۲، بذیل مادۂ وقی؛ (۹) فخر الدین محمد طُریح بن علی نجفی (م ۱۰۸۵): مجمع البحرین و مطلع النیّرین، طبع ایران، بذیل مادۂ وقی]؛

زیدی مآخذ:

(۱۰) مخطوطات برلن ۵۶۶۹، ورق ۳۰-الف، ۳۸۷۸، ورق ۹۶ ب؛ (۱۱) C. van Arendonk: *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*، لائڈن ۱۹۱۹ء، دیکھیے اشاریہ؛ (۱۲) R. Strothmann: *Das Staatsrecht der Zaiditen*، شٹراسبورگ ۱۹۱۲ء، ص ۹۰ ببعد؛

خارجی مآخذ:

(۱۳) البسیوی: مختصر، زنجبار ۱۳۰۴ھ، ص ۲۲۱؛ (۱۴) جُمَیّل بن خمیس: قاموس الشریعۃ، زنجبار ۱۲۹۷ تا ۱۳۰۳ھ، ۱۳: ۱۲۷ ببعد، ۱۰۷؛

دُرُوزی مآخذ:

(۱۵) مخطوطۂ برلن **Mg 814** (اہلوارٹ **Ahlwardt** میں مذکور نہیں)، ورق ۱۱ ب؛

سنّی مآخذ:

[(۱۶) حسن بن منصور اوزجندی (م ۵۹۲ھ): فتاوی قاضی خاں، لکھنؤ ۱۹۲۶ء، ۴: ۸۲۳؛ (۱۷) عبدالعلی بِرجَندی (م حدود ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء): شرح مختصر الوقایہ، نول کشور ۱۳۰۱ھ، ۴: ۱۲۵؛ (۱۸) محمد بن اسمٰعیل بخاری (م ۲۵۶ھ): کتاب الجامع الصحیح، طبع لائڈن ۱۸۶۲ تا ۱۹۰۸ء؛ (۱۹) عینی (ابو محمد بن احمد) (م ۸۵۵ھ): عمدۃ القاری شرح البخاری، طبع شرکت صحافیۂ عثمانیہ ۱۳۰۸ھ، ۸: ۴۱۳]؛ (۲۰) القدوری: مختصر، قازان ۱۸۸۰ء، ص ۱۶۲؛ (۲۱) النووی: منہاج الطالبین، طبع **van den Berg**، بٹاویہ ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۴ء، ۲: ۴۳۳؛

کتب تفسیر:

مثلاً [(۲۲) ابو علی الفضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ھ): مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تہران ۱۲۸۶ھ؛ (۲۳) ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ھ): التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۵ھ، بذیل آیات متعلقہ؛ (۲۴) زمخشری (م ۵۳۸ھ): کشاف، کلکتہ ۱۸۵۶ء، ۱۳۳، ۱۹۷؛ (۲۵) بیضاوی (م ۶۸۵ھ)، ص ۱۷۳، برحاشیہ القرآن الکریم طبع وزارت داخلۂ مصر ۱۳۵۵ھ؛ (۲۶) علی بن محمد الخازن (م ۷۴۱ھ): لباب التأویل (= تفسیر الخازن)، قاہرہ ۱۳۳۷ھ، ۱: ۲۰۱؛ ۳: ۱۰۱؛ ۴: ۵۰؛ (۲۷) رازی (م ۶۰۶ھ): مفاتیح الغیب، ۲: ۳۲۳، ۳۴۴؛ ۵: ۳۵۵؛ ۷: ۳۱۶؛ ۸: ۳۱۱، استانبول ۱۳۰۷ھ؛ (۲۸) عبدالحق حقّانی (م ۱۳۳۵ھ): تفسیر فتح المنّان (= تفسیر حقانی)، لاہور ۱۹۰۱ء، ۳: ۱۰۰]؛

(۲۹) ابن حَزْم: اَلْفِصَل فی المِلَل، قاہرة ۱۳۲۰ھ، ۱۳۱۷ھ، ۳: ۱۱۲ ببعد؛ ۳: ۹؛ (۳۰) الشَعرانی: *Balance de la loi musulmane*، طبع Perron، الجزائر ۱۸۹۸ء، ص ۳۰۶ ببعد.

مسئلے کے متعلق تحقیقات حاضرہ:

(۳۱) محمود شُکری آلُوسی: مختصر التحفة الاثنا عَشَرِیّة، بغداد ۱۳۰۱ھ، ص ۱۸۸ تا ۱۹۳.

(شٹراتھہ مان R. STROTHMANN و سید مرتضیٰ حسین)

[دو تعلیقے

دائرة المعارف الاسلامیة، قاہرة میں فاضلِ معاصر احمد محمد شاکر نے اس مضمون پر دو تعلیقے لکھے ہیں۔ ان کا ترجمہ درج ذیل ہے:

(تعلیقہ ۱) التقیة علماے اہل السنة اور ان کے متبعین کے نزدیک کوئی اصطلاح نہیں ہے، اس لیے اصطلاحات علمیہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں اس کلمے کا ذکر نہیں آیا۔ یہ لفظ علماے شیعہ اور ان کے پیروکان کے نزدیک اصطلاح ہے۔

(تعلیقہ ۲) سورة ۳ [آل عمران]: آیة ۲۸ میں اللہ تعالٰی فرماتا ہے: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ مَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ وَ اِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ) (ترجمہ: نہ بناویں مسلمان کافروں کو دوست مسلمانوں کو چھوڑ کر اور جو کوئی یہ کام کرے تو نہیں اس کو اللہ سے کچھ تعلق مگر اس حالت میں کہ کرنا چاہو تم ان سے بچاؤ اور اللہ تم کو ڈراتا ہے اپنے سے اور اللہ ہی کی طرف لوٹ جانا ہے).

"تقیة" کا لفظ قرآنی رسم خط میں تقٰىة لکھا ہوا ہے۔ چودہ قاریانِ قرآن میں سے تیرہ نے اسے تُقَاة پڑھا ہے، یعنی تے کے پیش اور قاف کے زبر سے جس کے بعد الف ہے۔ ابن عباس، مجاہد، ابو رجاء، قتادہ، ضحّاک، ابو حیوة، سہل، حمید بن قیس اور المفضل نے بہ روایت عاصم اور یعقوب نے، جو چودہ قاریوں میں سے ایک ہے، اسے "تَقِيَّة" پڑھا ہے، یعنی تے کے زبر، قاف کے زیر اور یای مفتوحہ پر تشدید سے۔ تُقَاة اور تَقِيَّة فعل اِتَّقٰی کے مصدر ہیں۔ تُقَاة اصل میں وُقَيَة تھا واؤ کو تے سے اسی طرح بدل لیا جیسے تُجَاة اور تُكَاة میں کیا، پھر یے کو الف کر لیا، کیونکہ وہ متحرک تھی اور اس کے پہلے حرف پر زبر تھا۔ وُقَيَة فُعَلَة کے وزن پر مصدر ہے؛ جیسے التُّؤَدَة اور التُّخَمَة۔ وزن فُعَل اور فُعَلَة پر مصدر کم آئے ہیں تَقِيَّة بھی فَعِيلَة کے وزن پر مصدر ہے اور اس وزن پر بھی مصدر کم آئے ہیں جیسے النَّمِيمَة اور اِفْتَعَل کا مصدر تو اس وزن پر نادر ہے۔ یہ تو دونوں قراءتوں میں لفظ کی عربی تحقیق۔ ہوئی اور ابو حیّان نے تفسیر البحر المحیط، ۲: ۴۲۴، میں یہی تحقیق کی ہے۔ یہ آیت اور ایک اور آیت (اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ) (ترجمہ: مگر وہ نہیں جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل برقرار ہے ایمان پر) یہی دو آیتیں ہیں جن پر تقیّے کے ماننے والوں نے اپنے قول کی بنیاد رکھی، مگر ان کے بعد ان کے پیروؤں نے ان کی بحث میں اتنی موشگافی کی کہ اصل معنی یا تو بگڑ گئے یا بگڑنے کے قریب ہو گئے۔ ان علماء نے جنہیں امام مانا جاتا ہے اس معنی سے جو مراد ہے اسے بیان کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے اصحاب نے کہا ہے: تقیہ اللہ تعالٰی کی طرف سے ایک رخصت ہے؛ اس رخصت پر عمل نہ کرنا بہتر ہے اور زیادہ فضیلت رکھتا ہے۔ اگر کسی پر زبردستی کی گئی کہ کلمۂ کفر کہے اور اس نے مرنا منظور کیا مگر کلمۂ کفر نہ کہا یہاں تک کہ اسے قتل کر دیا گیا تو یہ شخص اس شخص سے افضل ہے جس نے جان بچانے کے لیے

زبان سے کلمۂ کفر کہہ دینا۔ یہی حکم ان سب باتوں کا ہے جن میں دین کی عزت برقرار رکھنے کا سوال درپیش آئے۔ دین کی عزت کو برقرار رکھتے ہوئے جان دے دینا اس سے افضل ہے کہ رخصت پر عمل کرے اور جان بچا لے۔ احمد بن حنبل سے کسی نے پوچھا اگر آپ کے سر پر کوئی تلوار لے کر کھڑا ہو جائے تو آپ [اس کی بات] مان لیں گے۔ انھوں نے کہا ''نہیں''۔ اس کے بعد فرمایا: اگر عالم نے تقیہ کر کے مان لیا اور جاہل تو جاہل ہے ہی تو حق کے ظاہر ہونے کی کیا صورت رہ گئی؟ پچھلے اگلوں کے جو حالات بیان کرتے چلے آئے ہیں ان میں ہمارے پاس چھوٹوں کو بڑوں کی بابت مسلسل یہی بیان پہنچا ہے کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین نے اپنی جانیں اللہ کے لیے دے دیں اور اس بارے میں ان پر ملامت کرنے والوں کی ملامت کا کوئی اثر نہ ہوا اور نہ زبردست ظالم کی سخت گیری کو انھوں نے کچھ گردانا۔ امام رازی [۲ : ۲۶۶] کہتے ہیں: ''تقیہ انھی صورتوں میں جائز ہے جن میں اظہار حق اور دین کا سوال ہو۔ مگر جن صورتوں میں کسی اور پر برا اثر پڑتا ہو، مثلاً قتل، زنا، مال کا غصب، جھوٹی گواہی، پاکدامن عورتوں پر تہمت اور دشمنوں کو مسلمانوں کے کمزور پہلوؤں کی بابت اطلاع دینا، ان سب صورتوں میں تقیّہ قطعاً ناجائز ہے''۔ ان سب علماء کے اقوال سے جو ہم نے بیان کیے اور دیگر علماء کے اقوال سے جن سے دفتر کے دفتر بھرے پڑے ہیں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ تقیّة صرف انتہائی ضرورت کے وقت اُس کمزور ضعیف شخص کے لیے جائز ہے جو اپنی جان عذاب میں دیکھتا ہو، ایسی حالت میں وہ ظلم سے مجبور کرنے والے کے سامنے اضطراری صورت میں بظاہر زبان سے جو وہ کہلوانا چاہے کہہ سکتا ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان اور سچائی پر مضبوطی سے جما ہوا ہو اور ظاہری لفظ سے اس کی جان بچتی ہو اور مسلمانوں کا بھلا ہوتا ہو اور وہ شخص ایسے مرتبے والا نہ ہو کہ جس کی دوسرے لوگ پیروی کرتے ہوں، کیونکہ اس صورت میں خوف ہے کہ انجانوں پر سچی بات کبھی ظاہر ہی نہ ہو گی، ان کا ایمان کمزور ہو جائے گا اور وہ سچی بات کی مدد نہ کر سکیں گے، کیونکہ وہ اپنے پیشوا کی، جس نے دب کر تقیے سے بات مان لی، حق سے غافل رہ کر پیروی کریں گے۔ یہی وہ چیز ہے جس نے پچھلی صدیوں میں مسلمانوں کو کمزور کر دیا: ان کے علماء، پیشوا اور رہبر ظالموں کے روکنے کے لیے ان پر کاری ضرب نہ لگا سکے اور جہاں سچائی کے اظہار کا موقع تھا وہاں وہ دب کر پیچھے ہٹ گئے۔ اپنے بڑوں کی یہ حالت دیکھ کر لوگ دھڑا دھڑ گرنا شروع ہو گئے۔ ان کے دل کمزور ہو گئے، دشمنوں کا رعب ان پر چھا گیا اور وہ کسی کام کے نہ رہے، بالکل ایسے ہو گئے جیسے سیل سے کوڑا کرکٹ جھاگ وغیرہ جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کے نیک اسلاف ایسے نہ تھے۔ وہ اللہ کے راستے میں طرح طرح کی بلائیں اور سخت سے سخت دکھ درد جھیلنے کے لیے سینہ تان کر سامنے آ جاتے تھے۔ بزدلی ان کے پاس نہ پھٹکتی تھی اور نہ وہ دشمن کے سامنے سے ہٹنے کا نام لیتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب کی سیرت بھر اسلام کی تاریخ ہمارے قول کے سب سے بڑے گواہ ہیں۔

امامی شیعوں کی طرف تقیّے کے بارے میں جو مبالغہ آمیز باتیں منسوب ہیں ہمارے خیال میں وہ سب کی سب صحیح نہیں، بلکہ ان میں سے اکثر باتیں ایسی ہو سکتی ہیں جن کا شمار اس ضعف میں کیا جائے جو آخری صدیوں میں مسلمانوں کو لاحق ہو گیا تھا۔ ہاں بعض ایسی

مصیبتیں بھی ہو سکتی ہیں جن کی سختیاں پہلے لوگوں پر پڑیں اور بعض لوگ ان کے برداشت کرنے سے کبھی عاجز بھی آ گئے۔ شیعوں کے سب سے قدیم اقوال میں سے امام، عالم، شاعرِ بلیغ الشریف الرضی (م ۴۰۶ھ) کا قول ہے (حقائق التأویل، نجف ۱۳۵۵ھ، ۵ : ۷۳-۷۵) : "بعض نے کہا ہے : تقیے کا موقع یہ ہے کہ مومن کفار کے درمیان تن تنہا ہو یا تن تنہا کے حکم میں ہو، جب کہ اس کے مددگار تھوڑے سے ہوں، اس کا کوئی پشت پناہ موجود نہ ہو، ہر طرف کفّار کا غلبہ ہو، انھیں کی کثرت ہو، انھیں کا گھر بار، انھیں کا ناحیہ ہو، تو اس وقت اس کے لیے مباح ہے کہ ان سے خوش خلقی سے پیش آئے یہاں تک کہ اللہ اس کے وہاں سے نکلنے کا کوئی سامان کر دے اور اس کے لیے کشائش مہیا کر دے۔ تقیّے کی صورت یہ نہیں کہ کافروں میں مل کر حرام باتیں کرنے لگے یا حرام کو حلال سمجھنے لگے۔ تقیہ تو فقط زبانی باتوں اور لفظوں میں ہوتا ہے بشرطیکہ دل اسی عقیدے پر جما ہوا ہو جو ظاہری الفاظ کے خلاف ہو"۔ اس کے بعد فرمایا ہے : "محقق علماء اس طرف گئے ہیں کہ جس شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس نے نہ کہا تا آنکہ اُسے قتل کر دیا گیا وہ اس شخص سے بہتر ہے جس نے زبان سے کفر کا کلمہ کہہ دیا اگرچہ اس کے دل میں ایمان پوشیدہ ہے"۔

یہ باتیں اور اس کے سوا اَور بھی اس قول میں ہماری تائید کرتی ہیں کہ شیعوں کے امام اس تہمت سے جو ان کے سر تھوپی جاتی ہے بری ہیں۔ اگر ان کے کسی عالم سے یا عامِ آدمی سے بھول چوک ہو بھی گئی تو اس کا سارے فرقے اور گروہ کی طرف منسوب کرنا ٹھیک نہیں]۔

تکاثر : (التکاثر) یہ آٹھ آیات کی ایک مختصر سی سورت ہے، جس کا نام اس کے دوسرے لفظ "التکاثر" پر رکھا گیا ہے۔ یہ قرآن مجید کی قدیم‌ترین سورتوں میں سے ہے، جو جنابِ رسالت مآب پر ان کے عہدِ رسالت کے اوّلین دَور میں مکّۂ معظّمہ میں نازل ہوئی۔ ترتیبِ نزول کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کا عدد سولھواں تھا لیکن آنحضرت صلعم کی ترتیب کے مطابق، جو مصحفِ عثمانی میں موجود ہے، اس سورت کا عدد ۱۰۲ ہے۔

اس سورت میں مشرکینِ مکّہ کو بالخصوص اور بنی نوع انسان کو بالعموم اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ انھیں مال و دولت کی کثرت اور لذّاتِ دنیوی کی رغبت نے اس حد تک مشغول کر رکھا ہے کہ وہ امورِ دین اور تہذیبِ اخلاق سے بالکل غافل ہو گئے ہیں۔ اگر ان کے یہی لیل و نہار رہے تو وہ آخرکار جہنّم کا منہ دیکھیں گے، کیونکہ انھیں اس فراخی اور مال کے بارے میں جواب دہی کرنا ہو گی جو انھیں دنیا میں حاصل ہے۔

مآخذ : اس سلسلے میں دیکھیے تفاسیر متداولہ۔

(عنایت اللہ)

تکبیر : (ع) مادّہ ک۔ ب۔ ر سے باب تَفْعِیل کا مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں کلمۂ اللہ اکبر کہنا۔ تکبیر ان معنوں میں قرآن [مجید] ہی میں مستعمل ہے (مثلاً سورة ۷۴ [المدّثّر] : ۳ [وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ]؛ اور سورة ۱۷ [الاسراء] : ۱۱۱ [وَ کَبِّرْهُ تَکْبِیْرًا]۔ اسمِ جلالت کے ساتھ جو تکبیر کے ساتھ مخصوص ہے صیغۂ تفضیل "اکبر" کی مختلف تفاسیر کے متعلق قب لسان العرب (بذیل مادۂ ک۔ ب۔ ر)۔ قرآن میں اسم تفضیل "اکرم" بھی کلمۂ رب کے ساتھ استعمال ہوا ہے (سورة ۹۶ [العلق] : ۳) اور "اعلیٰ" بھی (سورة ۹۲ [اللیل] : ۲۰؛ سورة ۸۷ [الاعلیٰ] : ۱)، ان دونوں کے لیے بھی قب لسان العرب بذیلِ ہر دو کلمہ۔

یہ کلمہ، جو خداے واحد کی عظمت کے اظہار کے لیے مختصر ترین کلمہ ہے، اسلامی زندگی کے مختلف حالات میں، جہاں اللہ، اس کی عظمت، رحمت اور اس کی عنایت کا تصور مسلمانوں کے ذہن میں جلوہ گر ہو، استعمال کیا جاتا ہے۔ جب آنحضرت[۴] کو وحی کے ذریعے حبشہ میں شاہ نَجاشی کی موت کا علم ہوا تو آپ نے حاضرینِ مجلس کو یہ خبر سنا دی، مصلّٰی میں جا کر ان کی صفیں بندھوائیں اور چار تکبیریں کہیں [یعنی نبی اکرم صلعم نے شاہ نجاشی کی غائبانہ نمازِ جنازہ پڑھائی، جس میں چار تکبیریں کہیں] (بخاری، جنائز، باب ۳، ۵۵، ۶۱)۔ روایت ہے کہ دوسرے موقعوں پر بھی آنحضرت نے نمازِ جنازہ میں چار پانچ مرتبہ تکبیر کہی (مسلم، جنائز، حدیث ۷۲)؛ چنانچہ نمازِ جنازہ میں چار تکبیروں کا دستور قائم رہا یا چار تکبیروں کا معمول ہو گیا (الشیرازی: کتابُ التنبیہ، طبع جونبول A.W.T. Juynboll، ص ۴۷ ببعد) [البتہ شیعوں کے ہاں پانچ تکبیروں کا معمول ہے الکافی لکھنؤ ۱۳۰۲، ص ۹۵]۔ اذان [رکّ بآن] بھی چار تکبیروں سے شروع ہوتی ہے.

روایت ہے کہ آنحضرت[۴] حج کے دوران میں کئی بار تکبیریں کہتے تھے: یعنی طواف کے شروع میں (احمد بن حنبل: مسند، ۲ : ۱۳۳)، طواف کے دوران میں (بخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۳۲ و ۱۳۳)، لیکن بہت زیادہ بلند آواز سے نہیں، کتاب مذکور، باب ۱۳۱)، طواف کے خاتمے پر (ابن حنبل، ۲ : ۵)، کعبہ دکھائی دینے پر (ابن حنبل، ۳ : ۳۲۰)، حجر اسود کے پاس (ابن حنبل، ۱ : ۲۶۳)، منٰی اور عرفات کے درمیان (بخاری، کتاب الجہاد باب ۸۶) اور صفا اور مروہ پر (ابن حنبل، ۳ : ۳۲۰) وغیرہ.

نماز شروع کرنے سے پہلے تکبیر پڑھنا شرع میں منصوص ہے (اسے تکبیرة الاحرام کہتے ہیں)۔ [پانچوں نمازوں کے دوران میں تکبیر (متعدد دفعہ) کہی جاتی ہے، رکوع میں جانے، سجدہ کرنے اور سجدے سے اٹھنے کے وقت وغیرہ وغیرہ اسی طرح تکبیر کے اور بھی مواقع ہیں۔ چار تکبیر کے لیے جو کسی چیز کے ترک سے کنایہ ہے دیکھیے فرہنگ آنند راج، بذیل کلمہ].

مآخذ: (۱) کتبِ لغة بذیلِ مادۂ ک ـ ب ـ ر؛ (۲) Th. W. Juynboll: *Handleiding*، ص ۶۱، ۹۵؛ (۳) A. J. Wensinck: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*، بذیلِ کلمہ.

(A. J. WENSINCK و ادارہ)

تُکُرُّور: (Tuculor، فرانسیسی میں Toucouleur) یہ نام ان زنگی نژاد لوگوں کو دیا گیا ہے جو سینیگالی فوتہ (Senegalese Fūta) کے نشیبی علاقوں کے بڑے حصّے اور بوندو Bundu کے بیشتر علاقے میں آباد ہیں۔ بلادِ فوتہ میں، جو دریاے سینیگال Senegal کے دونوں کناروں پر لیکن زیادہ تر بائیں کنارے پر واقع ہیں، مغرب سے مشرق کو آئیں تو یہ اضلاع ملیں گے: دمار Dimār، تورو Tōro، لاؤ Lao، یرلابہ یا ارلابہ Yirlaḅe or Irlaḅe، بوسیہ Bōseya، نگنار Ngenār یا گنار Ganār اور دمگہ Damga ۔ بوندو دریاے فلیمہ Faleme کے زیرین حصّے کے مغرب میں واقع ہے۔ تکرور (Tuculor) کی نو آبادیاں مغربی افریقہ کے مختلف حصوں میں خاص کر کاییس Kayes (جو دریاے سینیگال کے بالائی حصے پر واقع ہے)، نیورو Nyōro (سودانی 'ساحل' میں)، سیگو Sēgo (دریاے نائجر Niger پر)، پنجاگارا Pandjagara (مشرقی ماسینہ Māsina میں)، دنگرای Dingirai اور فوتہ جالون Fūta Djallon کے مشرق میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ان نو آبادیوں کی بنیاد انیسویں

صدی کے وسط میں سینگالی فوتہ کے باشندوں نے رکھی تھی جو فاتح الحاج عمر کی فتوحات کے سلسلے میں یہاں آئے تھے۔ وہ نائجیر Niger اور چاد Chad کے درمیانی علاقے خصوصاً سکتو Sokoto [رک بآن] میں بھی پائے جاتے ہیں۔ آخرالذکر اُن سینگالی فوتہ کے باشندوں کی اولاد ہیں جو انیسویں صدی کے آغاز میں عثمان فوجو Fōdjo کے ہمراہ آئے تھے جب اس نے بلاد حوصہ Hausa کو فتح کیا تھا۔

کلمۂ تکلر "Tuculor" تکرور کی قدرے بگڑی ہوئی صورت ہے، جو زیرین کونگو [Congo] کے قبیلۂ ولوف Wolof نے اپنے تلفظ کے مطابق اس زیر بحث قوم کو دیا تھا۔ ان لوگوں کے ہاں اس لفظ نے تکرر Tokoror یا تکلر Tokolor کی صورت اختیار کر لی تھی۔ قدیم سیاحوں کے سفر ناموں اور پرانے نقشوں میں اسے توکورل "Toucourol" یا توکورنی "Toucourogne" لکھا ہے۔ عربوں نے اسے تکرور لکھا اور اس سے اسم منسوب تکروری بنایا ہے، جس کی جمع تکاریر آتی ہے اور سینگال کے دائیں کنارے پر بسنے والے مغاربہ Moors اسی لفظ کا اطلاق تکروریوں پر کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں تکرر Tokoror یا تکرور Takror ایک قصبے کا نام تھا، جو دریاے سینگال کے قریب آباد تھا اور یہی نام اس مملکت کا بھی تھا جس کا یہ قصبہ دارالسلطنت تھا۔ عملاً یہ وہی علاقہ تھا جو اب سینگالی فوتہ ہے، پھر یہ اس مملکت کے باشندوں کا بھی نام تھا۔ اب بھی تکرر Tokoror نام کی ایک بستی موجود ہے، جو گیدے Gede سے کچھ دور تورو Tōro یا ضلع پدور Podōr میں دریاے سینگال کی اس شاخ پر واقع ہے جو دریاچۂ دِ دُو اے marigot de Doué کہلاتی ہے۔ اس کا محلِ وقوع وہی ہے جو البکری، اِدریسی اور قرونِ وسطیٰ کے دیگر عرب جغرافیہ نویسوں نے شہر تکرور کا بتایا ہے۔ رفتہ رفتہ عرب مصنف اور ان کے تتبع میں عربی میں لکھنے والے سودانی وقائع نویس کلمۂ تکرور کے مدلول کو وسعت دے کر اس کلمے کا اطلاق بحرالکاہل سے لے کر وادیِ نیل تک (لیکن باستثناے وادیِ نیل) تمام بلادِ سودان پر کرنے لگے جہاں دینِ اسلام کی نشر و اشاعت ہو چکی تھی اور کلمۂ 'تکروری' کو انھوں نے کلمۂ سودانی کا مرادف بنا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ یورپی اٹلسوں میں صحراے اعظم کے جنوب کے علاقے میں ایک مدت تک "تکرور یا سودان" درج ہوتا رہا۔ لیکن مدلول کلمۂ سودان کی یہ توسیع حقائق کے مطابق نہیں ہے اور صحیح معنوں میں تکرور یا تکرر Tokoror سے مراد تکلروں Tuculors کا اصلی وطن یعنی سینگالی فوتہ ہے۔

موجودہ تکاریر (Tuculors) کی اصل نسل کا پورے وثوق کے ساتھ علم نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی آبادی بہت ہی مخلوط ہے۔ ان میں سے ایک فریق غالباً سینگالی فوتہ کے اصلی باشندوں کی اولاد سے ہے، جن کی نسل شاید وہی ہے جو ولوف Wolof اور سیرر Sérer کی ہے۔ کچھ اس علاقے کے قدیم سیہ فام اصلی باشندوں کی اولاد ہیں، جیسے اب مغرب اقصیٰ یا (موریتانیہ Mauritania) اور حوض Hodh (Hawd) کہتے ہیں جو ضرور اسی نسل سے ہونگے جن سے تکرور ہیں اور جب جنوبی صحراء [اعظم] خشک و بے آب ہونے لگا تو جنوب کی جانب ہجرت کر گئے ہونگے۔ کچھ لوگ سرکلے Sarakolle (یا سننکے Soninke) اور مانڈنگو Mandingo (یا مالنکے Malinke) کی اولاد ہیں، جو ماضی بعید میں آکر تکرورِ قدیم کے تجارتی مرکزوں کے گرد

آباد ہو گئے اور بعض ان زنگی غلاموں کی اولاد ہیں جو رِمایبہ Rimāibe کہلاتے تھے اور ان کے آقا تِرمِس Termes (در شمال مشرقِ نیورو Nyōro) کے فُولَہ Fula تھے ۔ یہ غلام گیارھویں صدی سے پہلے اپنے آقاؤں کے ہمراہ سینگالی فُوتَہ میں آ گئے تھے ۔ فُولَہ لوگ خود تو گلہ بان رہے اور کوہستان میں آباد ہو گئے لیکن ان کے زنگی غلام دریا کی وادی میں کھیتی باڑی میں مصروف ہو گئے ۔

تُکُلّر قوم کی اصل خواہ کچھ ہی ہو انہیں دوغلے فُولَہ نہیں سمجھا جا سکتا، جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں ؛ یہ سچ ہے کہ ان میں اس قسم کے دونسلے ضرور پائے جاتے ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے تُکُلّر خالص نسل کے زنگی ہیں ۔ ان میں اور فُولَہ میں صرف ایک ہی چیز مشترک ہے اور وہ زبان ہے جو صاف طور پر ایک زنگی زبان ہے اور اس کا وُلُوف کی زبان سے تعلق ہے اور سیرِر Sērer کی زبان سے تو اس کا تعلق بہت قریبی ہے ۔ یہ زبان فُولَہ نے تِرمِس اور اس کے آس پاس کے اضلاع کے قدیم اصلی زنگیوں سے لی ہوگی ۔ تُکُلّروں نے فُولَہ کی بولی کا، جس میں وہ بات چیت کرتے تھے، پُلار Pulār نام رکھا ہے اور بعض اوقات وہ لوگ اپنے آپ کو ''ہال پُلارِن'' Hālpulāren یعنی ''پُلار زبان بولنے والے'' کہتے ہیں ۔ فُولَہ [زبان] یقیناً مدت دراز سے تُکُلّروں کی مادری زبان رہی ہے ؛ اگرچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ یہ زبان فُولَہ کے سینگالی فُوتَہ میں آنے سے پہلے بھی بولتے تھے یا نہیں ۔ بہر حال البکری کے ایک ضمنی بیان سے ہمیں اتنا معلوم ہے کہ گیارھویں صدی کے اندر علاقۂ فُوتَہ میں سواحلِ دریائے سینگال پر بسنے والے لوگ دریائی گھوڑے کو ''اِنگابو'' ngābu کہتے تھے، جو فُولَہ زبان کا لفظ ہے ۔

تُکُلّر [یعنی تکرور] عام طور پر زراعت پیشہ ہیں لیکن جنگ کے ساتھ انہیں فطری رغبت ہے ۔ اٹھارھویں صدی میں انہوں نے سینگالی فُوتَہ میں قبیلۂ فُولَہ کے تسلّط کا کامیابی سے مقابلہ کیا ۔ فُولَہ کو وہاں (۹۵۵، تا ۱۷۷۵ء) سَتِگی satigi یا سَلْتِگی saltigi یا سِیلَتِگی silatigi (قدیم سیاحوں کے سیراتیق ''siratiques'') کی قیادت میں، جو دینی اَنْکِہ Denianke کے فُولَہ خاندان سے تھے، اقتدار حاصل رہا ۔ اس کے بعد کے زمانے میں تُکُلّر نے فرانسیسی فتوحات کی ایک مدت تک مزاحمت کی ۔ ۱۸۰۰ء میں عثمان فُوجُو کی فتوحات میں جو علاقۂ حَوصہ Hausa میں ہوئیں اور الحاجّ عمر کی فتوحات میں، جو ۱۸۴۸ سے ۱۸۶۳ء تک بلاد ماندِینگو Mandingo اور بلاد بامبارہ Bambara و ماسینہ Māsina میں ہوئیں، انہیں اہم شان حاصل رہی ۔ ان دونوں فاتحوں کو، جو تُورو Tōro کے باشندے تھے، تُکُلّروں سے بہترین قائد اور عمدہ ترین سپاہی بہم پہنچائے ۔ اس وقت سے وہ سینگالی فوج میں بہ تعداد کثیر بھرتی ہو رہے ہیں اور انہوں نے فرانس کے سیاہ فام لشکر کے لیے بھی بہت بہادر سپاہی اور بے کمیشن افسر مہیا کیے ہیں ۔

تُکُلّروں میں کچھ ذاتیں اہل حرفہ کی بھی ہیں، جو شاید باقی آبادی سے بلحاظ نسل مختلف ہیں، لیکن اب وہ ان کے ساتھ بالکل مل جُل گئی ہیں اور انہیں کی زبان بولتی ہیں، مثلاً سُبَلْبے Subalbe (مفرد : تْیُوبَلّو Tyuballo) ماہی گیر اور ملّاح، لَوبے Lawbe (مفرد لَبّو Labbo) بڑھئی اور ٹوکریاں بنانے والے، بُرنابے Burnābe (مفرد بُرنادیو Burnādyo) کوزہ گر، وَیلُبے Wailube (مفرد : بیلو Bailo) لوہار، وَلَبّے Walabbe (مفرد : گَلابو Galābo) موچی، مابُبے Mābube (مفرد : مَبّو Mabbo) جولاہے، وَمبابے Wambābe (مفرد : بمبادیو Bambādyo)

مغنی، وولبے *Wawlube* (مفرد : گولو *Gāwlo*) بھاٹ، وسبے *Wosube* (مفرد گوسو *Goso*) اور دیاومبے *Dyāwambe* (مفرد : دیاوندو *Dyāwando*) درباری وغیرہ.

تکلر بلحاظ مذھب سارے کے سارے مسلمان ھیں اور بلادِ سودان میں سب سے پہلے وھی دائرۂ اسلام میں داخل ھوے - سینگالی فوتہ میں اسلام گیارھویں صدی کے نصفِ اول کے آخر میں، جب مرابطی تحریک کے آغاز کے دن تھے، مرابطی تحریک ھی کے زیرِ اثر پہنچا - البکری کہتا ھے کہ اس علاقے کا پہلا حاکم، جس نے اسلام قبول کیا اور اسے اپنے ماحول میں پھیلایا، وار دیابی War-Dyābī تھا - اسے وار دیابے Wār-Dyābē یا وار ندیای Wār-Ndyāi بھی لکھا گیا ھے (یہ مختلف صورتیں قلمی نسخوں کے اختلاف کی وجہ سے ھیں) - یہ حکمران ۱۰۳۱-۱۰۳۲ء میں فوت ھوا - اس کے فرزند لبی Lebbi نے ۱۰۵۶ء میں بربر قبیلۂ لمتونہ Lamtuna کے المرابطی قائد یحیی ابن عمر کو بربر قبیلۂ گدالہ Goddala کے خلاف جنگ میں ایک فوجی دستہ بہم پہنچایا - اس کے برعکس مقامی روایت کی رو سے علاقۂ سینگالی فوتہ میں سب سے پہلے اسلام پھیلانے والے کا نام ابو-دردائی *Abū-Dardai* ھے، جسے کبھی کبھی جلف Djolof کے مبلغ ندیدین - ندیای *Ndyadyan - Ndyāi* کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ھے - بہر حال تکلر اسلام قبول کرنے کے بعد کبھی ارتداد کے مرتکب نہیں ھوے - بت پرست فولہ کے عہد حکومت میں تکلروں کو دینی انکہ Denianke بادشاھوں کے تسلط سے نجات دلانے کی کوششوں کے محرکات میں جذبۂ وطنی کے ساتھ جذبۂ دینی بھی شامل تھا - جس طرح فولہ کو "بت پرست" کا مرادف سمجھا جاتا تھا اسی طرح تکلر کو "مسلم" کا ھم معنی مانتے تھے.

تکلروں کی شاخ توردبہ *Tōrodbe* (واحد : توردو Tōrōdo) ھی نے اپنے آپ کو ھمیشہ اسلام کا سب سے زیادہ پر جوش فدائی ثابت کیا ھے - سلیمان بال، جو فولہ بادشاھوں کے اقتدار کو توڑنے میں کامیاب ھوا اور جس نے ۱۷۷۵-۱۷۷۶ء میں اپنی وفات سے تھوڑا ھی عرصہ پہلے سینگالی فوتہ میں تکروری اسلامی بادشاھی کی بنیاد ڈالی، اسی شاخ سے تھا - عثمان فوجو اور الحاج عمر بھی توردبہ میں سے تھے.

سیاسی طور پر تکرور یا سینگالی فوتہ یکے بعد دیگرے مندرجۂ ذیل علاقوں پر مشتمل رھا ھے : ۱ - صوبوں کا ایک سلسلہ جو ایک دوسرے سے کم و بیش آزاد تھے (یہ حالت نویں صدی میلادی سے پہلے تھی)؛ ۲ - ایک طرح کی مملکت جس پر وہ شہزادے حکمران تھے جو حوض Hodh (Hawd) سے براستۂ تگنت Tagant آئے تھے اور دیاوگو Dyā'ōgo کہلاتے تھے (نویں سے گیارھویں صدی میلادی تک)؛ ۳ - ایک امارت جو دیارہ Dyāra ('ساحل') کی مملکت سرکلہ Sarakolle کے براہ راست زیرنگیں تھی اور جس کی حکومت تکروری شہزادوں یا والیانِ سرکلہ کے سپرد ھوتی تھی (گیارھویں سے تیرھویں صدی میلادی تک؛ یہ وہ زمانہ ھے جب فولہ ترمس Termes سے نقل مکان کر کے آئے اور تکلروں نے اسلام قبول کیا)؛ ۴ - اسی مملکت سرکلہ کی ایک امارت، جو اس وقت مالی Mali یا ماندینگو Mandingo سلطنت کی باجگزار تھی (تیرھویں سے سولھویں صدی تک)؛ ۵ - امارت جو بدستور دولت سرکلہ کے تابع تھی لیکن اس وقت وہ دولت خود سلطنت گاو Gao یا سونگوی Songoi کے زیر حمایت آ چکی تھی (سولھویں صدی کے آغاز سے ۱۵۵۸ء تک)؛ ۶ - ایک آزاد مملکت، جس پر

دینی اَنکہ Denianke کا بت پرست فوتہ خاندان حکمران تھا ، یعنی کولی۔تنگلا Koli-Tengella اور اس کے جانشین (۱۵۵۹ تا ۱۷۷۵ء)؛ ۷۔ ایک آزاد دینی مسلم وفاق (federation)، جس میں حکومت تکرور کے ہاتھ میں تھی (۱۷۷۶ تا ۱۸۵۸ء)؛ ۸۔ چھوٹی چھوٹی تکروری ریاستیں جو الگ الگ تھیں اور رفتہ رفتہ فرانس کی حمایت میں آتی گئیں (۱۸۰۰ تا ۱۸۹۰ء)؛ ۹۔ صوبوں کا ایک سلسلہ جو ۱۸۹۰ء اور اس کے بعد سے) سینیگال کی نو آبادی سے ملحق کر دیا گیا ۔

سینیگالی فوتہ کی دینی تکروری ریاست پر، جس کی بنیاد ۱۷۷۶ء میں پڑی، ایک دیندار شیخ حکومت کرتا تھا، جسے اَلمامی (مأخوذ از عربی الامام) کہتے تھے ۔ اسے عمائدِ قوم منتخب کرتے تھے لیکن بارہا اس انتخاب کی بدولت انہیں تھوڑے ہی دن حکومت نصیب ہوتی تھی ۔ فوتہ کا پہلا اَلمامی (یعنی امام) عبدالقادر تھا (۱۷۷۶ تا ۱۸۰۰ء) اس کے تینتیس جانشین ہوئے، جن میں بعض متعدد بار برسرِ اقتدار آئے، مثلاً یوسف نو دفعہ حکمران بنایا گیا ۔ اَلمامی محمدو بران نے، جو جولائی ۱۸۳۱ء میں پہلی بار حکومت کے لیے منتخب ہوا، اسی سال ۷ اکتوبر کو فرانس سے دوستی کے معاہدے پر دستخط کیے ۔ سیبوبہ (۱۸۵۳ تا ۱۸۵۶ء) کے عہدِ حکومت میں سینیگال کے گورنر فیدھیربہ Faidherbe نے علاقۂ تورو Tōro میں پودور Podōr کے مقام پر ایک قلعہ تعمیر کیا اور فوتہ کے الگ الگ صوبوں کو وفاق سے علیحدہ کرنے اور فرانس کے زیرِ حمایت لانے کی مہم شروع کر دی ۔ اَلمامی مصطفےٰ (۱۸۵۸ تا ۱۸۵۹ء) کے عہد میں دمار نے فرانس کی حمایت میں آنا قبول کر لیا اور فوتہ کے وفاق سے الگ ہو گیا ۔ ۱۸۵۹ء میں اَلمامی [امام] محمدو بران، جو اس وقت پانچویں بار تختِ حکومت پر بیٹھا تھا، تورو اور دِمگہ پر اپنے حقوق سے دست بردار ہو گیا اور اس سے اگلے سال یہ دونوں علاقے فرانسیسی حمایت میں آ گئے ۔ وِفاقِ فوتہ میں اب سوا لاؤ Lāo ، یِرلابہ Yirlābe ، بوسیہ Bōseya اور نگینار Ngenār کے اور کوئی ریاست باقی نہ رہی ۔ ۲۴ اکتوبر ۱۸۷۷ء کو اَلمامی محمدو احمدو نے لاؤ اور یرلابہ کے علاقے فرانس کے سپرد کر دیے اور آخرکار ۱۸۸۱ء میں گورنر بریئر دِ لیل Brière de l'Isle نے اَلمامی سیرہ بابا لہ سے وفاقِ فوتہ کی باقی ریاستوں یعنی بوسیہ اور نگینار پر بھی فرانسیسی اقتدار تسلیم کرا لیا ۔ وہ آخری اَلمامی (امام) تھا جس نے ۱۸۹۰ء میں وفات پائی ۔ اس کی وفات کے بعد سینیگالی فوتہ کی تکروری سلطنت، جو سات صوبوں پر مشتمل تھی، سینیگال کی فرانسیسی نو آبادی سے ملحق کر دی گئی ۔

بونڈو کے تکروروں نے بھی اپنے علاقے میں ایسی ہی ریاست بنا لی تھی جس نے انیسویں صدی کے وسط میں فرانس سے اتحاد کر لیا ۔ اَلمامی بوبکر سعدہ نے، جو اس وقت بونڈو کا حاکم تھا، ان جنگوں میں جو گورنر فیدھیربہ Faidherbe اور الحاج عمر کے درمیان ہوئیں خصوصاً ۱۸۵۷ اور ۱۸۵۹ء کی لڑائیوں میں والیِ مد نور کو بہت مدد دی ۔

۱۸۰۱ء کا واقعہ ہے کہ تورو کے ایک تکروری عثمان نامی نے، جو محمدو کا (جسے لوگ فوجو یعنی ”عالم“ کہتے تھے) بیٹا تھا، اپنے ہم وطن سینیگالی فوتہ کے باشندوں کی ایک فوج تیار کی اور ماسینہ Māsina ، لپتاکو Liptāko اور سونگوی Songoi سے اس میں سپاہی بھرتی کر کے اسے چیرہ دست بنایا اور بلادِ حوصہ Hausa کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا، بدین عذر کہ گوبر Gōber کے گلہ بانوں نے اسیرِ صوبہ کی زیادہ ستانیوں کی شکایت کی تھی؛ چنانچہ اس نے گوبر کے دارالحکومت تیساوہ Tesawa

پر قبضہ کر لیا ۔ اس کے بعد سُکتو یا سَکوتو Sokoto، کَتسینا Katsena، زِندر Zinder، کانو Kāno، زاریا Zaria اور حوصہ Hausa کے دوسرے شہروں پر اپنا تسلط جما لیا اور نائجر Niger اور چاد Chad کے درمیانی علاقے میں ایک سلطنت قائم کر لی اور سَکوتو کے قریب بلدۂ وُرنو Wurno کو اس کا صدر مقام بنایا اور اس کی حدود جنوب مغرب میں نوپہ Nupe تک اور جنوب مشرق میں آدماوہ Adamāwa تک وسیع کر دیں ۔ اس نے بورنو [برنوح] Bornu پر بھی حملہ کیا، لیکن ۱۸۱۰ء میں مشہور و معروف کانمی Kānemi نے اسے وہاں سے نکال دیا ۔ اس کی موت ۱۸۱۵ء میں [حالتِ وجد میں جو اس پر طاری ہوئی تھی] واقع ہوئی ۔ اس کے بھائی عبداللہ نے سلطنت کے مغربی حصے پر قبضہ کر کے گندو Gando کو اپنا دارالحکومت بنا لیا اور اس کے بیٹے محمدو بلو Bello کے حصے میں وسطی علاقہ آیا، جو مملکت سکوتو Sokoto کہلاتا تھا، رہا آدماوہ تو وہ عملی طور پر خودمختار ہو گیا ۔ محمدو بلو کو، جو ۱۸۱۵ سے ۱۸۳۷ء تک حکمران رہا، اپنی رعیت کے اکثر حصے سے لڑنا پڑا، کیونکہ انہوں نے تکروری حکومت کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور مرتد ہو کر پھر بت‌پرست بن گئے تھے، اسی طرح اسے بورنو سے بھی جنگ کرنا پڑی ۔ وہ نامور عالم تھا اور اس نے کئی تاریخی اور دینی کتابیں عربی زبان میں لکھیں ۔ ۱۸۲۸ء میں اس نے کلیپرٹن Clapperton سیاح کا استقبال لطف و کرم کے ساتھ کیا ۔ اس کے بعد اس کا بھائی عاطِقو Atiku، (۱۸۳۷ تا ۱۸۴۳ء) اس کا جانشین ہوا، جو مذہبی معاملات میں بڑا سخت گیر تھا؛ چنانچہ اس نے اپنی مملکت میں رقص و سرود بند کر دیا تھا ۔ علی (۱۸۴۳ تا ۱۸۵۵ء)، جس نے بارتھ Barth کو باریاب کیا تھا، محمدو بلو کا بیٹا تھا ۔ علی کے تغافل سے شاہی اختیارات رفتہ رفتہ مختلف صوبوں کے والیوں کے ہاتھوں میں چلے گئے اور سکوتو کے آخری پانچ تکروری بادشاہ، جن کے نام درج ذیل ہیں، اسے دوبارہ حاصل کرنے میں کبھی کامیاب نہ ہو سکے: احمدو (۱۸۵۵ تا ۱۸۶۶ء)، علیِ کَریمی (۱۸۶۶ تا ۱۸۶۷ء)، احمدو، جو اس نام کا دوسرا بادشاہ تھا (۱۸۶۷ تا ۱۸۷۲ء)، ابوبکری (۱۸۷۲ تا ۱۸۷۷ء) اور میاسو (۱۸۷۷ تا ۱۹۰۳ء) ۔ جب برطانوی فوجوں نے ۱۹۰۳ء میں سر فریڈرک لوگارڈ Sir Frederick Lugard کی سرکردگی میں سکوتو پر قبضہ کیا اور بلاد حوصہ میں ساکی شہزادوں کی حکومت قائم کر کے تکروری سلطنت کا خاتمہ کر دیا تو نام بردہ میاسو کو برطانوی فوجوں کے مقابلے کی ہمت نہ ہوئی ۔

انیسویں صدی کی دوسری تکروری سلطنت الحاج عمر نے قائم کی مگر وہ پہلی سلطنت کی بہ نسبت کمتر مدت تک وجود میں رہی ۔ عمر تال ۱۷۹۷ء کے قریب علاقۂ توُرو میں بمقام الوار Alo'ar پیدا ہوا ۔ ۱۸۲۰ء میں مکّہ [معظمہ] گیا اور حج کر کے الحاج کے لقب سے ملقب اور طریقۂ تجانیہ کے پیرووں کی جانب سے بلاد السودان میں منصب خلافت پر سرفراز ہوا ۔ واپسی پر وہ ایک خاصی مدت تک اپنے ہم وطن محمدو بلو کے پاس سکوتو میں مقیم رہا اور اس کی لڑکی سے شادی کر لی ۔ ۱۸۳۸ء میں اس نے فوتہ جالون میں سکونت اختیار کی لیکن اس علاقے کے سرداروں کے عناد کی وجہ سے بلاد ماندینگو Mandingo کے جنوب میں بمقام دنگرای Dingirai قیام کیا اور قلعہ تعمیر کیا اور فوج بھرتی کی جس کے اہم ترین اجزاء اس نے سینیگالی فوتہ سے بھرتی کیے، پھر کفار کے خلاف جہاد کا اعلان کر کے اس نے ماندینگو اور بمبک Bambuk فتح کیے اور بامبارہ اور کارتہ Kaarta لوگوں

پر چڑھائی کی اور ان کی مملکت برباد کر کے ١٨٥٣ء میں فاتحانہ طریق سے نیورو Nyōro میں داخل ہوا۔ اس کے بعد اس نے خاسو Khāso کا رخ کیا، جو فرانسیسی حمایت میں داخل تھا اور جہاں کے دارالحکومت مدینے میں گورنر فیدھیربہ Faidherbe نے فرانسیسی چوکی قائم کروا رکھی تھی۔ مدینے کے قلعہ‌دار پال ہولہ Paul Holle نے مٹھی بھر سپاہیوں کے ساتھ تین ماہ تک مقابلہ جاری رکھا۔ عین اس وقت جب خوراک اور گولہ بارود ختم ہو چکے تھے اور قریب تھا کہ پال ہولہ قلعے کو مع اس کے محافظین کے بارود سے اڑا دے، فیدھیربہ، جو دریاے سینیگال کے پانی اترنے کا منتظر تھا، اچانک اپنے لشکر سمیت مدینے کے سامنے آ نمودار ہوا اور الحاج عمر کی فوج کو شکست فاش دی۔ الحاج عمر بوندو Bundu چلا گیا، جہاں اسے المامی بوبکر سعدہ سے لڑنا پڑا۔ اس کے بعد وہ سینیگالی فوتہ گیا اور وہاں کی آبادی کے ایک حصے کو اس نے مجبور کیا کہ اس کی فوج میں بھرتی ہو کر اس کے ساتھ نیورو جائے۔ اس طرح سے اپنی فوج کو دوبارہ منظم کر کے اس نے سیگو Sēgu کے بامبارہ لوگوں پر چڑھائی کی اور اس مقام کو ١٨٦١ء میں فتح کر لیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی توجہ ماسینہ کے فولہ کی طرف مبذول کی، جنھوں نے مسلمان ہونے کے باوجود بت پرستانِ بامبارہ کی مدد کی تھی اور ان کے دارالحکومت حمداللّٰہ پر قبضہ کر لیا اور وہاں کے بادشاہ احمدو - احمدو کو گرفتار کر کے ١٨٦٢ء میں قتل کر دیا۔ پھر وہ ٹمبکٹو Timbuctu کی طرف بڑھا کہ اسے تاخت و تاراج کرے، مگر اس کے بعد فولہ نے بغاوت کر دی اور اسے محاصرے میں لے لیا۔ وہ مجبور ہو کر ایک غار میں گھس گیا، جہاں باغیوں نے دھواں چھوڑ دیا اور وہ وہیں ١٨٦٣ء میں دم گھٹ کر مر گیا۔

اس کے فرزندوں میں سے احمدو نے، جسے وہ سیگو میں چھوڑ گیا تھا، اس کا جانشین بننا چاہا لیکن اسے معلوم ہوا کہ اس کے بھائی اور رشتے دار اس کے رقیب بن کر دنگرای Dingirai، نیورو اور بندیاگارا Bandyagara (ماسینہ) میں تخت نشین ہو چکے ہیں، چنانچہ اس کے باپ کی سلطنت چار مملکتوں میں بٹ گئی، مگر چاروں حکومتیں ایک دوسرے سے دست و گریبان تھیں۔ احمدو نے کوشش کی کہ اپنے بھائیوں اور ان کے متمدّد نائبوں کو قتل کرا کے ان سے چھٹکارا حاصل کرے لیکن وہ نہ تو کامل اقتدار حاصل کرنے میں کامیاب ہوا اور نہ ان لگاتار بغاوتوں ہی کو فرو کر سکا جو اس کے ظلم و ستم اور حرص و آز سے بامبارہ اور فولہ لوگوں نے برپا کیں۔ اس نے پہلے تو فرانس سے مصالحت کی گفت و شنید کی خواہش کا اظہار کیا مگر پھر اس سے کچھ اس قسم کے معاندانہ افعال سرزد ہوئے جن سے فرانسیسی حکّام نے اس کے جور و استبداد کو، جسے تمام ملکی لوگ ناپسند کرتے تھے، ختم کر دینے کا فیصلہ کر لیا۔ احمدو کا بھائی عجیبو Agibu، جو دنگرای کا حکمران تھا، فرانسیسی حکومت سے مل چکا تھا۔ کرنل (بعد میں جرنیل) آرشنارڈ Archinard نے ٦ اپریل ١٨٩٠ء کو سیگو پر، یکم جنوری ١٨٩١ء کو نیورو پر اور ٢٦ اپریل ١٨٩٣ء کو بندیاگارا پر قبضہ کر لیا اور اس طرح مغربی سوڈان کی تکروری سلطنت کا خاتمہ کر کے احمدو کو بھگا دیا۔ احمدو نے سکوتو کے بادشاہ میاسو Moyāsu کے پاس پناہ لی اور ١٨٩٨ء میں بلادِ حوصہ میں ملکِ عدم کا راستہ لیا۔

مآخذ: (١) Clapperton: *Journal of a second expedition into the interior of Africa*، فلاڈلفیا ١٨٢٩ء؛ (٢) H. Barth: *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa*، لنڈن ١٨٥٨ء؛

پانچ جلد؛ (۳) E. Mage: *Voyage dans le Soudan occidental*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۴) Bérenger-Férand: *Les peuplades de la Sénégambie*، پیرس ۱۸۷۶ء؛ (۵) Lasnet: *Les races du Sénégal* (در *Une mission au Sénégal*)، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۶) P. Cultru: *Histoire du Sénégal du XV^ème siècle à 1870*، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۷) M. Delafosse: *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français): le pays, les peuples, les langues, l' histoire, les civilisations*، پیرس ۱۹۱۲ء، تین جلد؛ (۸) مصنف مذکور اور H. Gaden: *Chroniques du Foûta Sénégalais*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۹) A. Bonnel de Mézières: *Recherches de l'emplacement de Ghana et sur le site de Tekrour* (*Mémoires présentés par divers savants à l' Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*، ج ۱۳، ۱۹۲۰ء، حصّۂ اول)؛ (۱۰) M. Delafosse: *Les Noirs de l' Afrique*، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۱۱) A. Brass: *Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto*، در "*Der Islâm*" ۱۹۰۰ء، ۱ تا ۷۳؛ (۱۲) R. Perry: *New Sources for research in Nigerian history*، در *Africa*، ۱۹۵۵ء، ۳۲۰ تا ۳۳۲۔

(M. DELAFOSSE)

تَکْرِیْت: (تلفّظ عوام میں تِکْرِیْت بکسرِ تاء، قبّ یاقوت: معجم البلدان [۱ : ۸۶۱، مگر سمعانی اور سیوطی (لُبّ اللباب) صرف تِکْرِیْت ہی لکھتے ہیں ۔ البتہ تاج العروس میں ہے: بالکسرِ و قیل بالفتح] ۔ دریاے دجلہ کے دائیں کنارے کا قصبہ، جو سامّرا کے شمال میں (بقول شْٹْرِك Streck سامّرا سے ایک دن کی راہ پر [اور بقول سمعانی بغداد سے ۳۰ فرسخ پر]) سلسلۂ جبلِ حَمْرِین کے دامن میں واقع ہے ۔ جغرافیائی لحاظ سے عراق کے اس علاقے کا محلِ وقوع عراق کی شمالی سرحد پر ہے ۔ [اس سے اوپر کے علاقے کی طرح] اس کی زمین میں بھی کچھ نہ کچھ بلند و پست اور نشیب و فراز پایا جاتا ہے [ہموار علاقہ اس حد تک بھی شروع نہیں ہوتا]۔ پرانا قصبہ چند پہاڑیوں پر، جو پاس پاس ہیں، تعمیر ہوا تھا۔ ان میں سے ایک پہاڑی پر، جس کے دامن میں دریا بہتا ہے، موجودہ قصبہ آباد ہے ۔ شمال کی طرف سنگِ ریگی sandstone کی چٹان ہے، جو دریا کی سطح سے کوئی دو سو فٹ بلند ہے ۔ اس پر اب تک پرانے قلعے کے آثار موجود ہیں ۔ [بقول صاحب مطلع (بذیل وقائع ۶۹۷ھ) ''کتبِ قِصص و اخبار'' میں اس قلعے کو قلعۂ سلاسل لکھا ہے] ۔ پرانے شہر کے آثار ان دونوں پہاڑیوں کے مغرب کی طرف ایک بڑے دائرے کی شکل میں پھیلے ہوے ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تکریت کِسی زمانے میں بہت سا رقبہ گھیرے ہوے تھا ۔

بعض کا خیال ہے کہ تکریت کا نام بُخْتَ نَصّر (Nebuchadnezzar) کے زمانے کی ایک لوح میں پہچانا جا سکتا ہے (Streck، ج ۲ : ص xiii، از روی Strassmeyer)، لیکن یقینی طور پر اس کا ذکر سب سے پہلے بطلیموس Ptolemy (۵ : ۱۸، ۱۹) نے کیا ہے، جو اسے بِرْثَة کا نام دیتا ہے (یاقوت، ۱ : ۸۶۱ پر اس کا طول البلد اور عرض البلد دیتے ہوے بطلیموس کا بھی حوالہ دیتا ہے) ۔ اَمِیانُوس مارکِلِّینُوس Ammianus Marcellinus اسے وِرْتہ Virta کہتا ہے ۔ حقیقت میں قلعے والی پہاڑی کو ابھی تک بُرْثَة Burtha ہی کہتے ہیں ۔ سریانی کتابوں میں اس شہر کا نام تَغْرِیث ہے ۔ چوتھی صدی سے یہاں یعقوبی اُسقف کی گدی قائم تھی، تا آنکہ ۱۱۵۵ء میں اس اُسقفیّة کو اسقفیة الموصل میں شامل کر دیا گیا (Assemani: *Bibliotheca Orientalis*، ۱ : ۱۷۳، ۳۶۵) ۔ عرب مصنّفین کے نزدیک اس کی بنیاد ساسانی بادشاہ سابُور بن اَرْدَشیر نے ڈالی تھی ۔ کہتے ہیں کہ شہر

کا نام ایک عیسائی [.ویّة] تکریت بنت وائل [وھی اخت بکر بن وائل (تاج العروس)] کے نام پر رکھا گیا تھا۔ اس کی بناء کے متعلق کئی قصے کہانیاں مشہور ہیں (یاقوت : محلِّ مذکور؛ ابوالفداء : تقویم البلدان، ۲ : ۲۸۸)۔ دورِ اسلام سے پہلے اس شہر پر عربی قبیلۂ اِیاد نے، جو مذھباً عیسائی تھا، عارضی طور پر قبضہ کر لیا تھا (البکری : معجم، ۱ : ۳۶)، پھر انھیں وہاں سے نکال دیا گیا [کیا لسان العرب، ۲ : ۳۸۳ (بذیلِ تکریت) میں اسی کی طرف اشارہ ہے؟] لیکن بنو اِیاد اس کے بعد بھی مدت تک اس نواح میں آباد رہے (ھمدانی : جزیرة العرب، ۱۸۰)۔ فتوحات کے زمانے میں اِیاد کے سپاہیوں نے، جو تکریت کی قلعہ گیر فوج میں تھے، خفیہ طور پر عربوں کی مدد کی (قب مادۂ اِیاد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ تکریت کو پہلے پہل ۱۶ھ میں عبداللہ بن [المعتم] نے، جسے سعد بن ابی وقاص نے بھیجا تھا، فتح کیا۔ پھر یہ قصبہ ۲۰ھ میں دوبارہ از روی صلح مطیع ہو گیا۔ تاریخی روایات کی رو سے دوسری دفعہ اس قصبے پر النُسَیر بن دَیسم یا اس کے نائب [عتبة] بن [فرقد] السلمی یا مسعود بن حریث بن الأبجر نے قبضہ کیا۔ مسعود ہی والی تھا اور اسی نے یہاں جامع مسجد تعمیر کرائی (یاقوت : محلِّ مذکور؛ البلاذری، ۲۳۸ تا ۲۳۹)۔

دسویں صدی [میلادی] کے وسط تک عرب جغرافیہ دان تکریت کو اداری اعتبار سے الجزیرہ میں شمار کرتے رہے (ابن خرداذبہ، ۹۳؛ ابن رستہ، ۱۰۶؛ ابن الفقیہ، ۱۲۹؛ قدامة، ۲۳۵، ۲۵۰؛ اصطخری، ۷۲، ۷۷؛ ابن حوقل، ۱۵۶؛ مسعودی : کتاب التنبیه، ۳۶) لیکن المقدسی (ص ۵۴، ۱۵۰) کے زمانے سے (ادریسی اور دمشقی کے سوا) اکثر جغرافیہ نویسوں نے اس قصبے کو عراق میں داخل سمجھا ہے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس قصبے کے قریب قریب سبھی باشندے عیسائی تھے۔ ابن حوقل اور مسعودی (کتاب مذکور، ۱۵۵) وہاں کے الخضراء نامی کنیسے کا ذکر کرتے ہیں اور شہر کے جنوب میں اسی نام کے کھنڈر اب تک موجود ہیں۔ اس کے علاوہ یہاں مسیحی مذھب کی اور عمارات بھی تھیں (مثلاً دیر سعَابة [یاقوت : دیر صباعی (بدون حرکات)، ایک اور قراءت : صباغی] دریا کے مقابل کے (شرقی) کنارے پر [یاقوت، ۲ : ۶۷۳] اور دیر مار یحنّا، یاقوت، ۲ : ۷۰۱)۔ مشہور و معروف اسلامی خانقاہ 'الاربعین' پرانے قصبے سے کوئی پاؤ گھنٹے کی مسافت پر واقع ہے۔ اس کے نام سے گمان ہوتا ہے کہ پہلے زمانے میں اس جگہ کوئی مسیحی عمارت ہوگی۔ دو طاق دار کمرے، جنھیں گچ کاری سے آراستہ کیا گیا ہے، اب تک کھڑے ہیں۔ یہ عمارت تیرھویں صدی کی یادگار ہے۔ تکریت اونی منسوجات کے لیے مشہور تھا (مقدسی)۔ [بارھویں صدی میں السمعانی (بذیل التکریتی) موصل کو جاتے ہوئے یہاں ایک دن ٹھیرا۔ اس نے قلعے کو اندر سے دیکھنا چاہا مگر اجازت نہ ملی۔ بستی کو ابن الأثیر کی لُباب (نسخۂ دانشگاہ پنجاب) میں "بلدة کبیرة" لکھا ہے۔ غرض] تیرھویں اور چودھویں صدی میلادی میں تکریت بڑا شہر بن گیا تھا (ابن جُبیر، ۲۳۲؛ ابن بطوطة، ۲ : ۱۳۳)۔ حمداللہ مستوفی (ص ۳۹) کہتا ہے کہ یہ اوسط درجے کا شہر ["شهری وسط"] ہے۔ ادریسی (ترجمہ Jaubert، ۲ : ۱۴۷) نهرالدُجَیل کا ذکر کرتا ہے، جو تکریت کے قریب دجلے سے نکل کر بغداد کو جاتی تھی۔ یہ غالباً وھی نہر ہے جسے 'النهرالاسحاقی' کہتے تھے، جو بقول ابوالفداء خلیفہ متوکل کے عہد میں کھودی گئی تھی (قب نیز حاجی خلیفہ : جہان نما، ۴۳۳)۔ اس

نہر کے آثار اب بھی پائے جاتے ہیں ۔ بقول اولیا چلبی اسے ۱۰۷۰ء میں مرتضی پاشا نے صاف بھی کرایا تھا (اولیا کا حوالہ von Hammer : Wiener Jahrbücher، ۱۸۲۱ء، ۱۳ : ۲۳۵ میں نقل ہوا ہے) ۔

تکریت نے تاریخ میں کبھی کوئی نمایاں نہیں لیا [ساتویں صدی کے اواخر میں اس ح میں قیس و تغلب کی جنگ ہوئی، دیوان عبیداللہ بن قیس الرقیات، طبع Rhodokanakis، ویانا ۱۹۰۲ء، ۱۴۵ مع ح ۱] ۔ گیارھویں صدی میلادی میں یہاں تقریباً خود مختار سرداروں کی حکومت تھی، تا آنکہ طغرل بیگ سلجوقی نے مقامی سردار کی موت سے فائدہ اٹھا کر اس پر قبضہ کر لیا (ابن الأثیر، ۹ : ۳۳۸) ۔ ۱۱۳۹ء سے یہ شہر بیگ تکین خاندان (Begteginids) کے علاقے میں شامل تھا [غالباً عصیانِ تکریت، جس کا ذکر عہد المقتفی (۵۳۰ تا ۵۵۵ھ) میں ابوالقاسم ہبۃ اللہ بن الفضل البغدادی طبیب العسکر (م ۵۵۸ھ / ۱۱۶۲-۱۱۶۳ء) نے اپنے قصیدے میں کیا ہے (دیکھیے ابن ابی اُصیبعۃ : عیون الانباء، ۱ : ۲۸۵ (= الفخری، طبع درنبرغ، ۳۱))، اسی زمانے سے متعلق ہے] ۔ ۱۱۹۰ء میں یہ عباسی خلفاء کے قبضے میں آ گیا ۔ تکریت صلاح الدین (ایوبی) کی جاے پیدائش ہے ۔ اس کے والد نجم الدین ایوب کو عہد سلاجقہ میں یہاں کا والی مقرر کیا گیا تھا ۔ جب تیمور نے [محرم ۷۹۶ھ / نومبر ۱۳۹۳ء میں] اس پر قبضہ کیا تو اس وقت یہ (عرب) مفسدانِ متمرّد اور قاطعانِ طریق کے قبضے میں تھا [جو پدر بر پدر یہاں آزادی سے حکومت کر رہے تھے] (شرف الدین [یزدی] : [۱ : ۶۴۳ ببعد] ترجمہ Pétis de la Croix، ۲ : ۱۴۱ تا ۱۵۳) ۔ اس سے بعد کی صدیوں میں یہ ایک معمولی سا مقام رہا ۔ [ہلاگو کی ایک فوج نے بغداد کی مہم میں دجلے کو یہاں سے عبور کیا تھا (الفخری، ۴۰۳ ببعد] ۔ عیسائیوں کا ذکر آخری مرتبہ تاورنیہ Tavernier : (*Voyages*، ۲ : ۸۷) نے کیا ہے ۔ ترکی دورِ حکومت میں تکریت ایالتِ رقّہ کی ایک سنجق تھا (جہان نما، ۴۴۳) لیکن انیسویں صدی کی اصلاحات کے بعد اس کی حیثیت کم کر کے اسے ولایتِ بغداد کی قضاء سامرّا کا ایک ناحیہ بنا دیا گیا ۔ انیسویں صدی میلادی میں اس کی آبادی غالباً چار پانچ ہزار نفوس سے کبھی زیادہ نہ تھی ۔ [اسی صدی میں بستان السیاحۃ، ۱۹۲ میں تکریت کو قصبہ لکھا ہے : مصنّف کا بیان ہے کہ اس قصبے کے اکثر لوگ حنفی اور باقی علی اللہی ہیں اور سبھی ترکی بولتے ہیں] ۔ تمام سیاحوں نے، جنھوں نے تکریت کو دیکھا ہے، اس کے متعلق کچھ اچھے تأثرات قبول نہیں کیے [صاحب بستان السیاحۃ بھی تکریت کی ہوا کو گرم بتاتا ہے] ۔ موجودہ زمانے میں یہاں کی آبادی کی اکثریت کی گذرِ اوقات کلک رانی (ملاحی) پر ہے [کلک کے لیے رک بہ مادۂ کلک] ۔ یہاں ملاحوں کو بدلا جاتا ہے ۔ آثارِ قدیمہ کے نقطۂ نظر سے گمان ہوتا ہے کہ [کھودنے پر] یہاں سے قابلِ ذکر اشیاء برآمد ہونگی ۔ ہرتس فلٹ *Herzfeld* کو یہاں سے ساسانی بادشاہوں کے زمانے اور اسلام کی ابتدائی صدیوں کے سفالینہ (کوزہ گری) کے دلچسپ نمونے ملے تھے ۔ [مشاہیر علماء تکریت کے لیے دیکھیے سمعانی محلِّ مذکور و ابن الفوطی : تلخیص مجمع الآداب، طبع در اورینٹل کالج میگزین، لاہور، کتاب الکاف ص ۴۴ و ۱۰۳، کتاب العین، ص ۸۷؛ و عیون الانباء، ۱ : ۳۹۵] .

مآخذ : (۱) رٹر C. Ritter : *Erdkunde*، ۲۱۱ ببعد؛ ۱۱ : ۶۸۰؛ (۲) Petermann : *Reisen im Orient*، لیپزگ ۱۸۶۱ء، ۲ : ۵۸؛ (۳) M. von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن

۱۹۰۰ء، ۲ : ۲۱۵ تا ۲۱۷؛ (۴) M. Streck : *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*، لائڈن ۱۹۰۱ء، ۲ : ۲۰۵ تا ۲۱۱؛ (۵) لسٹرنج Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۵۷؛ (۶) Sarre-Herzfeld : *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*، ج ۲، برلن ۱۹۱۱ء، ۲ : ۲۱۹ تا ۲۳۱؛ (۷) G. Lowthian Bell : *Amurath to Amurath*، طبع دوم، لنڈن ۱۹۲۴ء، ۲۱۹، ۲۱۷ تا ۲۲۰ [تکریت کے سرسری سے ذکر کے لیے دیکھیے معرّی : سقط الزند، قاہرہ ۱۹۰۱ء، ۲ : ۱۲]۔

(J. H. KRAMERS کرامرز)

تکش : (ترکی تلفظ : تِکِش) بن ایل اَرسلان، شاہ خوارزم [رک بآن]، ۵۶۷ تا ۵۹۶ھ / ۱۱۷۲ تا ۱۲۰۰ء، خوارزم شاہوں [رک بآن] کے چوتھے اور نہایت شاندار خاندان سے تھا۔ تخت نشینی سے پہلے وہ والی جند تھا، جو سیر دریا [رک بآن] کے زیرین حصے پر واقع ہے۔ تخت حاصل کرنے کے لیے اسے اپنے چھوٹے بھائی سلطان شاہ سے لڑنا پڑا اور اس کشمکش میں قرہ ختائی [رک بآن] نے پہلے تکش کو اور بعد میں اس کے بھائی کو امداد دی۔

جب اس جنگ و جدل کا آخری فیصلہ تکش کے حق میں ہوگیا تو سلطان شاہ قرہ ختائی کی امداد سے مرو، سرخس اور طوس میں اپنی علیحدہ حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا اور ان علاقوں میں اپنی وفات کے وقت ۵۸۹ھ / ۱۱۹۳ء تک حکومت کرتا رہا۔ اس عرصے میں کبھی اس کی اپنے بھائی سے صلح رہتی اور کبھی جنگ۔ خراسان کے پایۂ تخت نیشاپور پر تو تکش نے ربیع الاول تا ربیع الثانی ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء ہی میں قبضہ کر لیا تھا اور تکش کا سب سے بڑا بیٹا ملک شاہ وہاں کا والی بنا دیا گیا تھا۔ سلطان شاہ کی وفات کے بعد ملک شاہ کو مرو تبدیل کر دیا گیا اور اس کے بھائی قطب الدین محمد کو اس کی جگہ نیشاپور کا والی مقرر کر دیا گیا۔ اس سے زیادہ اہم واقعہ یہ ہے کہ ۵۹۰ھ / ۱۱۹۴ء میں سلطان طُغرِل ثانی نے عراق عجمی میں شکست کھائی اور سلاجقہ کا اقتدار اس شکست کے بعد وہاں ختم ہو گیا۔ اس فتح کی وجہ سے تکش کا مرتبہ ایک مقامی امیر سے بڑھ کر ایک بڑی سلطنت کے بادشاہ کا سا ہو گیا اور اب وہ اپنے سکوں پر "خوارزم شاہ" کا لقب موقوف کر کے "سلطان ابن خوارزم شاہ" نقش کرانے لگا۔ عراق عجم الرّی ہَمَذان سمیت اب تکش کے قبضے میں آ گیا اور اس نے اپنے بیٹے یونس کو ہمذان کا والی مقرر کیا؛ بعد میں اس نے ہمذان کا علاقہ ابوبکر والی آذربایجان کو اپنے باجگذار کی حیثیت سے حوالے کر دیا اور ابوبکر نے اپنے بھائی اور آیندہ جانشین اوزبک کو وہاں بھیج دیا۔ ۵۹۲ھ / ۱۱۹۶ء میں خلیفہ ناصر کے لشکر کو ہمذان میں شکست دی گئی۔ خلیفہ کا مطالبہ یہ تھا کہ تکش مفتوحہ علاقہ خالی کر دے اور مشرق کی طرف واپس ہو جائے لیکن تکش نہ صرف اس مفتوحہ علاقے پر قابض رہنے کا خواہشمند تھا بلکہ وہ خلیفہ سے ولایت خوزستان بھی ہتھیا لینا چاہتا تھا۔ تکش کی بابت کہا جاتا ہے کہ اپنے پیشرو سلاجقہ (بشمول طُغرِل ثانی) کی طرح وہ بھی یہ مطالبہ کرتا تھا کہ بغداد کا دنیوی اقتدار تو اس کے حوالے کر دیا جائے اور خلیفہ عالم اسلام کی برائے نام بادشاہت پر قناعت کرے۔ اس موقع پر تو اس جھگڑے کا کچھ فیصلہ نہ ہوسکا، لیکن یہ تنازعہ تکش کے جانشین محمد نے جاری رکھا۔

ہمیں تکش اور قرہ ختائی کی باہمی جنگ

و جدال کا حال اس سے بھی کم معلوم ہو سکا ہے۔ ان لڑائیوں کا سب سے بڑا واقعہ، یعنی تکش کا بخارا کو تسخیر کرنا، بقول ابن الأثیر (طبع تورنبرگ Tornberg، ۱۲ : ۸۸ بعد [طبع الاستقامة قاهرة، ۹ : ۲۴۲])، ۵۹۴ھ/۱۱۹۸ء میں ہوا۔ البتہ محمد بن مؤید البغدادی کے جمع کردہ وثائق رسمیہ [موسوم بہ التوسّل الی الترسّل، تہران ۱۳۱۵ ش، ص ۱۲۵] بابت سالہای ۵۷۶ تا ۵۷۹ھ میں ایک دستاویز اس کے متعلق بھی ہے۔ بہر صورت یہ کامیابی محض عارضی تھی، اور گو اسلامی دنیا میں تکش کو بڑا صاحب اقتدار بادشاہ مانا جاتا تھا، وہ اپنی وفات تک قرہ ختائی کا باجگزار ہی رہا۔

مآخذ : قب خصوصاً (۱) سلسلۂ مطبوعات وقفیۂ گب، ۱۴/۱، (حمداللہ [مستوفی] قزوینی : تاریخ گزیدہ)، ۴۹۱ تا ۴۹۳؛ (۲) وہی سلسلہ ۱۶/۲ [جوینی : تاریخ جہان گشا]، ۱۷ تا ۴۳؛ (۳) ایضاً، سلسلۂ جدیدہ ۲، راوندی [: راحة الصدور]، ۳۷۵ تا ۳۹۹؛ (۴) ابن الأثیر : الکامل، طبع Tornberg، اشاریہ؛ (۵) بارٹولڈ W. Barthold : *'Turkestan v epokhu mongol'skago nashestviya* ۲ : ۳۶۱ تا ۳۷۴؛ (۶) وہی مصنف : *Turkestan down to the Mongol Conquest* 'G. M. S.'، سلسلۂ جدیدہ ۵ : ۳۳۷ تا ۳۴۹؛ — محوّلۂ بالا سرکاری دستاویزات کے لیے قب *Catal. Lugd.*، ۱ : ۱۶۹ بعد؛ اقتباسات در بارٹولڈ : کتاب مذکور، ۱ : ۷۳ بعد، [دستاویزات کی طباعت کا ذکر اوپر آ چکا ہے]۔

(بارٹولڈ W. Barthold)

تَکْفِیْت : (پچی کاری inlay) حبیب زیّات نے الخزانة الشرقیة (بیروت ۱۹۳۷ء، ۲ : ۱۰۵) میں لکھا ہے کہ "تَکْفِیْت" کا مطلب "پچی کاری (یا جڑت کا کام) ہے، یعنی کسی بیش قیمت دھات کو کسی ادنی دھات کے اندر پچی کر کے جما دینا"۔ یہی مصنف یہ بھی بیان کرتا ہے کہ تکفیت اور تطعیم (لفظی ترجمہ 'پیوند کاری') عملاً مترادف ہیں لیکن تکفیت دھات کی پچی کاری ہے اور تطعیم لکڑی کے کام میں ہاتھی دانت یا آبنوس بلکہ سیپ کی پچی کاری کو بھی کہتے ہیں۔ دھات کی پچی کاری کرنے والے کو 'کُفْتی' کہتے ہیں اور اس قسم کا کام 'کُفْت' کہلاتا ہے (جمع کُفْتات یا اَکفات)۔ 'سوق الکُفْت' کی ترکیب سب سے پہلے ابن الوردی مؤرخ کے ہاں اشعار میں ملتی ہے، جن میں اس آتش زدگی کا ذکر ہے جس نے (۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء میں) دمشق کے پچی کاروں کا بازار تباہ کر دیا [ابن الوردی : تتمة تاریخ المختصر فی اخبار البشر، طبع مصر، ۴ : ۱۳۲ میں مصنف نے اپنے المقامة الدمشقیة = صفو الرحیق فی وصف الحریق سے تین شعر دیے ہیں مگر 'سوق الکفت' کی ترکیب ان میں نہیں آئی]۔ سوق الکُفْتیین اور کُفْت (inlay) کی اصطلاحیں مقریزی کی خطط میں بھی آئی ہیں (طبع بولاق ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء، ۲ : ۱۰۵)۔ یہ حوالہ اس لیے قابلِ قدر ہے کہ اس کا مصنف (م ۸۴۵ھ / ۱۴۴۲ء) محتسب یعنی بازار کا ناظر (انسپکٹر) تھا۔ زیادہ عام اصطلاحیں کَفْت، تَکْفِیت اور مُکَفَّت ہیں (مگر کوفت کی اصطلاح زیادہ تر ہندوستان میں رائج ہے)۔ عربی کا کلمۂ کُفْت بلاشبہہ فارسی کے مصدر کُوبیدن یا کُوفتن سے ماخوذ ہے، جس کا مطلب ہے کوٹنا اور اس دخیل کے مخصوص فارسی ماخذ اس قسم کی مصطلحات ہیں جیسے : "زر (یا طلا) کُوفت" یعنی سونے کی جڑت والی چیز، "سیم (یا نقرہ) کُوفت" یعنی چاندی کی جڑت والی چیز، یا "مِس کُوفت" یعنی تانبے کی پچی والی چیز۔ مِس کوبی، طلا کوبی، یعنی تانبے، چاندی یا سونے

کی جڑت یا پچی کاری، ''کوفت گر'' یعنی سونے کی پچی کاری کرنے والا، ''کوفت گری'' یعنی سونے کی پچی کاری۔ ''کوفتہ کردن'' کسی (بیش قیمت) دھات کو (کسی ادنی) دھات میں جڑنے کو کہتے ہیں۔ (عربی کی اصطلاحات کے لیے ملاحظہ ہو مقالہ D.S. Rice بعنوان *Studies in Islamic Metal Work*، در *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، جلد ۱۷: شمارہ ۲، ۱۹۵۵ء، ص ۲۲۸ تا ۲۲۹)۔

عملاً ہمارا مقالہ پچی کاری یا جڑت کی ان تمام شکلوں پر حاوی ہے جو اسلامی ممالک میں رائج ہیں، لہذا ہمارے موضوع (تکفیت) کی بنیادی تعریف یہ ہے کہ تکفیت یا پچی کاری تزیینی فن کا ایک اسلوب ہے، جس سے کام لے کر فنکار بیش قیمت یا زیادہ رنگین، سخت اور معمولاً زیادہ تابناک چیز کو زیادہ چوڑی زمین میں پچی کرتا ہے جو کم قیمت اور معمولاً مختلف جنس کی ہوتی ہے اور جس کی سطح نسبۃً دھندلی، بلا تزیین یا کم سے کم ادنی تزیین کی ہوتی ہے۔ اس تعریف کی رو سے متعدد ملتی جلتی تزیینی صنعتیں ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہو جاتی ہیں، مثلاً فُسَیفِساء[1] کی پچی کاری (mosaic)، کیونکہ اس میں بہت سے چھوٹے مکعب (*opus tesselatum*) یا بڑے ٹکڑے (*opus sectile*) پوری سطح کو پاٹ دیتے ہیں، اسی طرح رنگ برنگ کے پلاسٹر (گچ) سے خانہ بندی، یا لعاب دار کام (اینمل) یا چاندی وغیرہ پر کندہ لکیروں میں سیاہ مسالے کی بھرتی کا کام (niello work یا میناکاری)، کیونکہ نرم یا سفوفی مادے جو لگائے جاتے ہیں وہ صرف آخری مرحلے پر پہنچ کر سخت ہوتے ہیں (مذکورہ سیاہ بھرتی (niello) بھی بہر حال اردگرد کی زمین سے مدغم اور ہموار ہوتی ہے) اور آخر میں تطبیق کا کام (appliqué work، مثلاً کاغذ پر کاغذ، پارچے پر پارچے، ہاتھی دانت پر دھات اور لکڑی پر چمڑے کا کام)، کیونکہ یہ تمام اشیاء ان حصوں کے بالکل اوپر لگائی جاتی ہیں جن کی تزیین مقصود ہو اور اکثر اسی جنس کی ہوتی ہیں۔ جڑت کا کام بعض تزیینی صنعتوں کے علاوہ فن تعمیر میں بھی استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ اسلامی دنیا میں اسے عمومیت حاصل نہیں ہوئی البتہ مخصوص ممالک میں اور مختلف زمانوں میں ایسا ہوتا رہا ہے۔

• • •

فن تعمیر میں اس صنعت کی اہم مثالیں دو ہیں: ایران میں کاشی کاری اور ہندوستان میں سنگ مرمر یا جواہرات کی نگینہ کاری یا جڑت کا کام۔ ہو سکتا ہے کہ کاشی کاری کے کام کا خیال اس طرح پیدا ہوا ہو کہ بعض لوگ اپنے مکانوں کی دیواروں میں اور عام طور پر بیرونی دروازے کے اوپر یا قریب نیلے یا سبز چوکے یا ان کے ٹکڑے لگا دیا کرتے تھے تا کہ یہ چیزیں اپنا طلسمی اثر دکھائیں، خاص کر ارواح خبیثہ کو داخل ہونے سے روکیں اور گھر کے مالکوں کو نظر بد سے محفوظ رکھیں۔ اس قسم کی سادہ پچی کاریاں اب بھی عراق کے دیہات میں پائی جاتی ہیں، بلکہ شمال مشرقی ایران کے شہر مراغہ میں گنبدِ سرخ جیسی فنکارانہ عمارت کے باہر بھی اس قسم کے چوکے اِدھر اُدھر بے ترتیبی سے اور کیفما اتفق لگے ہوئے نظر آتے ہیں۔ گنبد مذکور کی تاریخ

---

[1] یہ کلمہ لغت یونانی سے مشتق ہے۔ اس سے مراد ہیں آرائشی موضوعات جو شیشے یا پتھر کے چھوٹے چھوٹے رنگ برنگ کے اجزاء کو گچ یا سیمنٹ پر ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو جما دینے سے ترکیب پاتے ہیں۔ یہ آرائشی موضوعات ہندسی، نباتی یا زندہ کائنات کی تصویروں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں یہ چھوٹے چھوٹے اجزاء باریک مکعّبوں کی شکل کے ہوتے ہیں۔ (زکی محمد حسن: فنون الاسلام، قاہرۃ ۱۹۴۸ء، ص ۴۴۳)۔

تعمیر ۵۴۲ھ / ۱۱۴۷ء ہے ۔ سب سے پہلی عمارتیں جن میں روغنی چوکے جمائے گئے تھے وہ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی میلادی میں تعمیر ہوئی تھیں ۔ یہ ۱۰۵۸ء کے لگ بھگ دامغان کی مسجد جامع کے منار پر شروع ہوتی ہیں ۔ پھر خراسان میں تربت حیدری کے پاس ہمارے زمانے کے قریۂ سنجان میں ایک ویران شدہ عمارت کے قبے دار کمرے میں بھی، جو تقریباً ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء میں بنا تھا، ایسے چوکے نظر آتے ہیں ۔ کہیں تو یہ کیفیت ہے کہ اینٹوں یا پلاسٹر (گچ) کے کسی وسیع تر نقشے میں یہ چھوٹے چھوٹے خاص شکل و صورت کے چوکوں کے ٹکڑے جن کے لعاب (glaze) کا رنگ فیروزی سبز یا گہرا نیلگوں ہے مرکزی حیثیت رکھتے ہیں ۔ کہیں انہیں جوڑ کر کوفی خط میں کوئی کتبہ تحریر کیا ہے یا کسی قدر بعد کے زمانے میں پرکار، پیچیدہ، ہندسی نقش و نگار والی سطح پر ان کے پنکے بنائے گئے ہیں ۔ مؤخر الذکر اسلوب کا قدیم ترین نمونہ جو اب تک محفوظ ہے مراغہ کا وہی گنبدِ سرخ ہے جو ۵۴۲ھ میں بنا تھا ۔ یہ فنی اسلوب ایران میں اور خصوصاً آذربایجان میں تو عام رہا ہے لیکن اس کے نظائر اوزجند (روسی ترکستان میں سمرقند سے کئی سو میل مشرق کی طرف) کی ایک عمارت (تاریخ تعمیر ۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء) میں بھی پائے گئے ہیں ۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی کے آغاز میں روغنی چوکوں کے یہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ایک دوسرے سے اس قدر قریب اور اس طرح سے پیوست کر کے لگائے گئے کہ انہوں نے پوری سطح پر ایک مکمّل نقش کی شکل اختیار کر لی (شکل ۱)، یعنی جو پہلے محض کاشی کی جڑت (faience inlay) کا کام تھا وہ اب، پوری سطح کی کاشی کاری (faience mosaic) بن گیا، لہٰذا ہمارے اس مقالے کے دائرے سے خارج ہے ۔ یہ جدید صنعت آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی سے دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی تک ایرانی فنِ تعمیر میں عام رہی ۔ اس کا قدیم ترین نمونہ سلطانیہ میں منگول سلطان الجایتو خدا بندہ کا مقبرہ تھا، جس کی تعمیر ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء میں شروع ہوئی ۔ اگرچہ یہ صنعت پہلے سے سلجوقی اناطولیا میں بڑی کامیابی سے کام میں لائی جا رہی تھی جیسا کہ قونیہ کی کئی عمارتوں سے، جو ۶۱۷ھ اور ۶۷۰ھ / ۱۲۲۰ء اور ۱۲۷۰ء کے درمیانی دور کی ہیں، ثابت ہوتا ہے ۔ لعابی جڑت کے کام کے اس تمام ابتدائی ارتقاء کا حال ولبر Donald N. Wilber نے بیان کیا ہے: “*The Develpment of Mosaic Faience in Islamic Architecture in Iran*” در *Ars Islamica*، جلد ۶ (۱۹۳۹ء): ص ۱۶ تا ۴۷ ۔

مصر میں دورِ ممالیک کے ماہرینِ تعمیرات نے مسجدوں اور مدرسوں میں قبلے کی دیوار خصوصاً محراب میں اور صحن کے فرش پر تقریباً ہمیشہ بڑی تقطیع (*opus sectile*) کی خاتم بندی سے کام لیا تاکہ ان سے بڑے پرکار نقش و نگار بنائے جا سکیں ۔ کہیں کہیں ایسے حصے بھی نظر آتے ہیں جن میں مختلف رنگ کے پتھر کی تہ زمین پر رنگین مرمر کی جڑت کی ہے ۔ مثال کے طور پر قاہرة میں بیبرس ثانی کی خانقاہ کے دروازے کے مرغول میں یہ چیز موجود ہے اور اس کی تاریخ ۷۰۹ھ/۱۳۰۹ء ہے (*Les Mosquées* : Louis Hautecoeur et Gaston Wiet *du Caire*، پیرس ۱۹۳۲ء، ج ۲ لوحہ ۹۹)۔

ہندوستان کی یادگاری عمارتوں میں پچی کاری کی حالت یہ ہے کہ قطب صاحب والے مجموعۂ عمارات میں علائی دروازے (۷۱۱ھ / ۱۳۱۱ء) میں اور غیاث الدین تغلق کے مقبرے (۷۲۵ھ /

۱۳۲۵ء) میں سفید مرمر محض اس لیے استعمال کیا گیا کہ عمارت کے خاص خاص اجزاء (مثلاً بڑے دروازے، دریچے اور محرابیں) نمایاں ہو جائیں۔ لیکن دسویں اور گیارھویں صدی ہجری/سولھویں اور سترھویں صدی میلادی میں معلوم ہوتا ہے کہ اس رجحان نے قلبِ ہیئت سے زیادہ تزیینی صورت اختیار کر لی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سنگِ سرخ میں، جس سے یہ عمارتیں تعمیر کی جاتی تھیں، سفید سنگِ مرمر کی پیچیدہ پچی کاری کی جانے لگی۔ مثلاً مغل عمارتوں کو دیکھیے، جن میں آرائشی کام روز بروز زیادہ اہتمام سے کیے جانے لگے۔ ان کے نمونے یہ ہیں: دورِ اکبری میں: قلعۂ آگرہ (دہلی دروازہ، ۱۵۶۶ء)، جس میں رنگین چوکے بھی جڑے ہیں؛ جہانگیری محل (حدود ۱۵۷۰ء)؛ دہلی میں مقبرۂ ہمایوں (آغاز ۱۵۶۴ء میں)؛ فتح پور سیکری میں جامع مسجد اور بلند دروازہ (۱۵۷۰ تا ۱۵۸۰ء)۔ دورِ جہانگیری میں: سکندرے میں اکبر کا مقبرہ (مختتمہ ۱۶۱۲ - ۱۶۱۳ء)؛ آگرے میں مقبرۂ اعتماد الدولہ کا دروازہ (آغاز ۱۶۲۶ء)۔ دورِ شاہجہانی میں: تاج محل کا دروازہ (حدود ۱۶۳۲ء)؛ دہلی اور آگرے کی جامع مسجدیں (۱۶۴۴ تا ۱۶۵۸ اور ۱۶۴۸ء)؛ لاہور کی بادشاہی مسجد وغیرہ (۱۶۷۴ء)۔ یہی صنعت شیر شاہ سوری نے (جس نے مغل سلطنت پر بزور قبضہ کر لیا تھا) دہلی کے پرانے قلعے یا قلعۂ کہنہ میں استعمال کی (۱۵۴۵ء)، جس میں سفید مرمر اور دوسرے رنگوں کے پتھروں سے کام لیا گیا۔ آگرے میں جہانگیر کے خسر اعتمادالدولہ کے مقبرے کی ساخت (۱۶۲۶ء) میں ایک نئی صنعت سے کام لیا گیا، جسے مغربی کتابوں میں اکثر "*pietra dura*" لکھتے ہیں، یعنی [بزبان اطالوی] سفید سنگِ مرمر میں کم قیمت جواہر یا نگوں کی نگینہ کاری۔ یہ صنعت بعد کی بہترین مغل عمارتوں کا طرۂ امتیاز بن گئی، خاص کر ان عمارتوں کی جو شاہ جہان نے تعمیر کرائیں، مثلاً قلعۂ دہلی میں حمّام اور خاص محلّ؛ قلعۂ آگرہ میں دیوانِ خاص، مثمّن برج؛ تاج محلّ (حدودِ ۱۶۳۴ء) وغیرہ۔

نسبۃً محدود تر فنی دلچسپی کی چیز چھوٹے چھوٹے آئینے جڑنے کی صنعت ہے۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی میلادی میں ہندوستان کے مغلوں کے محلات کے دولتی ایوانوں کی اندرونی دیواروں پر چھوٹے چھوٹے شیشے جڑے جاتے تھے (خصوصاً آگرے اور لاہور کے قلعوں کے شیش محل میں)؛ اس کے علاوہ ایران میں عہد قاچار کے شاہی محلوں اور شہروں کے عالیشان مکانات میں بھی ایسی آئینہ کاری کا رواج تھا (تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی میلادی)۔

اسلامی ممالک میں تزیینی فنون کے دائرے میں پچی کاری کا سب سے زیادہ استعمال دھات ہی کے کام میں ہوتا تھا۔ اس کی عربی و ایرانی اصطلاحات اوپر بیان کی جا چکی ہیں؛ پیتل اور کانسی میں دھاتوں کی پچی کاری کے اسلوب کا مفصّل حال Herbert Maryon: *Metal Work and Enamelling*، طبع سوم، لنڈن ۱۹۵۴ء، ص ۱۴۸ تا ۱۶۰ میں ملے گا۔ کسی قدر مختصر تر بیان D. S. Rice کے مقالے "Studies in Islamic Metal Work-IV"، در *Bulletin of the London School of Oriental and African Studies*، جلد ۱۵، نمبر ۳، ۱۹۵۳ء: ص ۴۹۸ تا ۴۹۹ میں موجود ہے۔

۴

قدیم ترین مثالیں ایران میں ملتی ہیں جہاں کانسی یا پیتل کے ساسانی انداز کے برتنوں میں، جو غالباً دوسری اور چوتھی صدی ہجری/آٹھویں اور دسویں صدی میلادی کے درمیان تیار ہوئے، سرخ تانبے کی پچی کاری بیل بوٹوں یا

جانوروں کی تصاویر کے خاص خاص حصوں میں کی گئی ہے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی میلادی میں پچی کاری کے ایک نئے اسلوب کا رواج ہوا اور پیتل اور کانسی کے برتنوں میں چاندی کی اور اس کے علاوہ سرخ تانبے کی پچی کاری (شکل ٢) ہونے لگی۔ قدیم ترین مؤرخ نمونے جو محفوظ ہیں، ان میں ٥٤٢ (یا ٥٤٣)ھ / ١١٤٨ء کا ایک قلمدان ہے، جس میں سادہ سی نقرئی پچی کاری کی گئی ہے؛ اس کے علاوہ ڈول کی شکل اور نسبۃً کہیں زیادہ پیچیدہ ساخت اور صناعی کا ایک ظرف ہے، جس سے حمام میں گرم پانی انڈیلا جاتا تھا۔ یہ ظرف، جس میں چاندی اور تانبے کی بھرپور پچی کاری کی گئی ہے اور "ظرف بوبرنسکی" ("Bobrinski bucket") کے نام سے مشہور ہو گیا ہے، ٥٥٩ھ / ١١٦٣ء میں بمقام ہرات بنایا گیا تھا۔ یہ دونوں ظرف موزۂ ہرمی تیج (Hermitage Museum) میں محفوظ ہیں۔ [اس ظرف کو محمد بن عبدالواحد اور مسعود بن احمد نے بنایا، اس کے حال کے لیے دیکھیے الفنون الاسلامیۃ، ص ٣٣٢، شکل ١٣٠]۔ یہ صنعت مشرقی ایران سے ایران کے دوسرے حصوں میں، پھر 'الجزیرہ (موصل)' شام (دمشق و حلب) (شکل ٣) اور مصر (قاهرة) میں پھیل گئی۔ اس صنعت کے نشر و اشاعت پر منگولوں کے حملے کا بہت اثر پڑا، جس نے صنّاعوں کو ایران سے نکلنے پر مجبور کیا اور اس طرح یہ صنعت اور اس کے امتیازی نقوش و موضوعات (motifs) جگہ جگہ پہنچ گئے۔ اس معاملے میں موصل کے دبستان نے بہت ناموری حاصل کی اور بہت سے صنّاع اپنے استادانہ ساخت کے ظروف پر اپنا نام ثبت کرتے وقت فخریہ اپنے آپ کو 'الموصلی' لکھتے تھے۔ لیکن صرف ایک ظرف ایسا ملا ہے جس پر موصلی کاریگر کے دستخط اور تاریخ کے ساتھ یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ وہ ظرف موصل میں بنایا گیا تھا، اس "قرابۂ بلاکس" ("Blacas-ewer") پر نہایت پر تکلف پچی کاری ہوئی ہے اور یہ برٹش میوزیم میں موجود ہے۔ اس پر تاریخ ٦٢٩ھ / ١٢٣٢ء درج ہے۔ جوں جوں وقت گذرتا گیا نقش و نگار زیادہ دقیق اور نازک ہوتے چلے گئے، خصوصاً ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی میں؛ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی میں یہ نقوش نسبۃً زیادہ بدنما ہونے لگے اور ان میں زوال کے آثار شروع ہو گئے (شکل ٤) اور نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی میلادی کے اواخر میں انہیں کبھی کبھار ہی بنایا جاتا تھا۔ تاہم پیتل پر پچی کاری کا کام مشرقِ قریب میں کبھی کاملاً نابود نہیں ہوا اور آج کل بھی تانبے اور چاندی کی پچی کاری، بالخصوص قاهرہ کی کارگاہوں میں، پھر کی جا رہی ہے۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی میلادی کے وسط میں پہنچ کر ہمیں دھات کے کام اور پچی کاری کے ظروف کے متعلق بہترین تاریخی معلومات ملنے لگتی ہیں، یعنی مقریزی کی خِطَط سے (دیکھیے طبع بولاق ١٢٧٠ھ، جلد دوم، صفحہ ١٠٥)۔ اس زمانے میں بھی قاهرة میں متعدد ایسی دکانیں موجود تھیں جو پیتل یا تانبے پر سونے اور چاندی کی جڑت ['النحاس المکفّت'] کا کام کرتی تھیں اور کثیر تعداد میں مال تیار کرتی تھیں، جو خوب فروخت ہوتا تھا، کیونکہ لوگوں کو اس مال کی طرف بے حد رغبت تھی۔ "قاهرة اور مصر میں شاید ہی کوئی گھر ایسا ہوگا جس میں پچی کاری کیے ہوئے متعدد پیتل تانبے کے ظروف موجود نہ ہوں"۔ مقریزی نے خاص طور پر لکھا ہے کہ [مکفّت چیزوں کا "دَکّہ" دلہن کے جہیز کا لازمی جز تھا۔ دَکّہ چوبی تخت ('السریر') کی طرح کی چیز تھی، جس میں عاج و آبنوس کی جڑت ہوتی تھی یا اس پر روغن کر دیتے تھے۔

اس ڈبے پر بچی کاری والے پیتل کے سات سات بڑے چھوٹے ماس اور طبق، جو ایک دوسرے کے اندر آجاتے تھے، رکھے جاتے تھے اور اسی طرح چراغ دان اور چرخ اور اشنان کے ڈبے ('حقاق') اور طشت و ابریق اور بخوردان ۔ یہ سب ظروف مکفّت ہوتے تھے اور ڈبے میں مشمول تھے] ۔ مقریزی نے یہ بھی بتایا ہے کہ اس قسم کے بچی کاری کیے ہوے تانبے کے ظروف کا استعمال اُس کے اپنے زمانے میں کم ہو گیا ہے ۔ ان اشیاء کی کمیابی کی وجہ مقریزی کے نزدیک یہ تھی کہ "بعض لوگوں نے کچھ سالوں سے نفع اندوزی کی خاطر ان اشیاء کو تا حدّ امکان خرید خرید کر ان میں جڑی ہوئی دھاتیں نکالنا شروع کر دی ہیں" ۔ پیتل کا ایک نہایت نفیس طشت موجود ہے، جس پر ہندسی ڈیزائن کے اندر نقوش عربی، پھول پتے اور مثبت کاری کی آرایش ہے اور اس میں سونے اور چاندی کی بچی کاری کی گئی ہے ۔ اس پر مملوک سلطان قایت بای (۸۷۲ تا ۹۰۱ھ / ۱۴۶۷ تا ۱۴۹۶ء) کا نام لکھا ہے (یہ ظرف طوب قاپو سرایے، استانبول میں موجود ہے) ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلاسیکی دور کے اواخر میں بھی بہترین قسم کے ظروف بنائے جا سکتے تھے؛ اگرچہ ایک آفتابہ، جو اس سلطان کی ملکہ کے لیے تیار کیا گیا (اور اب لنڈن کے موزۂ وکٹوریہ و البرٹ میں ہے)، اتنا ضخیم بنا دیا گیا ہے اور اس کے نقش و نگار ایسے بے لوچ سے ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ واقعۃً یہ انحطاط کا زمانہ تھا اور اکثر صنّاع بجا و درست اور موزوں و مناسب کے بے خطا احساس سے بالعموم محروم ہو چکے تھے ۔

ایرانی تکفیت کے ڈیزائن کوفی اور نسخی خط کے کتبوں کے علاوہ انسانی، حیوانی اور رمزی صور و اشکال سے بھرے ہوے ہیں (بادشاہ اور اس کا دربار، شکار، جنگ اور چوگان بازی کے مناظر، آرائشی پٹیوں پر شکاری کتوں کی تصویریں، جانورانِ شکاری اور عجیب و غریب خیالی حیوانات اور سیاروں اور بروجِ دوازدگانہ کی رمزی اشکال) ۔ عراق کا اسلوب بھی اسی جنس کا ہے، لیکن اس میں نقوش عربی اور پیچا پیچ نقشے (fret motifs) زیادہ ہیں ۔ ملکِ شام کے اسلوب میں اشکال و صُوَر زیادہ نہیں، مگر نقوشِ عربی، خط کوفی کے نقشے اور پرندوں کی شکلیں زیادہ پائی جاتی ہیں ۔ اس کی ایک خصوصیت، جو اگرچہ اتنی عام نہیں لیکن بہر حال ہے ضرور، یہ ہے کہ اس میں مسیحی موضوعات ہیں ۔ مصری ظروف کے ممتاز اور اہمّ نقوش خط ثُلُث کے جلی کتبات ہیں، جن میں عام طور پر ان لوگوں کے نام لکھے گئے ہیں جن کی فرمائش پر وہ ظرف بنایا گیا، یا کم سے کم ان کے القاب اور شعارہای خانوادگی درج کیے گئے ہیں ۔ سرخ تانبے کی بچی کاری، جو مشرقی ایران کے کام کا مخصوص نشان تھی، ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی میں نادر و کمیاب اور اس صدی کے وسط تک بالکل ہی ناپید ہو گئی ۔ سونا جزوِرسی سے صرف کیا جاتا تھا اور وہ بھی صرف ساتویں سے نویں صدی ہجری/تیرھویں سے پندرھویں صدی میلادی تک ۔

ہندوستان میں ظروف کی بچی کاری کا ایک خاص طرز، جو زیادہ‌تر دکن میں استعمال کیا جاتا تھا لیکن لکھنئو، پُورنیا اور مرشدآباد میں بھی مروّج تھا، "بدری" کہلاتا تھا (دیارِ مغرب میں اسے Bidree، اور Bidry بھی لکھا جاتا ہے)، بدری شہر بیدر سے منسوب ہے، جو حیدرآباد دکن سے ۷۵ میل شمال مغرب کی طرف ہے اور اس صنعت کا بڑا مرکز تھا ۔ کاریگر ہندو بھی تھے اور مسلمان بھی ۔ اس صنعت میں گلاب پاش، ڈبے، حقّے کی فرشیان اور

[پیالے] وغیرہ تیار کرنے میں جو بنیادی چیز استعمال کی جاتی وہ جست اور تانبے کی مرکّب دھات تھی، جس پر چاندی کی جڑت کے بعد ظروف کو سیاہ کر دیا جاتا تھا ۔ اس صنعت کے ظروف گیارھویں صدی ھجری / سترھویں صدی میلادی سے پیشتر کے دستیاب نہیں ھوے اور ھندوستان کے برِّ صغیر کے باھر یہ بہت کم پائے جاتے ھیں ۔ مغرب میں ان کا سب سے بڑا ذخیرہ لنڈن کے موزۂ وکٹوریا و البرٹ کے ھندوستانی شعبے میں ھے ۔ حال ھی میں بیدر کے گورنمنٹ انڈسٹریل سکول میں اس صنعت کا احیاء کیا گیا ھے ۔ سمتھ G. Smith نے بدری ظروف کے تیار کرنے کی جو کیفیت لکھی ھے وہ *Madras Lit. Soc. Journal*, new sesies، ۱ : ۸۱ تا ۸۴ میں مل سکتی ھے ۔ ان کے علاوہ دو اور مآخذ بھی ھیں : Sir G. Birdwood : *The Industrial Arts of India* (لنڈن ۱۸۸۰ء)، ص ۱۶۳ بعد اور Trailokya Nath Mukharji : "Bidri-Ware" در *The Journal of Indian Art*، جلد ۱ (۱۸۸۱ء)؛ ۴۱ تا ۴۴ اور ۹۸ ۔

بیتل/کانسی کی بہت سی اشیاء جو مختلف وضع اور مختلف استعمال کی ھیں، جن پر پچی کاری کی گئی ھے اور جو اس فن کے بہترین عہد (یعنی چھٹی سے آٹھویں صدی ھجری تک) سے متعلق ھیں، مشرقِ قریب (قاھرۃ، استانبول، طہران)، یورپ (لنڈن، پیرس، برلن، لینن گراڈ، فلارنس) اور ریاستہاے متحدہ [امریکہ] (نیویارک، واشنگٹن، بالٹی مور اور بوسٹن) کے عجائب‌خانوں میں محفوظ ھیں ۔ ایک سو سال سے زیادہ عرصے سے وہ موضوعِ بحث و تحقیق ھیں (سب سے پہلا محقق مائیکل اینجلو لانچی Michel angelo Lanci اطالوی تھا، جس نے ۱۸۴۵ - ۱۸۴۶ء میں ان کے متعلق ایک کتاب بھی شائع کی) اور روز بروز مزید تحقیقات جاری ھے، کیونکہ ان میں نفیس ترین تزئینات بافراط پائی جاتی ھیں اور اس کے علاوہ ان پر اکثر اس شخص کا نام مل جاتا ھے جس کے لیے وہ چیز تیار کی گئی تھی (عموماً کوئی فرماں روا یا امیر)، نیز صنّاع کا نام اور تیاری کی تاریخ اور مقام کا نام جہاں اسے تیار کیا گیا تھا ۔

جس زمانے میں پیتل اور کانسی کی پچی‌کاری کی صنعت رو بہ انحطاط تھی (یعنی نویں صدی ھجری میں) تو ایران، ترکی، ھندوستان بلکہ سپین تک میں فولاد تک کے ھتھیاروں میں سونے اور چاندی کی پچی کاری کرنے کا مذاق (فیشن) عام ھو گیا، اسی لیے اسلحہ کے بہت سے نمونے ملتے ھیں : مثلاً خود، سپاھی اور گھوڑے کی زرہ، تلواریں، خنجر اور بندوقیں، جنھیں اس صنعت سے مزیّن کیا گیا ھے اور جس صنعت سے خاص طور پر ایران، ترکی اور ھندوستان میں تقریباً خود ھمارے زمانے تک کام لیتے رھے ھیں ۔ ان اسلحہ پر زیادہ تر کتبے لکھے گئے ھیں اور نقوش عربی سے گل کاری کی گئی ھے، لیکن جانوروں اور بعض اوقات انسانوں کی شکلیں بھی پائی جاتی ھیں ۔

دھاتوں میں پچی‌کاری کی ایک خاص صورت یہ ھے کہ جواھرات کو بغیر تراشنے کے بغیر جلا دے کر (cut cabochon) سونے یا چاندی میں پچی کر دیتے ھیں ۔ شاید اس عمل کو ترصیع یا ٹنکائی کہنا زیادہ موزوں ھوگا ۔ ترکی میں گیارھویں اور بارھویں صدی ھجری / اٹھارویں صدی میلادی میں اس صنعت سے ظروف، آئینوں، گھڑیوں، زیوروں، بندوقوں، پستولوں اور درباری اور تشریفاتی اسلحہ میں کام لیتے تھے ۔ زاران روس کے خزانے میں، جو اب کریملن Kremlin کا عجائب‌خانہ ھے، ایک طلائی پایوں کی کشتی اور ایک قرابہ موجود ھے، جن میں لعل، زمرد، الماس اور فیروزے جڑے ھوے ھیں ۔ یہ اسی قسم کی ترکی صنعت کا نمونہ ھے ۔ اس پر تاریخ ۱۶۹۲ء دی ھے ۔ اس نمونے کا کام ایران میں بھی

ہوتا تھا گو ذرا کم، جیسا کہ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی میلادی کے ایک نقرئی گلاب پاش سے ظاہر ہوتا ہے، جس میں سونا، لعل، زمرد اور فیروزوں کی نگینہ کاری کی گئی ہے۔ یہ گلاب پاش ''طوپ قاپو سرای موزہ سی'' استانبول میں موجود ہے۔ خاص مقاصد کے لیے فولاد کو بھی اسی طریق سے مزیّن کیا جا سکتا تھا۔ اس کی مثال ایک ڈھال ہے، جس میں جواہرات جڑے ہیں۔ اس کی تاریخ بھی وہی گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی میلادی ہے اور یہ سٹاک ہوم Stockholm کے شاہی اسلحہ خانے میں رکھی ہے۔ اس قسم کے جڑاؤ کام کے لیے اصطلاحات یہ ہیں: ترصیع، مرصّع، 'مرصع کاری' 'مرصع کار'۔

اسی صنعت کے جوڑ کا ہنر یشب کے ظروف و اشیاء میں جلا دے کر ناتراشیدہ جواہرات کی جڑائی ہے، مثلاً قلمدان، کشتیاں، حقّے کی فرشیاں، ڈبّے، دستار کے زیور، انگشتانے (تیر اندازوں کے لیے)، آئینوں کے چوکھٹے اور خنجروں کے دستے، جو گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی میلادی میں عہد مغلیہ میں تیار کیے جاتے تھے۔ ان بیش بہا اشیاء میں سے بہت سی اب تک ہندوستان اور برطانیۂ عظمی میں (خصوصاً موزۂ وکٹوریا و البرٹ میں) محفوظ ہیں۔ ایک یشب کا پیالہ ایسا موجود ہے جو زر و نقرہ سے مرصّع اور عربی نقوش سے مزیّن ہے۔ یہ تقریباً دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی کا ہے۔ اس کی تزئین کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایران میں بنا ہوگا، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ یہ صنعت ہندوستان کے باہر بھی کام میں لائی جاتی رہی ہو۔

ایک اور چیز جو استر پچی کاری کا تختۂ مشق بنی لکڑی ہے۔ اس قسم کے کام کے تین بنیادی نمونے ہیں: ایک نمونے میں عام طور پر ہاتھی دانت کی چھوٹی چھوٹی اکائیاں اور کوئی زیادہ قیمتی لکڑی، مثلاً آبنوس، استعمال کی جاتی ہے؛ انہیں ملا کر خاتم کاری کے طور پر لکڑی کی ایک کلاں تر اکائی میں تختۂ شطرنج، ستارہ یا کسی اور شکل میں جما دیا جاتا تھا۔ یہ صنعت صراحۃً وہی ہے جس کے لیے ''تطعیم'' کی اصطلاح استعمال کی جانی چاہیے، کیونکہ مقریزی نے ذکّہ کا ذکر کیا ہے، جس پر دلہن کا جہیز لے جاتے تھے [دیکھیے ص ۶۰۱] اور وہ چوبی اور ہاتھی دانت اور آبنوس سے ''مُطعَّم'' ہوتا تھا۔ اس صنعت کا ایک قدیم نمونہ مرّاکش کی قُطُبِیّۃ مسجد کا منبر ہے، جو الموَحِّدی فرماں روا تاشفین کے لڑکے کے حکم سے بنایا گیا تھا، لہٰذا ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء سے بعد کا نہیں ہو سکتا۔ مؤخّرتر دور کی مثالیں یہ ہیں: ایک تو وہ منبر جو سلطان لاجین نے قاہرۃ کی مسجد ابن طولون میں ۶۹۶ھ / ۱۲۹۶ء میں رکھوایا اور ایک وہ دروازہ جو غرناطہ کے [قصر] الحمراء میں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی کے Casa de los Infantes (= ''قاعۃ الأطفال'') کے اسباب آرائش (فرنیچر، الماری وغیرہ) کا ایک پٹ تھا۔ ایک اس کے بعد کی بغایت پرکار چیز وہ شش پہلو چوبی میز ہے جس میں ہاتھی دانت اور آبنوس جڑا ہے اور جو ۷۷۰ھ / ۱۳۶۹ء میں سلطان شعبان ثانی کی مسجد میں موجود تھا اور اب قاہرۃ کے دارالآثار العربیۃ میں محفوظ ہے۔ یہ صنعت سپین میں عیسائیوں کی آخری فتح (۱۴۹۲ء) کے بعد بھی جاری رہی (اسے ہسپانوی زبان میں "taracea" کہتے تھے)۔ بالجملہ اس کا رواج عام تھا اور اغلب ہے کہ اٹلی کی نشأۃ ثانیہ میں جو یہ فن اختیار کیا گیا تو وہ اسلامی ذرائع ہی سے آیا تھا۔ یہ ایران میں اب تک ''خاتم کاری'' کے نام سے رائج ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ جڑائی اب

بوں اور چوکھٹوں بلکہ بڑے بڑے منبروں اور قبروں کے تعویذوں کی بھی پوری سطح پر حاوی ہوتی ہے (بعینہٖ جس طرح کاشی کی جڑت کا کام بالآخر ان کی پوری سطح کی کاشی کاری میں تبدیل ہو گیا تھا)۔

انھیں مصنوعات سے مربوط دوسرا بنیادی نمونہ وہ ہے جس میں ہاتھی دانت کے بڑے ٹکڑوں کی جڑت کی گئی ہے اور انھیں اکثر انسانی و حیوانی اشکال اور کتبوں کی صورت دی گئی ہے۔ یہ صنعت خاص طور سے سپین کے بنے ہوئے ڈبوں میں اور بظاہر صقلیہ میں بھی ساتویں صدی ہجری / تیرھویں میلادی میں رائج تھی۔ اپنی ہنری معنویت کے لحاظ سے ایسی مصنوعات پیتل اور کانسی کے مرصّع ظروف سے مشابہ تھیں، فرق صرف اتنا تھا کہ جڑت کے اجزاء ذرا بڑے تھے۔ فنی اعتبار سے عہد مغلیہ میں، خصوصاً ڈبوں اور صندوقوں کے سلسلے میں، خاتم کاری کا یہ طریقہ ہندوستان میں بھی رائج رہا۔ پھر جب یسوعی Jesuit پادریوں نے گیارھویں صدی ہجری / سترھویں میلادی کے اوائل میں اپنا گرجا لاہور میں بنایا تو اس کی عشاء ربانی کے تبرکات رکھنے کی چھوٹی میز (credence table) پر ہندی، مغلی اور مسیحی نقوش بنے تھے اور آبنوس میں ہاتھی دانت کی ترصیع تھی۔ یہ میز اب گرجے سے موزۂ وکٹوریا و البرٹ میں منتقل ہو چکی ہے۔

سی صنعت کی تیسری بنیادی صورت شاید سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس میں ترصیع الگ الگ چھوٹی چھوٹی نمایاں شکلوں پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ پوری چیز ہی ہاتھی دانت (یا کسی نفیس لکڑی) کی تراشی جاتی ہے اور [حشو یا بھرتی کے طور پر] بڑی بڑی چوبی اشیاء مثلاً دروازے، محراب، منبر، کرسی وغیرہ میں جما دی جاتی ہے۔ یہ چیزیں خاص طور پر بڑے بڑے پیچیدہ ہندسی طرح کاری کے نقشوں (lay-outs) کی درمیانی خالی جگہوں کو پُر کرنے کے لیے بطور آرائش استعمال کی جاتی ہیں۔ ان کا استعمال پہلے پہل غالباً فاطمیوں کے عہد کے اواخر یعنی چھٹی صدی ہجری / بارھویں میلادی میں ہوا، لیکن اس زمانے کا کوئی مکمل نمونہ نہیں ملا۔ صرف حشوات (inserts) ملے ہیں، جن پر نقوش عربی اور انسانی اور حیوانی اشکال بڑی نفاست سے کندہ کی گئی ہیں۔ فاطمیوں کے معمولات کے خلاف اہل السنت و الجماعت میں جو ردِّ عمل ہوا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک سو سال تک اس قسم کا ہاتھی دانت کا کام، خصوصاً جب وہ تصاویر پر مشتمل ہو، متروک رہا۔ اگرچہ قلعۂ حلب میں نورالدین زنگی ۵۶۳ھ / ۱۱۶۷ء کے زمانے کے نفیس کندہ کیے ہوئے چوبی ٹکڑے ملتے ہیں، جنھیں ہندسی نقشوں میں جمانا مقصود تھا۔ ہاتھی دانت ساتویں صدی ہجری / تیرھویں میلادی کے اواخر اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں میلادی کے نصف اول میں مملوکوں کے ابتدائی ایام میں پھر نمودار ہوا، لیکن اول اول محض حشوات (یعنی بھرتی کے چوبی ٹکڑوں) کے خطوطِ جدول میں استعمال ہوا (مثالیں: مقبرۂ ابن سلیمان ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء؛ مسجد آق سُنقُر (۷۴۷ - ۷۴۸ھ / ۱۳۴۶ - ۱۳۴۷ء) کے منبر کا دروازہ اور مدرسۂ سلطان حسن (۷۵۷ تا ۷۶۴ھ/ ۱۳۵۶ء تا ۱۳۶۲ء) کی ''کرسی''۔ آٹھویں صدی ہجری / پندرھویں میلادی کے اوائل سے آیندہ پورے حشوات ہاتھی دانت کے بننے لگے، جن میں عربی نقوش کندہ ہوتے تھے اور جنھیں تقابل کی خاطر کبھی کبھی آبنوس کے چوکھٹے میں رکھ دیا جاتا تھا (مثالیں: منبر مدرسۂ عبدالغنی ۸۲۰ھ / ۱۴۱۸ء؛ منبر و دروازۂ مسجد المؤیّد شیخ ۸۱۸ تا

٨٢٣ھ / ١٤١٣ تا ١٤٢٠ء)۔ مملوکوں کے عہد کے اواخر میں یہ اسلوب کمال کو پہنچا، جب تمام بھرت ہاتھی دانت کی ہونے لگی اور نقشے کے بڑے ستارے کا مرکز بہت ابھری ہوئی گل میخ کی صورت منبّت کیا جانے لگا (منبرِ مدرسۂ غوری ٩٠٨ - ٩٠٩ھ / ١٥٠٣ء)۔ عثمانی ترکوں کی فتح کے بعد سابقہ نقوش کی نقل سادہ شکل میں ہونے لگی، روایت جاری رہی مگر کوئی نئی بات پیدا نہیں ہوئی (مسجد محمد بک ابو ذہب ١١٨٧ - ١١٨٨ھ / ١٧٧٣ - ١٧٧٤ء)۔ نجّاری کے کام میں لکڑی کے ہندسی خاکے کے اندر نہایت نفیس کندہ کار حشوات جڑنے کا ہنر سپین میں موروں کے عہد میں اور مسیحی فتحِ اندلس کے بعد بھی (چودھویں سے سولھویں صدی میلادی تک) موجود تھا۔ اگرچہ من حیث المجموع نقش و نگار ویسے ہی ہوتے جیسے مصر میں استعمال کیے جاتے تھے لیکن جڑت کے حصے ہاتھی دانت کے نہیں بلکہ ہمیشہ چوبی ہوتے تھے۔

چوبی اشیاء میں پچی کاری کی ایک اَور شکل بھی ہے جو ترکانِ آلِ عثمان ہی سے مخصوص ہے، اسے صدف کاری کہتے ہیں۔ اگرچہ اس اسلوب کے مطابق بنائی ہوئی چیز میں سیپ کی پچی کاری نمایاں ترین خصوصیت رکھتی تھی، لیکن جڑت میں اکثر آبنوس اور ہاتھی دانت بھی شامل کر لیے جاتے تھے۔ کبھی کبھی کچھوے کے خول (ذَبل) سے بھی کام لیا جاتا تھا اور بعض زیادہ بیش بہا چیزوں میں جواہرات استعمال کیے جاتے تھے، مثلاً سلطان احمد اول (١٠١٢ تا ١٠٢٦ھ / ١٦٠٣ تا ١٦١٧ء) کا تخت اسی قسم کا ہے، جو استانبول کے ”طوپ قپو سرای مُوزہ سی“ میں محفوظ ہے۔ اس صنعت سے نویں صدی ہجری / پندرھویں میلادی کے اواخر سے امکاناً مگر دسویں صدی ہجری / سولھویں میلادی سے یقیناً کام لیا جانے لگا تھا۔ (استانبول کے اسلامی اور ترکی آرٹ کے میوزیم میں قرآن مجید رکھنے کے لیے ایک صندوقچہ ہے، جس پر ٩١١ھ / ١٥٠٥ء تاریخ دی ہے اور اس قسم کی مصنوعات کی فہرست بھی موجود ہے، جس کی تاریخ ٩١٠ھ / ١٥٠٤ء ہے)۔ یہ فن زمانۂ حاضر تک بھی ایک محدود پیمانے پر رائج رہا، چنانچہ ”اکیڈیمی آو فائن آرٹس“ میں اس فن کا ایک اُستاد بھی متعین کیا گیا۔ اس صنعت کا زرّیں دور دسویں صدی ہجری / سولھویں میلادی اور گیارھویں صدی ہجری / سترھویں میلادی کا زمانہ ہے۔ کیونکہ اس کے بعد ایک تو یورپی اثرات آ گئے، دوسرے نقش و نگار کا دائرہ نسبۃً محدود سا ہو کر رہ گیا؛ چنانچہ انحطاط پیدا ہو گیا۔ بعض اوقات اس کام کے متخصص کاریگر بڑے اچھے ماہرینِ تعمیرات ثابت ہوئے۔ ان میں سب سے زیادہ نامور سنانِ اعظم کا شاگرد دالغِتش احمد Dalghitsh Aḥmed (م ١٠١٦ھ / ١٦٠٨ء) تھا، جس نے ینگی والدہ جامع اور سلطان مراد ثالث کا مقبرہ تعمیر کیا۔ اس قسم کے کام کا سب سے بڑا محرّک یہ امر تھا کہ استانبول میں محلِّ سلطانی میں اس کی ایک کارگاہ موجود تھی۔ تقریباً تمام تاریخی مساجد میں دریچوں کی جھلملیاں، دروازے، منبر، بڑے صندوق، قرآن مجید رکھنے کے بکس، نیز منڈھے (tabourets) اور چوکیاں، کرسیاں، گہوارے، صندوق، خنجروں کے دستے، کنگھیاں، چمچے، تاس‌دانیاں، بندوقوں اور پستولوں کے کُندے اسی تکنیک میں بنائے جاتے تھے۔ غالباً اس فن میں بلندپروازی کا سب سے ممتاز نمونہ ایک نہایت پر تکلف تزیین سے مزین شاہی بجرا تھا، جو سلطان محمد (محمد ثالث یا محمد رابع؟) کے لیے بنایا گیا تھا۔ یہ بجرا اب استانبول کے موزۂ بحریہ میں محفوظ ہے۔ اس صنعت کے حال

اور اس کی مصنوعات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: جلال اسعد آرشیون Celal Esad Arseven: Les Arts Decoratifs Turcs، استانبول، بدون تاریخ، ص ۲۰۹ تا ۲۲۶.

* * *

آخر میں ہمیں پچی کاری کے ایک نمونے کا ذکر کرنا ہے، جس کی اہمیت بہت کم ہے اور اہلِ علم نے بھی اپنی تصانیف میں اس کا ذکر شاید ہی کبھی کیا ہو۔ ایران میں ساسانی عہد کے اواخر، اسلامی عہد کے اوائل اور پھر سلجوقیوں کے زمانے میں (چھٹی تا آٹھویں اور پھر بارھویں صدی میلادی) سرخی مائل مٹی کے بے روغن برتن بعض اوقات نیلے اور سبز روغنی تراشوں سے آراستہ کیے جاتے تھے۔ خصوصاً وازوں (vases) کی یا گھڑوں کی گردنوں یا دستوں یا متّصلہ مقامات کو اس طریق پر مزیّن کیا جاتا تھا۔ ابتدائی قسم کی جمالیاتی شان پیدا کرنے کے علاوہ ان آرائشوں میں شاید سحر و طلسم کی کیفیت پیدا کرنا بھی ملحوظ ہو، اُسی طرح جیسے کاشی کی جڑت کے کام کی اوّلین شکلوں کے سلسلے میں ہم بیان کر چکے ہیں (ملاحظہ ہو ص ۵۹۸) لیکن گو کاشی کی جڑت کا فن تو ترقی کر گیا مٹی کے برتنوں کی مذکورہ صنعت نے قدم آگے نہ بڑھایا، کیونکہ پورے برتن پر رنگین روغنوں نے روغنی تراشوں کو ہٹا کر ان کی جگہ لے لی۔

ابھی تک کوئی جامع تحریر ایسی شائع نہیں ہوئی جس میں عمومی حیثیت سے اس بات کا جائزہ لیا گیا ہو کہ مسلمانوں کے آرٹ میں پچی کاری کا کیا مقام ہے۔

انواع و اقسام کی کوفت کاری خالص اسلامی نمونے کی صنعت ہے، جس میں دوسرے کاموں (مثلاً شیشے پر میناکاری یا ظروفِ گلی پر مختلف روغنوں اور بریقِ معدنی (lustre) سے آرائش) کی طرح معمولی میلے سے رنگ کی چیز کو گہری چمکدار سطح مہیّا کی جاتی ہے۔ اس قسم کے عمل سے گویا اس چیز پر ایک قالین سا بچھا کر — اور قالین بطورِ خود اسلامی شرق کی نفیس ترین اور بغایت اختصاصی اور امتیازی صنعت ہے — ایسے فاخر و گرانمایہ بنا دیا جاتا ہے۔ اسلامی تہذیب کے مقابلے میں کسی تہذیب نے اس تزیینی تصوّر کو اتنی استواری سے اور اتنے وسیع جغرافیائی منطقے میں استعمال نہیں کیا، اس لیے کہ ہسپانیہ سے لے کر برّصغیر ہند تک اسی کام کے نمونے ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس قسم کے کام کی فنّی خوبی بھی ہمیشہ اتنی بلند سطح پر رہی ہے کہ اس سے حیرت ہوتی ہے۔ چنانچہ آج بھی اس صنعت نے مختلف وسائط (media) میں اپنے قدیم معیاروں کو قائم رکھا ہے۔ تکفیت ان اسلامی فنون میں بھی شامل ہے جن کی مسیحی یورپ میں بڑی قدر ہوئی ہے اور اس کی بعض قسموں، مثلاً لکڑی پر کوفت کاری کی تقلید (بالخصوص ہسپانیہ اور اٹلی میں) کی جاتی رہی ہے۔ ان سب باتوں سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کا یہ فنّ [شریف] دنیا میں ایک بلند اور محترم مقام کا مستحق ہے.

[مآخذ: علاوہ ان کتابوں کے جو متن میں درج ہیں: (۱) ڈیمانڈ M.S. Dimand: *Handbook of Muhammadan Art*، نیویارک ۱۹۴۷ء، باب ۷ و دیگر مواضع؛ (۲) زکی محمد حسن: الفنون الایرانیة فی العصر الاسلامی، قاہرۃ ۱۹۴۰ء، ۲۴۳ ببعد؛ (۳) وہی مصنف: فنون الاسلام، قاہرۃ ۱۹۴۸ء، ص ۵۰۸ ببعد].

(ایٹنگ ہاؤزن ETTINGHAUSEN)

تکلیف: کسی پر امر و نہی عائد کرنا، ایسا فعل مخاطب پر لازم کرنا جس میں مشقت اور کُلفت ہو [لہذا مندوب و مکروہ و مباح احکام تکلیفیّة میں نہیں ہیں، اس لیے کہ ان میں کسی فعل کے لازم کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا (تھانوی)] (Lane: *Suppl.*، ص *3002 c*؛ لسان،

۱۱ : ۲۱۸ : أمره بما يشق عليه، یعنی کسی کو اس کے اندازۂ طاقت سے زیادہ کام کا حکم دینا) ۔ یہ فعل مختلف صیغوں کی شکل میں سات مرتبہ قرآن میں آیا ہے : ۲ [البقرہ] : ۲۳۳، ۲۸۶؛ ۴ [النساء] : ۸۴؛ ۶ [الانعام] : ۱۵۲؛ ۷ [الاعراف] : ۴۲؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۶۲؛ ۶۵ [الطلاق] : ۷)، اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے کہ اللہ کسی کو اس کی طاقت ('وسع') سے بڑھکر کسی بات کا حکم نہیں دیتا۔ اصطلاحاً اس کا مفہوم ہے : مخلوق خدا پر واجب ہونا کہ جو کچھ اللہ نے بذریعۂ وحی انھیں پہنچایا ہے اس پر ایمان لائیں اور اس کے مطابق عمل کریں ۔ اس لیے فقہاء کی اکثریت نے اس کی فقہی تحدید یہ کی ہے کہ تکلیف لازم کرنا ہے ایسی بات کا جس میں مشقّت اور کلفت ہو یعنی واجب اور حرام کا۔ لیکن بعض فقہاء نے تکلیف کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ اس اعتقاد کا واجب کرنا ہے کہ فعل احکامِ شرعیّہ میں سے ایک حکم ہے ۔ اس صورت میں تکلیف کا اطلاق مندوب، مکروہ اور مباح پر بھی ہو جاتا ہے ۔ اس کے علاوہ یہ بحث بھی ہے کہ شخصِ 'مکلّف' کون ہے ؟ اہل الجماعۃ کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر عاقل و بالغ انسان مکلّف ہے (Juynboll : *Handbuch*، ۶۹)، لیکن جہاں تک حضور[ؐ] کی نبوت کا تعلق ہے جنّ بھی مکلّف ہیں، کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ آپ جنّوں کی طرف بھی مبعوث ہوئے تھے . . . . اسی طرح فرشتے بھی نبی[ؐ] کے بارے میں مکلّف ہیں، کیونکہ آپ ان کی طرف بھی مرسل ہیں، اگرچہ تکلیف کا اطلاق ان پر صرف عملی طاعات میں ہو سکتا ہے، کیونکہ ایمان تو ان میں ضروری طور پر موجود ہے [انھیں ایمان کی تکلیف دینا تحصیلِ حاصل ہے] ۔ مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ طاعاتِ عملیّہ ان کی فطرت میں خِلقی ہیں؛ [حضور[ؐ]] کی بعثت ان کی طرف محض آپ کی شان بڑھانے کے لیے ('لتشریفهم') تھی، قب البیجوری علی الکفایة للفضالی، قاهرة ۱۳۱۵ھ، ص ۱۰۳)۔ بعض ائمہ آنحضرت کی بعثت کی تکلیف میں عموم کے قائل ہیں اور اسے جمادات تک وسیع کرتے ہیں، اس بنا پر کہ معجزاتِ نبوی کے باعث بعض بے جان چیزوں میں اس حد تک عقل و شعور مرکّب کر دیا گیا تھا کہ وہ آپ پر ایمان لے آئی تھیں ۔ تکلیف کے متعلق بحث اس میں بھی ہے کہ آیا اللہ تعالٰی کے لیے جائز ہے کہ وہ بندے کو ایسی بات میں مکلّف کرے جو اُس کی طاقت سے باہر ہو ("تکلیف ما لا یطاق") ۔ ماتریدی فرقے کے لوگ محوّلۂ بالا آیۂ قرآنی کے پیش نظر یہ کہتے تھے کہ اللہ بندے کو اس کام کے کرنے کی تکلیف نہیں دیتا جو اس کی طاقت سے باہر ہو ("ما لیس فی وسعه": العقائد النسفیة، قاهرة ۱۳۲۱ھ، مع شرح التفتازانی، ۱۰۳) ۔ الایجی اپنی کتاب المواقف (بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۵۳۰ وسطِ صفحہ، ۵۳۷ وسطِ صفحہ) میں اشعری ہونے کی حیثیت سے اس بحث کو عام اصول کے تحت واپس لا کر لکھتا ہے کہ اللہ کے ارادے اور فعل کو کسی طرح محدود نہیں کیا جا سکتا۔ نہ اللہ پر کوئی چیز واجب ہے اور نہ کوئی شی جو اس سے صادر ہو قبیح ہو سکتی ہے اور یہ کہ امتِ اسلامی کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ نہ کوئی قبیح فعل کرتا ہے اور نہ کوئی واجب فعل ترک کرتا ہے ۔ الایجی یہ بھی کہتا ہے کہ اشعریوں کے نزدیک اللہ جو کچھ کرے وہ قبیح نہیں ہو سکتا اور نہ واجب کا اس سے کوئی علاقہ ہے ۔ رہے معتزلی تو ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جس فعل

کا اللہ سے ہونا قبیح ہو وہ اللہ نہیں کرتا اور جو فعل اس پر واجب ہو وہ کرتا ہے۔ مذکورۂ بالا حوالوں میں ان نکات پر التفتازانی اور الایجی کی طویل کلامی بحثیں ملاحظہ کیجیے۔

مآخذ: مذکورۂ بالا حوالوں کے علاوہ "تکلیف" کے تحت ملاحظہ ہو [تھانوی:] کشّاف اصطلاحات الفنون، بذیل تکلیف، ۱۲۵۵۔

(D. B. MACDONALD میکڈانلڈ)

تِکُودِر: (علمی تصانیف میں اسے تَکُودر اور تِیگُودِر بھی لکھا جاتا ہے) جس کا اسلامی نام احمد تھا (مثلاً دیکھیے اس کے سکّے، جہاں اندراجات مغولی حروف اور زبان میں لکھے ہیں)، ایران کے مغولی خاندان (ایلخانیہ، رَکَ بآن) کا بادشاہ تھا، جس نے ۶۸۱ - ۶۸۳ھ / ۱۲۸۲ - ۱۲۸۴ء تک حکومت کی۔ اس کے پیش رو اور بھائی کے حالات کے لیے دیکھیے مادّۂ "آباقا" اور اس کے زوال اور جانشین کے حال کے لیے ملاحظہ ہو مادّۂ "اَرْغُون"۔ کہتے ہیں کہ جوانی میں تِکُودِر کا نام رسمِ اصطباغ کے وقت نیقولاس Nicolas رکھا گیا تھا، *Moshemii Historia Tartarorum Ecclesiastica*، Helmstedt ۱۷۴۱ء، ۷۱)۔ جونہیں وہ تخت پر بیٹھا اس کے اسلام لانے کا اعلان کر دیا گیا۔ بعض مآخذ میں یہ ذکر آیا ہے کہ اس نے گرجوں اور بت پرستوں کے مندروں کو مسجدوں میں تبدیل کر دیا۔ اس کے برعکس ابن العبری (Bar Hebraeus) کہتا ہے کہ وہ سب مذاہب سے رواداری برتتا تھا، بالخصوص عیسائیوں سے۔ ایلخان کے قبولِ اسلام کے بعد جو شنعانِ اسلام کے ساتھ دینی اتحاد کی صورت پیدا ہوئی اسے سلاطینِ بلادِ مصر و شام سے دوستانہ تعلقات قائم کرنے کی گفت و شنید کی بنا تسلیم کیا گیا [اور ایک وفد ایلخان کا خط لے کر مصر گیا]، قبّ ایلخان کا خط مؤرّخ در [اواخر] جمادی الاولی ۶۸۱ھ/ ستمبر ۱۲۸۲ء اور سلطان مصر [سیف الدین قلاوون] کا جواب مؤرّخ در [اول] رمضان ۶۸۱ھ/ [۳ دسمبر] ۱۲۸۲ء جو تاریخ وصّاف میں دیا ہے اور دوسان d'Ohsson نے وہاں سے نقل کیا ہے مگر [سلطان نے تاتاریوں کے فرستادوں کے ساتھ احتیاط برتی اور کسی کو ان سے ملنے نہ دیا اور مسلمانوں اور تاتاریوں کے درمیان صلح کا انتظام نہ ہو سکا (ابوالفداء)؛ چنانچہ] اس گفت و شنید کے دوران ہی میں مصری فوجوں نے ایلخانی سلطنت کے سرحدی علاقے کے دو قلعوں پر قبضہ کر لیا۔

مآخذ: (۱) [فضل اللہ رشیدالدین: جامع التواریخ، طبع عبدالکریم علی اوغلی علی زادہ، باکو ۱۹۵۷ء، ۳: ۱۹۰ تا ۱۹۳؛ (۲) وصّاف: تاریخ (طبع بمبئی ۱۲۶۹ھ)، ۱۰۵ تا ۱۲۷؛ (۳) مستوفی: تاریخ گزیدہ، (طبع وقفِ گب) ۵۸۳ تا ۵۸۹؛ (۴) ابوالفداء: المختصر، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۴: ۱۶ تا ۱۷؛] (۵) d' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۳: ۵۵۰ ببعد؛ (۶) Hammer: *Geschichte aer Ilchane*، ۱: ۳۲۰ ببعد؛ (۷) Howorth: *History of the Mongols*، ۳: ۲۸۰ ببعد۔

(W. BARTHOLD بارٹولڈ)

تِکّہ: Teke یا تِکّہ Tekke، ایک ترکمان قبیلہ۔ یہ اوغوزوں کے ان بائیس یا چوبیس قبائل میں شامل نہیں ہے جن کی تفصیل محمود کاشغری اور رشیدالدین نے دی ہے۔ قبائل اوغوز کا شمار محمود کاشغری نے ۱: ۵۶ ببعد پر بائیس دیا ہے اور رشیدالدین (طبع Berezin: *Trudī Vost. Otd. Arkh. Obshč.*، ۷: ۳۲ ببعد) نے چوبیس۔ بعد کے زمانے میں انھیں نسلِ سالور [رَکَ بآن] میں سے بتایا گیا۔ ابوالغازی [رَکَ بآن] تِکّہ کو دو اور قبیلوں سَرِق Sarïk اور یَمُوت کے ساتھ "بیرونی سالُور"

(’تاشقی سالُور‘، طبع Desmaisons، ص ۲۰۹) کی ذیل میں شامل کرتا ہے۔ ابوالغازی تاریخ ترکمانان میں، جو ابھی تک طبع نہیں ہوئی، سریق اور تکّہ کو سالور تونی، تُوتماس Toi-Tutmas کی نسل سے بتاتا ہے (ترجمہ تومانسکی Tumanskiy، ۶۷)۔ ابوالغازی کی اس جلیل القدر تصنیف سے (ملاحظہ ہو Desmaisons کے ایڈیشن کا اشاریہ) یہ ظاہر ہے کہ تکّہ دسویں (سولھویں) اور گیارھویں (سترھویں) صدی میں کوہستانِ بلخان [رکّ بآن] و کُورین [بلخان داغ اور کُورین داغ] پر رہا کرتے تھے۔ اس خانہ بدوش قبیلے میں بعض لوگ تجارت بھی کرتے تھے (کتاب مذکور، ۳۲۳: ’سوداگر‘)۔

اٹھارھویں صدی کے آخر میں تکّہ مشرق کی جانب بڑھنے لگے، جہاں انھوں نے رفتہ رفتہ قبیلۂ ایمُریلی (پرانے قبیلے ایمُر Eimür کی اولاد) اور قبیلۂ قرُدشِ لِی (پرانے قبیلے یزغیر Yazghîr یا یازیر Yazîr کی اولاد) کی جگہ لے لی اور انھیں آخال [دیکھیے آخال تکّہ] سے نکال دیا اور اسی طرح سریق کو سرخس [رکّ بآن] اور مرو سے نکال کر ان کی جگہ آباد ہو گئے۔ اس قبیلے کا مرو پر قطعی قبضہ کہیں ۱۸۵۷ء میں اور ۱۸۵۹ء میں جا کر ہوا جب وہ قُووشُت خان Kowshut Khān (م ۱۸۷۸ء) کی قیادت میں تھے۔ ۱۸۵۵ء میں جب خانِ خیوہ (دیکھیے مادۂ خوارزم) نے قُووشُت خان کے خلاف جنگ کی تو خانِ خیوہ سرخس میں اس کے ساتھ لڑتا ہوا مارا گیا۔ ۱۸۶۰ء میں ایرانیوں کو مرو میں شکست ہوئی۔

جب بلخان میں روسیوں کا دور دورہ ہو گیا (انھوں نے ۱۸۶۹ء میں شہر کراسنووڈسک Krasnovodsk آباد کیا) تو اُن کے لیے تکّہ کو مغلوب کرنا لازم ہوا۔ ۱۸۷۷ء میں لڑائی شروع ہوئی (جب کہ روسیوں نے قیزیل آروت پر قبضہ کر لیا، تکّہ نے چِکِشلر اور خود کراسنووڈسک پر ۱۸۷۸ء میں حملہ کیا)۔ یہ جنگ کہیں ۱۸۸۴ء میں مرو فتح ہونے کے بعد ختم ہوئی، گو تکّہ کی مجموعی تعداد روسی اعداد و شمار کے مطابق تین لاکھ کے قریب تھی اور انھیں سیاسی وحدت حاصل نہ تھی۔ ان کے بہت سے سردار تھے، جن میں سے ہر ایک نے خان کا لقب اختیار کر رکھا تھا۔ ان میں سے وہ لوگ بھی، جو اپنی ذاتی قابلیت، اہلیت اور شجاعت کی وجہ سے نام آور ہو گئے (قُووشُت خان کے علاوہ، خاص طور پر نُور وِیردی خان جو ۱۸۸۰ء میں بمقام گوک تپہ فوت ہوا)، اپنے قبیلے کے صرف چھوٹے چھوٹے گروہوں پر ہی اپنا اثر و رسوخ قائم کر سکے تھے۔ گوک تپہ کے محاصرے اور دھاوے کے اثناء میں (۱۲ تا ۲۳ جنوری ۱۸۸۱ء) خصوصیت سے نہایت سخت معرکہ ہوا۔ وسطِ ایشیا میں بھی ایک معرکہ ایسا ہوا جس میں روسیوں کی توپیں اور جھنڈے چھین لیے گئے۔

روسی حکومت کے قیام بالخصوص انقلاب روس کے بعد سے بہت سے قبائل، جن میں تکّہ بھی شامل ہیں، اپنے اپنے خاص خاص قبائلی اسماء کھو چکے ہیں اور سب عام لقب ”ترکمان“ سے یاد کیے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) وامبیری Vambéry: *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*، لیپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۳۹۵ ببعد؛ (۲) E. O' Donovan: *The Merw Oasis*، لنڈن ۱۸۸۲ء؛ (۳) Petrusevič: *Turkmenî mezdu starîm ruslom Amudar'î i severnîmî okrainami Persii, Zap. Kavk. otd. R. Geogr. Obshč.*، ۱۸۸۰ء، ج ۱۱، vîp. ۱؛ انگریزی ترجمہ از Marvin، طبع مرو، باب ۴؛ (۴) N. Grodekov: *Voina v Turkmenii*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۳ء؛ (۵) F. H. Skrine اور E. D. Ross: *The*

The Heart of Asia، لنڈن ١٨٩٩ء، ص ٢٦٢ ببعد؛ (٦) A. Semenov : Očerki iz istorii prisoyedineniya vol'not Turkmenii، ١٨٨١ تا ١٨٨٥ء، تاشقند ١٩٠٩ء؛ (٧) M. Terent'yev : Istoriya zavoevaniya Srednei Azii، سینٹ پیٹرز برگ، ١٩٠٦ء، ٣ : ١ ببعد؛ (٨) A Samojlovič : Abdu-s-Satter Kazi. Knigaraszkazov-o bitvakh tekinoay، سینٹ پیٹرز برگ ١٩١٤ء؛ (٩) بارتولڈ : Očerk istorii Turkmenskago naroda, Sbornik "Turkmeniya"، حصۂ اول، سینٹ پیٹرز برگ ١٩٢٩ء۔

(بارتولڈ W. BARTHOLD)

تکه اوغلی : اناطولیه کا ایک حکمران خاندان، جس نے تکه ایلی [رک بآن] پر حکومت کی۔ تکه اوغلی کی اصل کی ابھی تحقیق نہیں ہو سکی۔ اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تکه ترکمانوں ہی سے ملتے جلتے ہیں، جس طرح ذوالقدر اوغلی [رک بآن] طور غودلو (Torghudlus) (قب Islām، ١٢ : ١٠٢) سے متعلق ہیں۔ ترکمان قبیلوں کی تاریخ، جو تمام ایشیاے کوچک میں پھیل گئے اور جن میں ورسق (یعنی [کتاب] کیل کون ڈلیس Chalkondyles، ص ٢٣٣ کے Varsakes) بھی شامل ہیں، تاریکی کے پردے میں ہے۔ جہاں تک تکه ترکمانوں کا تعلق ہے یہ معلوم ہے کہ انھوں نے کئی دفعہ نقلِ مکان کیا (قب کارا باچیک J. Karabaček : Zur or. Altertumskunde, iv. : Muhammed. Kunststudien، در S. B. Ak. Wien، ج ١٧٢، Abhandl. I، ویانا ١٩١٣ء، ٣٢ ببعد): وہ قیزیلباشوں میں سے تھے، جن کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ تکه ایلی میں پھیلے ہوئے تھے۔ کہتے ہیں کہ تکه اوغلی کا مورثِ اعلیٰ ایک نیم اساطیری شخص تکه بک یا تکه پاشا تھا، جو سلجوقی اختیار داری کے تحت انطالیه پر حکومت کرتا تھا۔ س کا بیٹا یونس بیگ اس کا جانشین ہوا، لیکن اس کے دورِ حکومت کا حال کچھ بھی معلوم نہیں۔ جب ٧٣٣ھ / ١٣٣٣ء میں ابن بطوطة انطالیه میں آیا تو یونس بیگ کا بیٹا خضر بیگ تکه ایلی کے سردار کی حیثیت سے وہاں حکمران تھا (قب حمید)۔ اس کے بعد اس کا بھائی محمود بیگ تخت نشین ہوا مگر اس کے دورِ حکومت کے حالات بھی اسی طرح معرضِ خفا میں ہیں۔ ٧٧٣ھ / ١٣٧٢ء میں ہم اس کے بیٹے محمد بیگ کو اس کی جگہ بر سرِ حکومت دیکھتے ہیں (قب سلیمان فکری : انطالیه تاریخی، ٦٢)۔ اولیا چلبی اپنے سیاحت نامے (قب T.O.E.M.، عدد ٢ [٧٩]، ص ٨١) میں ٧٧٣ھ / ١٣٧٢ء کے ایک عربی کتبے کا ذکر کرتا ہے جو اسی کے عہد کا ہے۔ اس کے علاوہ محمد بیگ کی سرگرمیوں کے متعلق ہمیں عملاً کچھ بھی معلوم نہیں۔ ٧٩٣ھ / ١٣٩٢ء میں سلطان بایزید اول یلدرم نے تکه ایلی کی ریاست کو ختم کر کے سلطنت عثمانیه میں شامل کر لیا (قب سعدالدین : تاج التواریخ، ١ : ١٢٨ ببعد)۔ عثمانی خاندان کی حکومت صرف ٨٠٥ھ / ١٣٠٢ء تک قائم رہی، کیونکہ اس سنه میں محمد بیگ کے ایک بیٹے عثمان چلبی نے بادشاہت سنبھال لی۔ دو سال کے بعد اس نے کئی اور حکمرانوں سے اتحاد پیدا کر لیا جو اس اثناء میں طاقت پکڑ چکے تھے۔ بیس سال کے بعد (یعنی ٨٢٤ھ / ١٣٢٣ء میں) عثمان چلبی پھر سامنے آتا ہے، جب حمزه بن فیروز بیگ (قب مولاق زاده : تاریخ، ٥٠٠ ببعد، ہامر J. v. Hammer : G. O. R.، ١ : ٣٢٠) نے، جو عثمانیوں کی طرف سے قره حصار - صاحب [رک بآن] کا والی تھا، انطالیه کا محاصره کیا اور عثمان چلبی نے شکست کھائی اور مارا گیا۔ عثمان چلبی کی ایک بہن کو عثمانیوں نے قید کر لیا (قب فون ہامر : G. O. R.، ١ : ٣٢٥) اور غالباً اس کی وفات کے بعد تکه اوغلی

کا خاندان معدوم ہوگیا ۔ ان کا شجرۂ نسب ذیل میں درج ہے :۔

تکہ بیگ
|
یونس بیگ

خضر بیگ — محمود بیگ
|
محمد بیگ
|
عثمان چلبی

تکہ اوغلی دِرہ بکلر [رَكَ بان]، جن کا یورپی سیاحوں نے منطقۂ انطالیہ کے ضمن میں محمود ثانی کے عہد تک بھی ذکر کیا ہے، ان کا تکہ اوغلی کے خاندان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ۔ ان کے لیے دیکھیے F. Beaufort: *Karamania*، لنڈن ۱۸۱۷ء، ۱۱۸؛ W. Turner: *Journal of a Tour in the Levant*، لنڈن ۱۸۲۰ء، ۳: ۳۸۶؛ C.R. Cockerell: *Travels in Southern Europe and the Levant*، لنڈن ۱۹۰۳ء، ۱۸۲، اور V. Cuinet: *Turquie d' Asie*، ۱: ۸۶۰ ۔

مآخذ: (۱) علی: تکہ امارتی، در *T.O.E.M.*، عدد ۲ (۷۹)، ۷۷ ببعد؛ (۲) سلیمان فکری: انطالیہ تاریخی، استانبول ۱۳۳۰ھ، مواضع کثیرہ؛ (۳) خلیل ادہم: دُوَلِ اسلامیہ، استانبول ۱۳۴۵ھ، ۲۸۶؛ (۴) E.v. Zambaur: *Manuel de Généalogie*، ہینوور ۱۹۲۷ء، ص ۱۵۳؛ (۵) احمد توحید: *Über die Inschriften von Adalia*، در (*T.O.E.M.*)، عدد ۸۲، ۱۹۲۳ء، ص ۳۳۶ ۔

(بابنگر FRANZ BABINGER)

تِکہ ایلی: ایشیاے کوچک کا ایک ضلع ہے، جو سابقاً تکہ اوغلی [رَكَ بان] کی سر زمین تھی اور علاقۂ پامفیلیا Pamphylia اور لیسیا Lycia میں واقع تھی ۔

تکہ ایلی یعنی بکری کی سر زمین (تکہ = بکری یہ لفظ تکہ نہیں ہے اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تکہ ایلی کو لیون کلاویوس J. Leunclavius کے وقت سے غلط طور پر اسی سے مشتق مانا گیا ہے) جنوبی اناطولیہ میں واقع ہے اور تخمیناً فنیکہ Finika، اَلمالو Elmali، استانوز Istanoz، اِستاوروس Istawros، اور دو 'بندرگاہوں' انطالیہ [رَكَ بان] اور علائیہ [رَكَ بان]، پر مشتمل ہے ۔ تکہ ایلی کی شمالی سرحد قرمان [رَكَ بان] اور حمید ایلی [رَكَ بان] کے اضلاع ہیں ۔ مشرقی سرحد اِیچ ایلی اور مغربی منتشا ایلی Menteshe-eli [رَكَ بان] ہے اور جنوب میں سمندر قدرتی سرحد ہے ۔ تکہ ایلی کی ابتدائی تاریخ اسی طرح قدرے تاریکی میں ہے جیسے تکہ اوغلی کے بے حقیقت سے خاندان کی تاریخ ۔ ایران سے ضرور اس کے تعلقات عہد قدیم میں ہوں گے اور دینی نقطۂ نظر سے اس علاقے کے مخصوص موقف کی توجیہ انہیں تعلقات کے اندر ڈھونڈنی چاہیے ۔ ایک بزرگ شیخ صدر الدین نامی نے یہاں ایک مضبوط دینی جماعت تیار کی تھی، جسے تیمور نے اپنے ایشیاے کوچک کے حملوں کے دوران میں صحیح و سالم چھوڑ دیا ۔ اس وقت سے تکہ ایلی اور ملحقہ علاقۂ حمید ایلی کے لوگ ''ایرانی شیوخ'' سے خاص طور پر عقیدت رکھتے ہیں (قب بابنگر: *Schejch Bedr ed-Din*، ص ۸۰ ببعد، قب نیز J.v. Hammer: *G. O. R.*، ۲: ۳۴۴، جہاں جنابی کی گواہی درج ہے) ۔ یہ امر واقع ہے کہ علویوں کی کئی بغاوتیں تکہ ایلی میں ظہور پذیر ہوئیں، مثلاً بابا شاہ قلی ساکن بازار جغ، (نزد انطالیہ؛ قب بابنگر: کتاب مذکور، ۸۸ ببعد) کی عجیب و غریب بغاوت، جو اپریل ۱۵۱۰ء میں ہوئی اور جس کا گہرا تعلق ایران کے صفویہ [رَكَ بان] سے تھا اور تکہ ایلی میں شیعیان علی

آباد ہیں، جیسے تختجی [رک بآں] جن کی حیثیت کئی لحاظ سے خصوصی ہے۔ شرقِ بحرِ متوسط (Levant) کی تجارت کی تاریخ میں انطالیه اور علائیه کی بندرگاہوں کو مقام عظیم حاصل ہے۔ نویں ہجری / پندرھویں صدی میلادی کے دوران میں یه بندرگاہیں ایشیاے کوچک کی پیداوار اسکندریه اور دمیاط بھیجنے کے لیے اہم‌ترین مرکز تھیں؛ انطالیه تو ۱۵۰۰ء تک ہی اپنی خودمختاری قائم رکھ سکا، لیکن علائیه ۱۴۷۲ء سے پہلے عثمانیوں کے قبضے میں نه آ سکا۔ تکه ایلی کی تاریخ کے لیے قب مادہ تکه اوغلی۔

مآخذ: (۱) علی بکب: Tekeeli zur Zeit des Eroberers (Mehemmeds)، در T.O.E.M.، ۲: ۹۷، استانبول ۱۹۲۳ء؛ (۲) W. Heyd: *Histoire du Commerce du Levant*، ۲: لیپزگ ۱۸۸۵ء، ۳۵۳ ببعد؛ (۳) Ch. Fellows: *Discoveries in Lycia*، لنڈن ۱۸۴۱ء؛ (۴) Spratt اور Forbes: *Travels in Lycia, etc.*، لنڈن ۱۸۴۷ء، ۲ جلدیں؛ (۵) Petersen اور Von Luschan: *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis*، وینا ۱۸۸۹ء؛ (۶) Graf Lanckoroński: *Städte Pamphyliens und Pisidiens*، وینا ۱۸۹۳ء؛ (۷) سلیمان فکری: انطالیه تاریخی، استانبول ۱۳۴۰ھ، ۱۹۶، قطع نیم و زیری (8°) مع نقشه‌جات و تصاویر۔

(FRANZ BABINGER)

تُکُرْت: رَکْ به تَقُرت.

تَلْبِیَة: (عربی)، فعل لبّی سے باب تفعیل کا مصدر، جو کلمۂ لَبَّیْکَ سے بنا ہے اور جس کے معنی ہیں لَبَّیْکَ کا کلمه ادا کرنا وغیرہ۔ عرب لغت نویسوں نے (غالباً صحیح طور پر) لَبَّیْکَ کا تعلق لَبَّ سے بتایا ہے، جس کے معنی ہیں "طاعت پر مقیم ہونا"، جیسے لَبَّیْکَ کے معنی ہیں "میں آپ کی طاعت پر مقیم ہوں"، "حاضر جناب!"۔ عرب نحویوں کے نزدیک لبّی تثنیه ہے، جو تاکید کے لیے بنایا گیا۔ یه بتانا مشکل ہے که اس ترکیب میں اور اسی قسم کی دوسری ترکیبوں مثلاً سَعْدَیْکَ میں ـَـیْ (یعنی یاء ساکنه با فتحۂ ماقبل) کے معنی کیا ہیں۔ عبرانی زبان سے جو تشریح ڈوزی Dozy نے تجویز کی تھی (*De Israeliten te Mekka*، ہارلم Haarlem ۱۸۶۴ء، ص ۱۲۰) کہه سکتے ہیں که اب اسے عام طور پر ترک کر دیا گیا ہے۔

تَلْبِیَة مختلف صیغوں میں اور مختلف موقعوں پر استعمال ہوتا ہے۔ روایت ہے که [حضور[۴]] کا تَلْبِیَة یه تھا: لَبَّیْکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْکَ، لَبَّیْکَ لَاشَرِیْکَ لَکَ، اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَةَ لَکَ وَ الْمُلْکَ، لَاشَرِیْکَ لَکَ (بخاری: حج، باب ۲۶)؛ لیکن تلبیة کی اس سے مختصر صورتیں بھی ہیں، مثلاً: لَبَّیْکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْکَ وَ سَعْدَیْکَ وغیرہ۔ عام طور پر تَلْبِیَة میں خطاب اللّٰہ سے ہوتا ہے مگر حدیث میں حضور[۴] اور ان کے انصار سے بھی خطاب ہوا ہے گو ایسی صورت میں یه کلمه اپنی مختصر ترین صورت یعنی 'لَبَّیْکَ' کی شکل میں استعمال ہوا ہے [مگر یه حج کا اصطلاحی تلبیة نہیں ہے، بلکه یه اس کلمے کا استعمال لغوی معنوں میں ہے، ایک آدمی دوسرے کو بلاتا ہے اور وہ کہتا ہے "لَبَّیْکَ"؛ جیسے وہ کہتا ہے "نعم"، "اَجَبْتُکَ" وغیرہ اور ایسے موقع پر یه کلمه آج بھی مستعمل ہے، دائرۃ المعارف الاسلامیة] (مثلاً بخاری: خُصُومات، باب ۴؛ مسلم: زکٰوۃ، حدیث ۳۲؛ ترمذی: صفة القیامة، باب ۳۹) اور یا لَبَّیْکَ (مسلم: جہاد، حدیث ۷۶)۔ یه کلمه زمانۂ قدیم کے اہل تقوی مثل [حضرت] آدم[۴] اور [حضرت] نوح[۴] [نے بھی استعمال کیا ہے]؛ مسلم کی ایک حدیث کے مطابق (حج،

حدیث ۲۲)۔ [حضورؐ] کے زمانے میں مشرک اسے غلط طور پر استعمال کرتے تھے۔ تلبیہ خاص طور پر حجّ [رک بآں] کے موقع پر اور احرام باندھنے کے ابتداء میں کہا جاتا ہے۔ [حضورؐ] اور دوسرے لوگ احرام باندھنے کے وقت یہ کلمات کہا کرتے تھے: ''لَبَّیْکَ بِحَجَّةٍ وَ عُمْرَةٍ'' (بخاری: حج، باب ۳۴)، یا ''لَبَّیْکَ بِعُمْرَةٍ وَ حَجَّةٍ'' (ترمذی: حج، باب ۱۱)، یا محض حجّ کے لفظ کے ساتھ [یعنی ''لَبَّیْکَ بِالْحَجِّ'' کہہ کر] (بخاری: حج، باب ۳۵)۔ [حضرت] عائشہؓ کی بابت ذکر ہے کہ عُمْرَة کی ابتدا میں آپ نے یہ کلمات ادا کیے: لَبَّیْکَ بِالْعُمْرَةِ (ابو داؤد: مناسک، باب ۲۳)۔

حجّ کے دوران میں رمی جمار تک تَلْبِیَة بار بار کہنا ہوتا ہے (مثلاً احمد بن حنبل، ۱: ۱۱۴) اور یہ ذکر بلند آواز سے ہوتا ہے (احمد بن حنبل، ۵: ۱۹۲)۔

اس مسئلے کے بارے میں کہ تَلْبِیَة فرض ہے یا سنّت، ملاحظہ ہو شرح مسلم از نووی، کتاب الحج، حدیث ۲۲)۔

(ونسنک A. J. WENSINCK)

تَلْخِیص: عربی مصدر [فعل لخّص کا] بمعنی [بے آمیزش کرنا] خلاصہ کرنا۔ ترکی دواوین کی زبان میں اس سے مراد وہ دستاویز ہے جس میں اہم مسائل کا خلاصہ سلطان کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے تیار کیا جاتا تھا۔ وہ افسر جو ان کاغذات کی تیاری اور سلطان کی خدمت میں پیش کرنے کے ذمے دار تھے وہ وزیر اعظم اور شیخ الاسلام تھے۔ مفہوم کی تبدیلی کی وجہ سے 'تلخیص' کو 'غلطات مشہورة' میں شامل کیا گیا ہے، قب محمد حفید: الدرر المنتخبات المنثورة فی اصلاح الغلطات المشہورة، (۱۲۲۱ھ، ص ۱۱۵)۔

(کرامرز J. H. KRAMERS)

تَلْخِیصچی: یا لغت دواوین میں تَلْخِیصی، وہ شخص جس کے ذمّے تلخیص [رک بآں] کی تیاری اور اُسے محل تک لے جانے کا کام ہوتا تھا۔ وہاں جا کر یہ کاغذات خواجہ سراؤں کے سردار کے حوالے کر دیے جاتے تھے۔ لہذا تلخیصچی وزیراعظم کے محکمے کے عمّال میں سے ہوا کرتا تھا؛ تلخیص کی تیاری کے علاوہ وہ متعدد سرکاری تقریبوں میں بھی حصّہ لیا کرتا تھا۔ شیخ الاسلام کے تَلْخِیصچی کا — کم از کم آخری دور میں — محلّ سے براہ راست کوئی تعلّق نہ تھا۔ اس کے پیش کردہ تمام کاغذات پہلے رئیس افندی اور وزیر اعظم کے پاس آتے تھے۔

مآخذ: (۱) d' Ohsson: *Tableau Général de l' Empire Othoman*، ۲: ۲۶۰؛ ۳: ۳۴۳؛ (۲) von Hammer: *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*، ۱: ۳۱؛ ۴۷۵۔

(کرامرز J. H. KRAMERS)

تَلّ: (Tell) ایک اصطلاح ہے جو یورپ کے جغرافیہ نگار شمالی افریقہ کے اس علاقے کے لیے استعمال کرتے ہیں جو سمندر کے ساحل کے نزدیک اور اُس کے ساتھ ساتھ واقع ہے۔ یہ عربی لفظ تَلّ ہے، جس کے معنی پہاڑی کے ہیں۔ تَلّ کا رقبہ نشیب و فراز والا ہے، جس میں پہاڑیوں کے سلسلے پھیلے ہوئے ہیں، جن کا تعلق بیشتر جبال اطلس Atlas [دَرَن] کے نظام سے ہے اور ان پہاڑیوں کے اندر جگہ جگہ مختلف وسعت اور بلندی کے سطوح مرتفعہ بھی ہیں۔ بحر اوقیانوس اور بحیرۂ روم کی مرطوب ہواؤں کے فیض سے تَلّ کا خطّہ شمالی افریقہ کا سب سے زیادہ شاداب اور سیراب خطّہ ہے۔ ریگستان اور گیاہستان (prairie) کے مقابلے میں یہ علاقہ باقاعدہ کاشتکاری اور جنگلات کا علاقہ ہے۔ شمالی افریقہ کی پہاڑیوں

کی ترتیب کچھ اس طرح واقع ہوئی ہے کہ تلّ کے علاقے کی چوڑائی ہر جگہ یکساں نہیں ہے۔ مراکش کا جو حصہ بحر اطلسی کی جانب واقع ہے، وہاں تلّ کا علاقہ بہت وسیع ہے، لیکن الجزائر اور تونس میں بہت تنگ ہو کر رہ گیا ہے۔ قب مادہ ھاے الجزائر، اطلس، بربر، مراکش اور تونس۔

(G. Yver یور)

تلّ باشر: [سامی، ٣ : ١٦٦٦، تلبشار]، شمالی شام میں ایک قلعے کا نام ہے، جو عینتاب کے قریب نہرِ ساجور پر حلب سے شمال کی طرف دو دن کی مسافت پر واقع ہے۔ اس کا محلّ وقوع وسیع میدان ہے اور بقول [یاقوت : معجم، ١ : ٨٩٤ و] ابوالفداء اس میں زیادہ تر ارمنی عیسائی آباد تھے؛ ارمنی اس کے نام 'تعل بشر' کی تشریح یوں کرتے تھے کہ یہ ارمنی نام T'il Aveteac کا ترجمہ ہے، یعنی تلِ بشائر ''خوشخبریوں (avetik) کی پہاڑی''، ارمنی نام جس کا ذکر ہوا وہ اس مقام کا قدیم نام تھا (Matthēos Urhayec'ci، طبع Dulaurier، ٣٣٠، ٣٣٤ ببعد)۔ یہاں کئی منڈیاں (اسواق) تھیں اور ایک بستی ('ربض') (غالباً آج کل کا 'تلّ باشر مزرعہ سی' وہی قدیم ربض ہے جو قلعے سے جنوب مشرق میں ہے) اور اس کے اِرد گِرد شاداب و سیراب باغات بھی تھے۔

اس شہر کا ذکر قدیم اشوریوں کے زمانے سے چلا آتا ہے، جب اسے تلِ بسیرے کہتے تھے (Salmanassar : Monolith، rev.، سطر ١٧؛ Dussaud : Topographie hist. de la Syrie، ٤٦٨)۔ اس کے برعکس اس کا نہ تو بشری نام کی پہاڑی سے کوئی تعلق ہے اور نہ تِلسّر Telassar ھی سے، جس کا ذکر بائبل میں آتا ہے (Sayce : P.S.B.A.، ٣٢ : ١٧٥؛ Dussaud : کتاب مذکور، ٤٦٤)۔ اس کا نام قدیم یونانی یا رومی زمانے میں نہیں ملتا، لیکن لوحۂ پوٹنگریانا Tabula Peutingeriana میں تھل بسارِس Thalbasaris کا ذکر موجود ہے، جو (تِگرانوسرٹا Tigranocerta سے پندرہ رومی میل کے فاصلے پر تھا (سخاؤ Sachau : Abh. Pr. Ak. W. 1880، برلن ١٨٨١ء، رسالۂ دوم، ٥٣؛ Markwart : Handēs Amsōreah، ٣٠، ١٩١٦ء : عمود ١١٨ ببعد)۔

بظاہر عرب مصنفین نے صلیبی جنگوں سے پہلے تلّ باشر کا ذکر نہیں کیا۔ ٤٨٩ھ/١٠٩٠-١٠٩٦ء میں رِضوان نے اپنے حلیف جناح الدولہ کی معاونت سے یغی شعبان انطاکی سے تلِّ باشر اور شیح الدّیر کے قلعے لے لیے (کمال الدین، ترجمہ دِ ساسی de Sacy، در Röhricht : Beitr. z. Gesch. d. Kreuzzüge، ١، برلن ١٨٧٤ء : ٢١٦)۔ ١٠٩٧ء میں قلعہ ھای تلّ باشر و راوندان گوڈفرے Godfrey کے بھائی کاؤنٹ بالڈوِن آو بورگ Bourg نے فتح کر کے الرّھا (Edessa) کی ریاست میں شامل کر لیے (Matthēos : کتاب مذکور، ص ٢١٨، باب ١٥٤)۔ ١١٠٢ء میں [بغدوین] بالڈوِن نے قورس (Coritium)، دلوک (Tulupa)، تلّ باشر (Turbessel)، عینتاب (Hatab)، راوندان (Ravendel) اور سمیساط (Samosatum) اپنے بھتیجے جوسلین (Joscelin de Courtenay) کو بطور جاگیر دے دیے (Recueil hist. or. crois.، ٣ : ٦٢٣؛ Will. of Tyre، ١٠ : ٢٤؛ Röhricht : Gesch. d. Kgr. Jerusal.، ٤٩، حاشیہ ٨)۔ ٤٩٦ھ / ١١٠٢-١١٠٣ء میں فرنگیوں نے تلّ باشر سے حلب کی طرف کوچ کیا، بسرفوث پر قبضہ کر لیا اور صرف کفرلاثا کے مقام پر بنی علیم نے انہیں ہزیمت دی (کمال الدین، در Röhricht : Beitr.، ١ : ٢٣١؛ [ابن الشحنۃ الحلبی : الدرالمنتخب، ٢١٧])۔ حرّان کی شکست کے بعد جب جوسلین کو [اس کے] دشمنوں نے گرفتار کر لیا اور زرِ فدیہ کی

رقم مقرر ہو گئی اور ایسے یہ رقم مہیّا کرنے کے لیے رہائی دی گئی تو اُس کے ساتھی، جو تلّ باشر میں تھے، اس کی جگہ بطورِ یرغمال دشمن کی قید میں چلے گئے (Michael Syrus، ۳ : ۱۹۵؛ فرنگی مصادر کا بیان قدرے مختلف ہے، قب Röhricht : Gesch. d. Kgr. Jerus.، ص ۵۷، حاشیہ ۳)۔ ۵۰۲ھ / ۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ء میں جوسلین اپنے چچا بغدوین (Baldwin) اور جاولی کے ہمراہ تلّ باشر کو اپنا فوجی مرکز بنا کر انطاکیہ (Antioch) کے تنکری Tancred کے ساتھ، جس کا حلیف رضوان تھا، بر سرِ پیکار ہوا (Rec. hist. or. crois.، ۱ : ۲۶۶؛ Matthēos : کتاب مذکور، ۲۶۷؛ Röhricht : کتاب مذکور، ۵۷ ببعد)۔ سلطان محمد نے ترکوں کا ایک بہت بڑا لشکر امیر مودود والی موصل کی کمان میں بھیجا، جو امرائے خلاط، مراغہ وغیرہ کے ہمراہ تلّ باشر کے سامنے آ موجود ہوا (۵۰۴ھ / ۱۱۱۱ء)، اس نے ڈیڑھ ماہ تک اس کا محاصرہ جاری رکھا، لیکن بے سود (Rec. hist. or. crois.، ۱ : ۲۸۲، ۲۸۷؛ ۳ : ۳۹۶، ۵۴۲ ببعد، ۵۹۹ ببعد؛ Matthēos : کتاب مذکور، ۲۷۵؛ Michael Syrus، ۳ : ۲۱۶؛ Röhricht، کتاب مذکور، ۹۰ ببعد)۔

ایل غازی اواخرِ مئی ۱۱۲۰ء میں کیسوم اور بہسنی کے درمیان جوسلین سے شکست کھا کر تلّ باشر کی طرف بڑھا۔ اس نے کئی روز تک اس کا محاصرہ جاری رکھا لیکن کامیاب نہ ہوا (Rec. hist. or. crois.، ۳ : ۶۲۲ ببعد؛ ابوالفداء : Annal. Mus.، طبع Reiske، ۳ : ۳۹۶)۔ بعد کے سالوں میں اہلِ حلب اکثر ان غزووں کی وجہ سے جو تلّ باشر سے کیے جاتے تھے تکلیف اٹھاتے رہے (کمال الدین، در Rec. hist. or. crois.، ۳ : ۶۲۵ ببعد، ۶۳۴)۔ نورالدولہ بلاق ۱۱۲۳ء میں تلّ باشر کے خلاف فوج کشی کی تیاری کر رہا تھا کہ منبج [رک بان] کے میدان میں مہلک طور پر زخمی ہو کر وفات پا گیا۔ Michael Syrus، ۳ : ۲۱۱ میں ایک غیر واضح سا تعلیقہ ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نورالدولہ نے تلّ باشر اور تین دیگر قلعے عربوں اور فرنگیوں سے چھین لیے تھے (مگر یہ غلط ہے)۔ جوسلین اوّل ۱۱۳۱ء کے آخر میں مر گیا (Michael Syrus، ۳ : ۲۳۲) اور جوسلین ثانی الرّہاوی اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوا، جس کی ماں ارمینیۃ الصغری کے بادشاہ لیو اول (Leo I) کی بیٹی تھی۔ اپنے بہادر باپ کے بالکل برعکس وہ جوانی ہی سے شراب خواری اور عیّاشی کا دلدادہ تھا اور اپنا وقت تلّ باشر کے محلّ میں عشرت پسندی کے ہنگاموں میں گذارتا تھا (Will. of Tyre، xiv : ۳، *commessationibus supra modum deditus, Veneris operibus et carnis deserviens immunditiis, usque ad infamiae notam*) [ترجمہ : وہ حد سے زیادہ عیاشی میں کھو چکا تھا اور شہوانی خواہشات اور ناپاک بدنی لذائذ کا غلام ہونے کے باعث رسوائی کی حد تک پہنچ چکا تھا]۔ تلّ باشر کا علاقہ اس وجہ سے حلب کے حکمران سیف الدین سوّار کے بار بار کے غزوات کی جولانگاہ بن گیا (Rec. hist. or. crois.، ۳ : ۶۶۵؛ Michael Syrus، ۳ : ۲۳۰، ۲۳۳؛ Röhricht : کتاب مذکور، ۱۹۷ ببعد)۔ قیصر یوحنا ثانی کومنینوس John II Comnenos نے ۱۱۳۲ء کے شروع میں شمالی شام پر حملہ کیا اور تلّ باشر کے سامنے آ دھمکا (Will. of Tyre، xv : ۱۹ : *Turbessel; est autem praedictus locus castrum opulentissimum circa Euphraten, ab eo distans milliaribus XXIV vel modicum amplius*) [ترجمہ : تلّ باشر : مگر مقام مذکور بہر کیف ایک بڑا مضبوط قلعہ ہے، جو فرات سے چوبیس میل یا

اس سے کچھ زیادہ دور واقع ہے] ؛ جوسلین ثانی (Joscelin II) کو کئی آدمی بطور یرغمال دینا پڑے اور اس نے اپنی بیٹی ازابیلا Isabella قیصر یوحنا کے عقد نکاح میں دی (Will. of Tyre؛ محلِ مذکور)۔

سلطان مسعود سلجوقی کی تاخت و تاراج سے (Michael Syrus، ۳ : ۲۹۳ تا ۲۹۶؛ Röhricht، ۲۹۶، حاشیہ ۱) اور اس کے حلیف نورالدین کے حملوں سے، جس نے ۵۴۶ھ / ۱۱۵۱ - ۱۱۵۲ء (Rec. hist. or. crois.، ۳ : ۹، ۶۸) میں فرنگیوں کو تلّ باشر کے مقام پر شکست دی، جوسلین کو اور بھی زیادہ ضعف پہنچا۔ جب مئی ۱۱۵۰ء میں اسے گرفتار کر کے حلب میں قید کر دیا گیا تو مسعود نے، جس نے اس سے پہلے سال تلّ باشر پر حملہ کیا تھا (Matthēos : کتاب مذکور، ۳۳۰؛ Michael Syrus، ۳ : ۲۹۶) کیسوم، بہسنی اور رعبان کے قلعے فتح کر لیے لیکن وہ تلّ باشر کا قلعہ فتح نہ کر سکا (Matthēos، ۳۳۳؛ Michael Syrus، ۳ : ۲۹۶ ببعد؛ Will. of Tyre، xvii، باب ۱۰؛ Röhricht، ۲۶۰ ببعد)۔ جب مسعود وہاں سے ہٹ آیا تو شاہ یوروشلم تلّ باشر گیا اور جوسلین ثانی کے بیوی بچوں کو، جن میں جوسلین ثالث بھی شامل تھا، یوروشلم میں حفاظت کے ساتھ لے آیا۔ اس نے تلّ باشر، عزاز، الراوندان، روم قلعہ، البیرہ اور سمیساط میں بوزنطی سپاہیوں کی فوجیں متعین کیں، جنھیں وہ اپنے ساتھ لایا تھا؛ لیکن وہ فرنگیوں کی حکومت کو دوبارہ قائم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں (Michael Syrus، ۳ : ۲۹۷؛ Will. of Tyre، xvii : ۱۶)۔ جب دلوک کا قلعہ مسخّر ہو گیا تو تلّ باشر کی قلعہ گیر فوج نے مجبوراً ۲۰ ربیع الاول ۵۴۶ھ / ۸ جولائی ۱۱۵۱ء کو اپنے شہر کی چابیاں نورالدین کے حوالے کرنے پر رضامندی ظاہر کی؛ چنانچہ نورالدین نے حسّان المنبجی کو ان کی اطاعت قبول کرنے پر مقرر کیا (Rec. hist. or. crois.، ۱ : ۲۹، ۳۱، ۳۹۷؛ ۳ : ۴۳ ببعد؛ ابوالفداء، طبع Reiske، ۳ : ۵۱۶ [ایضاً طبع قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۳ : ۳۴]، ملح نورالدین راجع بہ فتحِ دلوک و تلّ باشر]؛ Matthēos : کتاب مذکور، ۳۳۳؛ Michael Syrus، ۳ : ۲۹۷) اور فرنگیوں اور ارمنیوں کو آزاد کر دیا گیا اور اس بات کی اجازت دے دی گئی کہ وہ انطاکیہ چلے جائیں (Matthēos، ۳۳۳؛ Röhricht، ۲۸۱، تعلیقہ ۲، جہاں غلط طور پر مذکور ہے کہ قلعے کا محاصرہ اٹھارہ مہینوں تک جاری رہا)۔ نورالدین نے تلّ باشر کا قلعہ حسّان کے حوالے کر دیا، جس نے اس کے دفاعی مورچوں کو مضبوط کر کے اس میں اتنا سامانِ رسد جمع کیا جو کئی سال تک کافی ہو سکے (Rec. hist. or. crois.، ۱ : ۴۹۸)۔ بتاریخ ۱۲ شوال ۵۶۵ھ / ۲۸ جون ۱۱۷۰ء نورالدین عشترا سے، براہِ حلب و تلّ باشر، موصل گیا (Rec. Hist. or. crois.، ۴ : ۱۵۰)۔ عینتاب، تلّ باشر اور شمالی شام کے دوسرے مقامات کے امراء نے ۱۱۷۶ء میں صلاح الدین کی اطاعت قبول کر لی (Michael Syrus، ۳ : ۳۶۶)۔ جب صلاح الدین عکّا کے بالمقابل مقیم تھا تو اس کے امرائے خاص میں امیر بدرالدین دلدرم بن بہاءالدین الیاروقی امیرِ تلّ باشر بھی شامل تھا، جس نے ۵۷۹ھ / ۱۱۸۳ء میں عمادالدین زنگی کے مقابلے میں اس مضبوط قلعے کا دفاع کامیابی سے کیا تھا (Rec. hist. or. crois.، ۳ : ۷۱)۔ جب ابن المقدّم نے بدرالدین کے پاس جا کر تلّ باشر میں پناہ لی تو الملک الظاہر نے اس کا تعاقب کیا اور ۵۹۹ھ / ۱۲۰۲ - ۱۲۰۳ء میں یہ قلعہ فتح کر لیا (کمال الدین، ترجمۂ بلوشیہ

Blochet، در R. O. L.، ج ۵ (۱۸۹۷ء) : ص ۳۸) لیکن اسے پھر کھو بیٹھا (R. O. L.، ۵ : ۵۹)۔ ۶۱۵ھ / ۱۲۱۸ - ۱۲۱۹ء میں جب [شاہِ رُوم] کیکاؤس [بن کیخسرو] نے یہ قلعہ فتح کیا تو وہاں اس وقت بھی بدرالدین ہی حکمران تھا (R. O. L.، ۵ : ۵۷؛ Rec. hist. or. crois.، ۲ / ۱ : ۱۳۵)۔ اسی سال المَلک الاشرف نے اس قلعے کو سلطان سلجوق سے دوبارہ چھین لیا اور دوسرے مقامات کے ساتھ اسے شہاب الدین طُغرِل کے حوالے کر دیا، جو حلب کے نوجوان شہزادے کا اتابک تھا (R. O. L.، ۵ : ۵۷؛ Rec. hist. or. crois.، ۲ / ۱ : ۱۳۶ ببعد؛ ۵ : ۱۶۶؛ ابوالفداء : Annal. Muslem.، طبع Reiske، ۳ : ۲۶۶)۔ الملک العزیز والی حلب نے ۶۲۹ھ / ۱۲۳۱ - ۱۲۳۲ء میں یہ قلعہ فتح کر لیا اور اپنے اتابک شہاب الدین (R. O. L.، ۵ : ۸۲) کے نائبوں کو معزول کر کے وہاں اپنا گورنر مقرر کر دیا۔

۶۲۸ھ / ۱۲۳۰ - ۱۲۳۱ء میں خوارزمیوں نے عَزاز، تلّ باشر اور بُرج [الرَّصاص] پر حملہ کیا (R. O. L، ۶ : ۵) .

حلب کے والی الملک النّاصر نے ۶۳۶ھ / ۱۲۳۸ - ۱۲۳۹ء میں ایک فوج شمس الدین لؤلؤ ارمنی کے زیرِ کمان حِمص کے خلاف بھیجی۔ دو ماہ تک محاصرہ جاری رہا تو وہاں کے امیر الملک الاشرف نے مجبوراً شہر حوالے کر دیا اور اسے حمص کے بدلے تلّ باشر دے دیا گیا (ابوالفداء : کتاب مذکور، ۳ : ۴۹۳)۔ ۶۵۸ھ / ۱۲۶۰ء میں الملک الاشرف حاکمِ تلّ باشر نے حلب میں آ کر ہُولاگو کی اطاعت قبول کی، جس نے اسے حِمص واپس دے دیا (ابوالفداء، کتاب مذکور، ۴ : ۵۸۵؛ Weil : Gesch. d. Chalifen، ۴ : ۱۳)۔

[الملک الظاہر رکن الدین] بَیبَرس [صاحب بلادِ شام و مصر] کے متعلق کہتے ہیں کہ اس نے تلّ باشر کا قلعہ [لے کر] تباہ کرا دیا تھا (ابن الشِّحنۃ، طبع بیروت، ص ۱۷۰).

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع وُسٹن فیلٹ، ۱ : ۸۶۳؛ (۲) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۲۱۰؛ (۳) ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud، ۲۳۲؛ (۴) Annales Muslem.، طبع Reiske، مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن الأثیر : کامل، طبع Tornberg، اشاریہ، ۲ : ۵۰۷؛ (۶) الدمشقی : طبع Mehren، ۲۰۶؛ (۷) کمال الدین، ترجمہ بلوشہ Blochet، R.O.L.، ۳ : ۵۲۳، حاشیہ ۲؛ (۸) ابن العبری Barhebraeus : Chron. Eccl.، طبع Abbeloos-Lamy، ۲ : ۳۸۲؛ (۹) Chron. Syr.، طبع Bedjan، ۳۱۶؛ (۱۰) ابن الشِّحنۃ : الدُّرّ المنتخب فی تاریخ [مملکۃ] حلب، طبع بیروت، ۱۹۹ ببعد؛ (۱۱) Matthēos Urhayecʻi، ترجمہ Dulaurier، اشاریہ، ۳۴۳؛ (۱۲) Michael Syrus، طبع Chabot، اشاریہ، ۷۲*؛ (۱۳) المقریزی، ترجمہ کاترمیر : Hist. d. Sult. Maml.، ۲ / ۱ : ۲۰۵؛ (۱۴) رِتّر Ritter : Erdkunde، x : ۱۰۳۳؛ xvii : ۱۶۸۳؛ (۱۵) Rey : Les colonies franques en Syrie aux XIIe et IIIe siècles، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۳۲۲؛ (۱۶) Sachau : Reise in Syrien u. Mesopot.، لیزگ ۱۸۸۳ء، ۱۹۲ تا ۱۹۵؛ (۱۷) Ainsworth : A personal Narrative of the Euphrates Expedition، ج ۲، لنڈن ۱۸۸۸ء؛ ۳۱۲؛ (۱۸) لیسٹرینج Le Strange : Palestine under the Moslems، ۳۲، ۵۴۲؛ (۱۹) Sayce : P. S. B. A.، ج ۳۳، ۱۹۱۱ء : ص ۱۷۵؛ (۲۰) ہارٹ مان R. Hartmann : Z. D. M. G.، ج ۷۰، ۱۹۱۶ء : ۳۴، حاشیہ ۱۳؛ (۲۱) Gaudefroy-Demombynes : La Syrie à l'époque des Mamelouks، ۱۹۲۳ء، ۹۲، ۹۵، ۲۱۹؛ (۲۲) Dussaud : Topographie histor. de la Syrie antique et médiévale، پیرس ۱۹۲۷ء، ۳۳۶، ۳۹۳، ۳۶۸.

(E. HONIGMANN)

تلّ العَمارِنة: [مصحّفاً: تلّ العَمَرنة] دریاے نیل کے دائیں کنارے پر ایک جگہ ہے، جو صوبہ المِنیة Minya میں ایک چھوٹے سے قصبے مَلّوِی کے بالمقابل واقع ہے۔ دریاے نیل اور پہاڑوں کا (جنھیں یہاں جبل الشیخ سَعید کہتے ہیں) درمیانی فاصلہ تقریباً ۳ میل ہے لیکن شمال اور جنوب کی جانب یہ پہاڑ دریا کے قریب آجاتے ہیں اور تقریباً پانچ میل لمبا رقبہ چھوڑتے ہیں۔ یہاں کے گاؤوں میں سے ایک کا نام التلّ (یا التِلّ) ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ "تلّ العَمرنة" "اہل یورپ کی گھڑنت" ہے (فلنڈرز پٹری Flinders Petrie)۔ اس کا صحیح نام تلّ العمارنة ہے، قبیلۂ بنو عِمران (یا عَمران) کے نام پر، جو اس مقام پر اور نیل کے دوسرے کنارے پر آباد ہیں۔ یہ جگہ اس لیے مشہور ہے کہ یہاں اَمینوفِس Amenophis رابع بیس یا تیس برس تک مقیم رہا۔ وہ قُرصِ خورشید کی پرستش کو رواج دینے کے بعد تھیبز (یا طیبہ Thebes) چھوڑ کر یہاں آبسا تھا اور اس کے شہر کو اِخِت اَتون Ekhet-Aton نام دیا گیا تھا۔ چونکہ اس جگہ پر کوئی دوسرا شہر آباد نہیں ہوا اس لیے اس کے آثار نسبۃً اچھی حالت میں باقی ہیں۔ کھدائی کا کام ۱۸۸۸ء سے جماعت شرقیۂ المانیہ (Deutsche Orient-Gesellschaft) اور پروفیسر فلنڈرز پٹری Flinders Petrie کی نگرانی میں ہوتا رہا اور جنگ کے بعد سے مصر کی اکتشافی سوسائٹی (Egyptian Exploration Society) کی طرف سے جاری ہے۔ یہاں کے آثار میں سے مٹی کی ان تختیوں کو خاص اہمیت حاصل ہے جو شہر کے مشرق میں دفتر خانے ("Rolls House") سے بہ تعداد کثیر دستیاب ہوئی ہیں اور جن پر خطِ میخی میں وہ مکاتیب مسطور ہیں جو ایشیائی بادشاہوں کے اور شاہانِ مصر کے مابین آئے گئے تھے۔ ان تختیوں کا بیشتر حصہ برلن کے عجائب خانے میں محفوظ ہے۔

بظاہر تلّ العمارنة کے نوادرِ قدیمہ کا علم عرب مصنفین کو بہت ہی کم تھا۔ اس کے شمال میں شہر اَنْصِنا Ansinā واقع تھا، جو اب تقریباً ویران ہو چکا ہے۔ نیل کے دوسرے کنارے پر الاَشْمُونَین آباد تھا: ابن حوقل (ص ۱۰۵) اور یاقوت (۱ : ۹۷۰) ایک مقام بُوصِیر کا ذکر کرتے ہیں جو الاَشْمُونَین کے مقابل میں تھا لیکن اس سے زیادہ اور کوئی تفصیل نہیں بتاتے۔ التلّ کے متعلق کاترمیر کی یہ راے ہے کہ یہ وہی جگہ ہے جہاں پسِینولا Psinaula آباد تھا اور جہاں رومیوں کے عہد میں ایک قلعہ گیر فوج بھی رہا کرتی تھی (قبّ نیز Description de l'Egypte، طبع ثانی، پیرس ۱۸۲۹ء، ج ۱۸/ ۳ : ۱۰۰).

مآخذ: علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدة، ۱۰ : ۴۳ ؛ (۲) کاترمیر: Mémoire géographique et historique sur l'Egypte، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱ : ۳۹ ببعد ؛ (۳) W. M. F. Flinders Petrie: Tell el Amarna، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۲ ؛ (۴) Baedeker: Ägypten، ۱۹۲۸ء، ص ۲۳۷ ببعد.

(J. H. KRAMERS کرامرز)

تلّ الکبیر: مصر کے دلتا (ڈیلٹا) کا ایک گاؤں، جس کا سٹیشن قاهرة —○— زقازیق —○— اسمٰعیلیة —○— سویز ریلوے لائن پر ہے۔ یہ ریلوے سٹیشن زقازیق سے تقریباً تیس کیلومیٹر اور اسمٰعیلیة سے بچاس کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے اور گاؤں سے کچھ فاصلے پر نہر اسمٰعیلیة کے شمالی کنارے پر واقع ہے۔ ہر جمعرات کو یہاں بازار لگتا ہے۔ گرد و نواح میں بدوی قبائل ھَنادی، نفعات

[النُّفَیعات] اور طُوَیلات بستے ہیں ۔ ریت کے ٹیلوں سے پُر وسیع قطعات اور نشیب و فراز والی صحرائی زمین وادی کے شمال اور جنوب میں پھیلی ہوئی ہے ۔ قدیم قلعہ‌بندیوں کے آثار اور مدفون شہروں کی ڈھیریاں بھی ملتی ہیں ۔ یہاں کے اس نشیب میں جسے وادی طُومَیلات کہتے ہیں اور جس میں سے میٹھے پانی کی نہر بہتی ہے نہایت زرخیز زرعی زمین ہے ۔ صوبے (مُدیریۃ) کا نام الشرقیۃ ہے اور ضلع (مرکز) کا زَقازیق ۔ یہاں پولیس کی چوکی بھی ہے ۔ بقول بُوانے بک Boinet Bey باشندوں کی تعداد ۳۰۹۴ کے قریب ہے، جو تین ''عِزَب'' ezbeh اور پانچ ''کُفُور'' میں رہتے ہیں ۔ اس میں چار زاویے اور تین کُتّاب (ابتدائی مدارس) ہیں ۔ موجودہ زمانے میں اس مقام کو اس بناء پر شہرت حاصل ہوئی کہ ۱۸۸۲ء میں یہاں مصریوں اور انگریزوں کے درمیان مختصر مگر خوں‌ریز جنگ ہوئی ۔ مصری فوج کی قیادت عرابی پاشا اور انگریزی فوج کی قیادت سرگارنِٹ وولزلے نے کی تھی ۔ ابھی تک وہاں ایک چھوٹا سا قبرستان موجود ہے، جس میں ان برطانوی سپاہیوں کے نام کندہ ہیں جو اس لڑائی میں کام آئے ۔

مآخذ: (۱) بُوانے بک Boinet Bey: Géogr. Econ.، ۲۲۳؛ (۲) C. Royle: The Egyptian Campaigns، لنڈن ۱۸۸۶ء، ۱: ۲۱۲ ببعد؛ (۳) لین پول Stanley Lane-Poole: Watson Pasha، ۱۰۸ ببعد؛ (۴) شہزادہ ابراہیم حلمی: Lit. of Egypt and the Sudan، بذیل مادہ؛ (۵) C. G. Gordon: Journals، ۶۰؛ (۶) Milner: England in Egypt، ۱۱۶؛ (۷) E. L. Butcher: Church of Egypt، ۲: ۳۸۹؛ (۸) W. Scawen Blunt: My Diaries، ۲: ۳۸ تا ۳۹؛ (۹) Baedeker: Egypt، اشاریہ.

(J. WALKER واکر)

تِلّہ : (Telloh) عراق میں ایک جگہ کا نام ہے، جس میں بہت سے مصنوعی ٹیلے ہیں، جو چار پانچ میل تک پھیلے ہوئے ہیں ۔ یہ مقام شطّ الحي کے مشرق کی طرف واقع ہے، جو دجلے کو فرات سے ملاتی ہے اور ناصریہ سے آٹھ یا دس گھنٹے کی مسافت پر ہے ۔ سارزِک Earnest de Sarzec نے، جو فرانس کی طرف سے بصرے میں بحیثیت قونصل متعیّن تھا، ۱۸۷۷ء میں یہاں آثار قدیمہ دریافت کیے؛ چنانچہ اس کی ہدایت کے مطابق ۱۸۸۰ء میں کھدائی کا کام شروع ہوا اور یہ بات تحقیق کو پہنچی کہ اس جگہ سمیری شہر لَگَش Lagash یا سِرپُرلا Sirpurla آباد تھا ۔ کھدائی میں جو چیزیں برآمد ہوئیں ان کا بیشتر حصہ — گُوڈیا Gudea کے بیشمار بتوں سمیت — پیرس کے عجائب خانۂ لُوور Louvre میں رکھا گیا ۔ سارزِک کی وفات کے بعد، جو ۱۹۰۱ء میں واقع ہوئی، کھدائی کا کام کروس Cros نے جاری رکھا ۔

تِلّہ ایک مقامی نام ہے، جس میں بلاشک و شبہہ لفظِ تَل شامل ہے ۔ بقول شیفر Schefer یہ نام شاید تَلّ اللّوح (یعنی تختی کی پہاڑی) سے مأخوذ ہے ۔

مآخذ: (۱) E. de Sarzec: Découvertes en Chaldée، پیرس ۱۸۸۴ تا ۱۹۰۲ء .

(J. H. KRAMERS کرامرز)

تِلِمْسان : فرانسیسی Tlemcen، بربری لفظ تِلِمْس سے مأخوذ ہے، (جمع تِلِمسان اور تِلِمْسِین) بمعنی ''چشمہ، پانی کا کنواں''، پس اس کلمے کے معنی ہیں ''چشموں کا شہر'' ۔ قدیم شہر موجودہ شہر سے چند سو گز کے فاصلے پر اس کے شمال مشرق کے مشرق (E.N.E.) میں واقع ہے ۔ اس قدیم شہر کے دو نام تھے، تِلِمْسِین اور اگادیر؛ اگادیر پرانا فنیقی نام ہے، جو بربری زبان میں بھی مروج ہو گیا، ان

معنوں میں جو اوپر بیان ہوے [قب مادۂ آگادیر]؛ نیز بمعنی : ''سرازیر چٹان، یا سطح مرتفع''۔ یہ معنی اس شہر کے محلِّ وقوع پر ٹھیک چسپاں ہوتے ہیں، کیونکہ یہ شہر خفیف سی ڈھلان والی سطح مرتفع پر واقع ہے، جو اس میدان میں سے یک لخت بلند ہو جاتی ہے جس پر یہ شمال اور مشرق میں مُشرف ہے۔ شاید آگادیر کے نام میں ہمیں عربوں کی اس روایت کی اصل نظر آ جاتی ہے جس میں تِلمسان کو الجِدار یا مدینۃ الجِدار کا نام دیا گیا ہے اور جس کی رو سے [حضرت] موسٰیؑ اور الخَضِرؑ (رَکَ بآں اور قب قرآن [مجید]، ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۶۳ ببعد) کی باہمی ملاقات کا مقام یہاں تھا۔

اس شہر کے اور نام بھی ہیں، جو حسب ذیل ہیں : [۱] پوماریا Pomaria، بمعنی ''باغہاے میوہ''، یہ اس چھوٹے سے شہر کا نام تھا جو رومیوں کے زمانے میں یہاں موجود تھا اور جس کا ذکر بعض ان لاطینی کتبوں میں ملتا ہے جو آگادیر کے موقع پر دستیاب ہوے ہیں۔ [۲] تاگرارت ''اردو، کیمپ'' (بربری)۔ یہ نام اسے گیارھویں صدی میلادی میں فتحمند مُرابطین نے دیا، جنھوں نے موجودہ تِلمسان اور اس کی شاندار جامع مسجد کی بنیاد اس وقت ڈالی جب وہ قدیم تِلمسان یعنی آگادیر کا محاصرہ کر رہے تھے۔ تِلمسان کا سب سے آخری نام [۳] مَنصورۃ یا المحلّۃ المنصورۃ ہے، جس کے معنی عربی میں ''فتحمند یا فتح مندی والی لشکر گاہ'' ہیں۔ یہ شہر، جس کا رقبہ ۲۰۰ ایکڑ تھا، فاس کے مَرینی سلاطین نے ایک میل مغرب کی طرف تیرھویں صدی میلادی کے آخر اور چودھویں صدی میلادی کے شروع میں اپنے عظیم الشان محاصرۂ تِلمسان کے وقت بنایا تھا۔ اس کی عمارتوں میں ایک جامع مسجد، ایک محلِّ شاہی اور ایک فصیل دار قلعہ بھی شامل تھا۔ ان تین شہروں میں سے، جو یکے بعد دیگرے یہاں آباد ہوے اور جن سے تِلمسان بنا (آگادیر مشرق میں، تاگرارت وسط میں، اور مَنصورہ مغرب میں)، اب صرف وسطی شہر تِلمسان کے نام سے باقی ہے۔

جغرافیائی محلِّ وقوع : تِلمسان گرینچ سے ایک درجہ ۳۰ دقیقے طول البلد غربی اور ۳۴ درجے ۵۲ دقیقے عرض البلد شمالی پر واقع ہے، اور سطح سمندر سے ۲۹۰۰ فٹ بلند ہے۔ یہ شہر تِلمسان کے پہاڑوں کے گتھے ہوے سلسلے کی ایک ماھی پشت چٹان کی شمالی ڈھلان پر آباد ہوا ہے، جس کا رخ سمندر کی طرف ہے۔ یہ سمندر شمال کی جانب ۳۰ میل کے فاصلے پر نظر آ سکتا ہے۔ شہر اس آب کند (کھائی) کے کنارے پر ہے جسے دریاے تَفْنَہ نے ساحل کے سلسلۂ کوہ میں بنایا ہے۔ تِلمسان کے گتھے ہوے پہاڑوں کا مجموعہ جغرافی وحدت ہے، جس میں چند متوازی سلسلے شامل ہیں۔ یہ سلسلے جنوب مغرب سے شمال مشرق کو جاتے ہیں اور جنوب کی طرف بتدریج بلند سے بلند تر ہوتے جاتے ہیں۔ تِلمسان کے عین پیچھے تو ان کی بلندی ۳۰۰ فٹ ہے، مگر وہ آہستہ آہستہ ۶۰۰۰ فٹ کی بلندی تک پہنچ جاتے ہیں؛ وہاں وہ الفہ Alfa کے بے درخت میدان پر مُشرف ہیں، جو ان کے جنوب میں ہے۔ اس جُوروی (Jurassic) گنجان کہسار کی جنوبی حد پر بے درخت میدان ہیں، جو قدیم رسوبی مواد سے بنے ہیں۔ اس کے مغرب، شمال اور مشرق میں چکنی مٹی کے میدان ہیں، جن کی تکوین کَرتِینیہ Cartenian (مَرنِیا Marnia) دور میں ہوئی اور کَرتِینیہ اور دورِ جدید وسطی (Middle Myocene) (ھِنایا Hennaya) اور دور عصرِ جیولوجی ثالث کے اوائل (Lower Eocene) میں ہوئی اور وہ رسوبی میدان ہیں جو دریاے لاموریسِیر Lamoricière اور بِلّ عباس Bel-Abbès

نے دورِ ھلویتی (Helvetian) اور جدید ترین عہد (Pleistocene) میں بنائے ھیں۔

اس سلسلۂ کوہ کی طبقات ارضی ترتیب یوں ھے: ڈولومائٹی چونے کے پتھروں (Dolomitic limestones) کا طبقہ مسام دار ریتلے پتھروں کے طبقے پر قائم ھے اور وہ چکنی مٹی اور بجری پر قائم ھے، جو بارش کا پانی وسیع زمین دوز طاسوں میں جمع کرنے کے لیے بہت موزوں ھیں، اس لیے تلمسان کا گنجان پہاڑ گویا ایک وسیع ذخیرۂ آب ھے، جس سے طویل موسمِ گرما میں بے حد مطلوب پانی کے بے شمار چشمے پھوٹ کر پانی تقسیم کرتے رھتے ھیں۔ یہ چشمے کبھی خشک نہیں ھوتے اور شہر کے نواح میں میلوں تک انھی کی بدولت خوبصورت میوہ باغ اور طرح طرح کی سبزی ترکاری کے کھیت نظر آتے ھیں، جو شہر کی خوشحالی کا موجب ھیں اور انھیں پر وھاں کے گھنے سبزہ زاروں اور خوبصورت جنگلوں کا، جو اس کی زینت ھیں، دار و مدار ھے۔

ان جیُوروی (Jurassic) گنجان پہاڑوں کی ڈھلانوں پر سدا رواں، مدامی دریا بہتے ھیں (تفنہ، مفروش، واد شولی، واد ایسر) اور ان میں آبشار بھی ھیں۔ ان پہاڑوں کے اطراف گھنے جنگلوں سے ڈھکے ھوے ھیں (مختلف قسم کے بلوط، سدا بہار تھویا (thuyas، شجرالحیاۃ)، بطم یا تاربین کے درخت اور خودرو زیتون وغیرہ اور ان میں طرح طرح کے جانوروں کو بھی پناہ ملتی ھے (بن بلاؤ، چرخ، گیدڑ، لومڑیاں، جنگلی سور اور دوسرے ان سے چھوٹے چوپائے اور بےشمار پرندے)۔ ان پہاڑوں میں کئی زمیں دوز گلیاں اور چھوٹے بڑے غار بھی ھیں، جن میں کبوتر بھرے رھتے ھیں اور بعض اوقات جانوروں کے لیے پناہ گاہ بلکہ مقامی باشندوں کے لیے گھروں کا کام بھی دیتے ھیں۔

زمین زرخیز ھے اور قسم قسم کی نباتات اس میں پائی جاتی ھے؛ چنانچہ تلمسان کے میوہ باغوں میں بحیرۂ روم کے سواحل کے درخت اور پودے اور وسط یورپ کے کئی قسم کے درخت اور پودے نشوونما پاتے ھیں۔ بارش کی سالانہ اوسط ۲۹ انچ ھے۔ بارش تقریباً سال بھر ھر مہینے میں ھو جاتی ھے لیکن جولائی، اگست اور ستمبر کے مہینوں میں بہت کم ھوتی ھے۔ ان مہینوں میں صرف گرج کے ساتھ تھوڑے سے چھینٹے پڑتے ھیں۔ موسمِ سرما میں معمولی سی برف باری بھی ھو جاتی ھے۔ آب و ھوا صحت بخش اور روح پرور ھے اور جن لوگوں میں خون کی کمی ھو یا جو اعصابی کمزوری میں مبتلا ھوں ان کے لیے خاص طور پر مفید ھے۔

تاریخ: انسانی آبادی کے لیے جب موقع و محلّ ایسا موزوں ھو تو انسان کا وھاں ھزارھا سال سے آباد ھونا ایک قدرتی امر ھے۔ تقریباً ھر جگہ تاریخی زمانے سے پہلے کے انسان کے آثار یہاں دستیاب ھوے ھیں، لیکن اس علاقے میں ابھی اور بہت کچھ دریافت ھونے کی توقع ھے۔ اس نقطۂ نظر سے ابھی بہت کم جستجو ھوئی ھے، بالخصوص ان بےشمار غاروں میں کھدائی کا کام ھونا چاھیے جن میں سے، جہاں تک مجھے علم ھے، ایک کی بھی باقاعدہ کھدائی نہیں ھوئی۔

ھمیں رومی زمانے کے شہر پوماریا کے متعلق بہت کم حالات معلوم ھیں، کیونکہ یہاں صرف چند پتھر بچے ھیں جن پر کتبے موجود ھیں۔ ھمیں نہ تو ان کے دیوتا اَولِیسُوا Aulisva کا حال معلوم ھے (جسے کتبوں میں *deus invictus* [اجیت دیوتا] اور *deus sanctus* [پاک دیوتا] لکھا ھے) اور نہ ان سواروں کے رسالوں کا جو یہاں کے قلعے میں رھتے تھے۔

تاریخ تلمسان کا جو دور رومی عہد اور اسلامی فتوحات کے درمیان تھا، اس کا حال معرضِ خفا میں ہے۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ ساتویں صدی میں اسلام اس علاقے میں کیسے داخل ہوا، نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بنی صُفْرۃ کی بربری ریاست کی کیفیت کیا تھی، جس کا سردار اُبو قُرّۃ آٹھویں صدی میں ہو گذرا ہے؛ البتہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس امیر نے متعدد بار خوارج زِناتہ کے سردار کی حیثیت سے مشرق کی جانب یلغاریں کیں اور زاب اور افریقیہ تک پہنچا۔

آٹھویں صدی کے آخر میں مذہب اہل السنّت و الجماعت تلمسان اور اس کے نواح میں قطعی طور پر رائج ہو گیا۔ ادریس اوّل نے ۷۹۰ء میں ’’ایک عالی شان مسجد تعمیر کرائی جس میں اس نے ایک خوبصورت منبر بھی رکھوایا‘‘ اس وقت سے تلمسان آگادیر صوبائی حکومت کا مرکز بن گیا، جسے وسطی اور مغربی مغرب کے تمام انقلابات میں سے گذرنا پڑا۔

موجودہ تلمسان (تاگْرارْت) نے، جس کی بنیاد گیارھویں صدی [میلادی] کے آخر میں یوسف ابنِ تاشفین نے رکھی تھی، بڑی ترقی کی اور المُوَحّدین نے چھٹی (بارھویں) صدی میں اس شہر (تاگْرارْت) کے گرد فصیل بنوائی، کیونکہ آگادیر کی شہر پناہ پہلے ہی موجود تھی۔ مُرابطین کے زمانے میں تلمسان علمِ کلام اور فقہ کے درس و تدریس کا مرکز تھا (۱۰۸۱ تا ۱۱۴۴ء) اور مشہور و معروف علماء و فضلاء یہاں ہو گذرے ہیں۔ یہاں کی جامع مسجد، جو اسلامی مذہبی آرٹ (فن) کا عمدہ مظہر ہے ابھی باقی ہے اور اس کی محراب کے اردگرد سنگی لوحوں پر کتبے کندہ ہیں، جن کے حروف کو قادرانہ اور نفیس گل بوٹوں کی شکل میں ظاہر کیا گیا ہے۔ تلمسان پر قبضہ کرنے کے تقریباً ۵۰ سال بعد المُوَحّدین نے جامع مسجد کے اس حصے کی زیب و زینت کو مکمل کیا تھا جیسا کہ اس کتبے سے ظاہر ہے جو محراب کے سامنے قبے کی گردن کی کانس (cornice) پر درج ہے۔ جس میں ۵۳۰ھ / ۱۱۳۵ء کی تاریخ ثبت ہے۔

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ المُوَحّدین نے، جو خوبصورت اور یادگارِ زمانہ آثار کے بانی تھے، تلمسان میں اپنے عہد (۱۱۴۴ تا ۱۲۳۶ء) کی کوئی نشانی نہیں چھوڑی، سوا اس ٹھوس شہر پناہ کے جو مٹی کے قالبی چوکوں (terre pisé) سے بنی ہے۔ تلمسان یا اُس کے نواح کی کوئی عمارت اُن سے منسوب نہیں کی جا سکتی۔ اسی زمانے (۱۱۹۷ء) میں اندلس کے مشہور و معروف صوفی بزرگ ابومَدْیَن [رَکَ بآں]، جن کا یہاں مزار ہے، تلمسان کے سرپرست ولی بنے۔

ساتویں (بارھویں) صدی کے پہلے نصف میں جب المُوَحّدین کی سلطنت، حکمرانوں کے عدمِ قوت اور ضعفِ اقتدار کی وجہ سے، کمزور ہو گئی اور اس کی مغربی سرحدیں بربری قبائل کے حملوں کی زد میں آ گئیں اور اِفریقیہ کے حَفْصی عامل بھی جادۂ اطاعت سے منحرف ہو گئے اور اُنھوں نے اپنی خودمختاری کا اعلان کر دیا تو زِناتہ کے قبائل میں سے بنو عبدالوادْ [قبّ (بنو) عبدالواد] نے مغربِ وسطی میں اور بنو مَرِین [قبّ (بنو) مرین] نے یکے بعد دیگرے دو سلطنتیں قائم کیں اور تلمسان اور فاس کو اپنا پایۂ تخت بنا لیا

اگرچہ ساتویں اور آٹھویں صدی (تیرھویں و چودھویں) میں بالخصوص ان کے ہمسایہ حکمرانوں، یعنی حَفْصِیّۂ تونس اور مَرِینِیّۂ فاس، کی طرف سے تلمسان اور عبدالوادْ کی مملکت پر متواتر حملے ہوتے رہے اور اکثر اوقات یہ حملے کامیاب بھی رہے، تاہم تلمسان کے شاہی خاندان نے اتنا وقت نکال

ہی لیا جس میں اپنے پائے تخت کی زیب و زینت کے لیے مختلف عمارتیں بنا ڈالیں۔ ان میں سے کئی ایک اب تک موجود ہیں۔ انہوں نے علوم و فنون کو خوب ترقی دی اور طلبہ کے لیے مدرسے قائم کیے۔ ان میں سے قریۃ العُبّاد کا مدرسہ، جو تلمسان کے نزدیک ہے اور جس میں بربروں کا مشہور و معروف مؤرّخ ابن خَلدون بھی کچھ عرصے کے لیے عزلت گزین رہا، اب تک موجود ہے۔ ان بادشاہوں کو صحراء اور سطوح مرتفع اور تلّ وغیرہ سے تعلّقات کے سلسلے میں تلمسان کی تجارتی اہمیت کا پورا احساس تھا۔ انہوں نے اپنی بندرگاہِ حُنین کے ذریعے ہسپانیہ کے ساتھ بھی ہمیشہ تعلق قائم رکھا؛ مشرق اور مغرب کے ساتھ تجارت کے نقطۂ نظر سے بھی وہ اس شہر کے عمدہ محلِّ وقوع سے متمتّع ہونے سے غافل نہ رہے، اس لیے کہ مشرق سے مغرب کو جانے والا قدرتی رستا یہیں سے ہو کر گذرتا تھا۔

تلمسان صرف تجارتی مرکز اور گرد و نواح کے علاقے کی پیداوار کے لیے بڑی بھاری منڈی ہی نہ تھا بلکہ وہاں کے صنّاع اور دستکار ایسی چیزیں بناتے تھے جن کی مانگ عام تھی اور اب تک ہے۔ جب اندلسی عرب نویں (پندرھویں) صدی میں سپین سے ہجرت کر کے چلے آئے تو تلمسان میں بھی ان کی ایک بڑی تعداد آ بسی؛ جس سے زندگی کے مختلف شعبوں (یعنی علم و فضل، صنعت و حرفت، فنونِ لطیفہ، علمِ ادب، علمِ موسیقی، زراعت وغیرہ) میں نئی سرگرمی پیدا ہوگئی۔

اگرچہ یہ شہر آب و ہوا کی خوبی اور قدرت کی نعمتوں سے مالا مال تھا مگر بدقسمتی سے اسلامی ثقافت کی حسبِ توقّع اشاعت میں اس زمانے میں بھی ناکام رہا جب وہ مغربِ وسطیٰ کے صدر مقام کی حیثیت سے اوجِ کمال پر تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ شہر ہمیشہ خانہ بدوش قبیلوں، یعنی برابرۂ زِناتہ اور اعرابِ ہلالیّہ، میں گھرا رہا، جو [سیماب کی طرح] قرار اور قیام سے عاری تھے؛ ہلالی عرب بالخصوص بہت فسادی ہمسائے تھے اور سیاسی نقطۂ نظر سے بے حد ناقابلِ اعتماد، نتیجہ یہ ہوا کہ اس پائے تخت کو کسی طویل مدت کے لیے وہ چین نصیب نہیں ہوا جو اس کی ثقافت کے ارتقاء کے لیے ضروری تھا۔

ترکوں اور ہسپانیہ کے عیسائیوں کے درمیان دسویں (سولھویں) صدی کے آغاز میں تلمسان کی ملکیت کے متعلق نزاع پیدا ہوا۔ خانوادۂ عبدالواد کے آخری بادشاہوں نے وَہران میں ہسپانیوں کی بادشاہی تسلیم کر لی۔ [صالح] رئیس، الجزائر کے پاشا، نے ترکوں کے نام پر ١٥٥٠ء میں تلمسان پر قطعی طور پر قبضہ کر لیا۔

ترکوں کے [آنے کے بعد] تلمسان میں . . . . تجارت آہستہ آہستہ زوال پذیر ہو گئی اور تعلیم و تدریس کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ نئی شاندار عمارتیں اس کے بعد تعمیر نہ ہوئیں، بلکہ متعدد عمومی عمارتیں اور محل گر کر کھنڈر ہو گئے۔ اس دَور کے لوک گیت اس پر شاہد ہیں کہ بیکوں [یا گورنروں] کی فوجی حکومت اور مالی تصرّف کے تحت تلمسان کی حالت کیا سے کیا ہو گئی:

"مشیّت ایزدی کے مطابق تلمسان کے زوال کی آخری گھڑی آ پہنچی! کیا اُس نے ہر چیز کا خاتمہ مقدّر نہیں کر دیا جس سے کوئی چارہ نہیں؟ اس کے عروج و کمال کا زمانہ ختم ہوا۔ اب مصیبت اور بدقسمتی کے دن آ گئے۔ یہ شہر برباد ہو چکا ہے، تلف ہو چکا ہے، ظلم و ستم کا شکار ہو چکا ہے۔ اس کا لباس ماتمی ہے اور شرم اور بے عزتی اسے ڈھانپ چکی ہے۔ اس کے فضائل

کی بنیاد شر نے اکھیڑ دی ہے''۔

تین صدیوں تک ... ترک تلمسان پر قابض رہے اور ایک اہم نسلی عنصر پیچھے چھوڑ گئے: یعنی قول اوغلی[1] (قُرغُلی بمعنی غلام زادہ یا سپاہی زادہ) یعنی ترکوں کی اولاد، جو ملکی عورتوں سے ہوئی۔ قول اوغلی ابھی تک موجود ہیں اور بلدیۂ تلمسان (commune of T.) کی بومی مسلم آبادی کا چوتھائی حصّہ اور اس آبادی کے سرگرم رکن ہیں۔ خُو خصلت میں اوروں سے بہت زیادہ اہلِ یورپ کے مشابہ اور بڑے ترقی پسند لوگ ہیں۔

تلمسان ترکوں کے تسلّط سے چھٹکارا پا کر ۱۸۳۰ سے ۱۸۳۳ء تک سلطان مرّاکش کے تابع رہا۔ مرّاکش کے شاہی حقوق کو امیر عبدالقادر نے بھی تسلیم کر لیا تھا، جو حَضَر (عرب مغرب اور بربر - عربوں) کی امداد سے تلمسان میں کچھ بے ثبات سا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔

فرانسیسی پہلے پہل ۱۸۳۶ء میں تلمسان میں داخل ہوے لیکن ۳۰ مئی ۱۸۳۷ء کو (عہد نامۂ تفنہ کی رو سے) وہ اس کا قبضہ [امیر] عبدالقادر کے نائب کے حوالے کر کے یہاں سے چلے گئے۔ عہد نامۂ تفنہ کی خلاف ورزی ہونے پر بوگو Bugeaud آیا اور ۳۱ جنوری ۱۸۴۲ء کو شہر پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ اس وقت سے اب تک تلمسان میں امن اور خوش حالی کا دَور دورہ ہے [بشرطِ صحت بہ مناسبت حدود ۱۹۳۰ء کے ہونگے]؛ جسے مسلمانوں (یعنی قول اوغلیوں اور حضر) کی باہمی خانہ جنگی نے کئی سال سے متواتر تباہ کر رکھا تھا۔ ۱۸۵۰ء میں تلمسان کو ایک ''خودمختار بلدیہ'' (''commune de plein exercice'') کا درجہ دیا گیا اور ۱۸۵۸ء میں اسے ایک اقلیم عام (arrondissement) کا صدر مقام بنا دیا گیا۔ [۱۹۳۰ء کے حدود میں] یہ ایک قضاء اور فوجی چھاؤنی کا صدر مقام تھا، جس میں ایک پیادہ پلٹن اور ایک رسالہ (spahis) رہتا تھا۔ یہاں کئی مدرسے، بنک اور زمینداروں کو قرض دینے کے دفاتر وغیرہ ہیں۔ آبادی، تیس ہزار مسلم، چھے ہزار یہودی اور چار ہزار یورپی نفوس پر، مشتمل ہے۔

تلمسان کی دل فریبی، اس کی سرسبزی اور اس کے محلّ وقوع کی زیبائی ہی پر موقوف نہیں، اور بھی متعدّد چیزیں ہیں جو اسے دل فریب بناتی ہیں: مثلاً اسلامی فن کی وہ یادگارِ زمانہ عمارتیں جن کی وجہ سے تلمسان زینت کاری کے بہترین اندلسی۔ المغربی (Hispano-Moorish) دَور کا عجائب خانہ معلوم ہوتا ہے: پھر تلمسانیوں کی، جو سب کے سب مالکی مسلم ہیں، انفرادی اور جماعتی زندگی بھی دل کش ہے کہ یہ لوگ اپنے اخلاق و آداب میں اب تک اپنے بزرگوں کے نقشِ قدم پر چلتے آ رہے ہیں۔ اس لحاظ سے الجزائر کا اور کوئی شہر تلمسان کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

اَگادیر (تاگرارت) اور منصورہ کی فصیلوں کے پرہیبت آثار اور اولیاء [اللہ] کے بے شمار مقابر کے علاوہ مفصلۂ ذیل عمارتیں بھی ماہرین آثار اور اسلامی آرٹ کے شیدائیوں کی توجّہ کے قابل ہیں: جامع مسجد، جو چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی میلادی میں اور اس کا منار، جو ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی میلادی میں تعمیر ہوا؛ اگادیر

[(۱) قرغلی سے مراد ہے ترکی مرد اور تلمسانی عورت کی اولاد اور یہی معنی اس لفظ کے آج کے دن تک معروف چلے آئے ہیں، غلام یا فوجی سپاہی کی اولاد کے لیے قرغلی کی اصطلاح تو کبھی استعمال نہیں ہوئی (دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، قاہرہ)۔]

کی جامع مسجد کا منار (ساتویں ہجری / تیرھویں صدی میلادی) ۔ یہ مسجد ادریس کی بنا کردہ قدیم مسجد کے موقع پر بنائی گئی، جو اس نے دوسری صدی ہجری / آٹھویں میلادی میں بنائی تھی مگر اب موجود نہیں؛ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں میلادی کی مسجد سیدی بِلحسن [ابی الحسن]، جس کی محراب لطیف و نفیس اور جس کا منار بدیع و زیبا ہے اور اس کی گچ پر جھالر کی طرح کے پیچ در پیچ کندہ کاری کے گل بوٹے نہایت خوش نما ہیں اور اس کا دیودار کا فرش، جو ہندسی شکلوں میں ترتیب دیا گیا ہے (سابقہ مسجد کی یہ عمارت اب اسلامی آثار قدیمہ کا عجائب خانہ ہے)؛ مسجد ''اَوْلاد الامام'' (آٹھویں صدی ہجری [چودھویں میلادی] کے آغاز میں) المدرسة القدیمة کے پاس تھی، جو اب معدوم ہو چکا ہے؛ شہر کی چار دیواری کے اندر 'مَشْوَر' ہے، جس کی اب بھی تعریف کرنا پڑتی ہے، یہ ایک مستحکم محل ہے، جسے ساتویں صدی ہجری / تیرھویں میلادی میں شہر کے سب سے اونچے حصے میں تلمسان کے خاندان عبدِالواد کے پہلے حکمران نے تعمیر کرایا تھا؛ اس کے بعد ہم مسجد و خانقاہ سِیدی براہیم اور سِیدی سنوسی اور سیدی البنّاء کی مساجد کا بھی، ان کی فن کاری کے نقطۂ نظر سے، ذکر کیے دیتے ہیں.

حومۃ شہر میں (فصیل سے باہر) مسلم فنِ تعمیر اور فنونِ لطیفہ کے اَور خزانے بھی موجود ہیں: (۱) منصورہ کے کھنڈر، یہ مغربی تلمسان، فاس کے مرینی بادشاہوں نے ساتویں صدی ہجری / تیرھویں میلادی کے اواخر اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں میلادی کے آغاز میں تعمیر کرایا تھا ۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے جب وہ بنو عبدالواد کا، جو اُن کے اقرباء مگر حریف تھے، محاصرہ کر رہے تھے ۔ فصیل شہر کے بازوؤں کے پُر ہیبت برجوں کے بقایا اور چار ہزار گز کے گھیر کی فصیلوں کے باقی ماندہ حصوں کے علاوہ ایک قدیم شاہی محل کے کھنڈر بھی موجود ہیں ۔ یہاں کی وسیع اور عظیم الشان مسجد کی بیرونی دیوار اور اس کے تراشیدہ پتھروں والے منار کے کھنڈر بالخصوص حیرت انگیز ہیں ۔ اس منار کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے وہ تقریبا ۲۰ فٹ بلند ہے اور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں میلادی کی تعمیر ہے ۔ یہ منار اپنی مضبوطی، حسنِ تزیین اور رنگا رنگ کی کاشی کاری کی وجہ سے المُوَحِّدین کے زمانے کی عمارتوں کی یاد تازہ کرتا ہے، جن میں اشبیلیة کا منار جِرِیلْڈا Giralda، رباط کے برجِ حسن اور مراکش کی جامع قُطبیّة شامل ہیں ۔

(۲) مسلمانوں کے گاؤں العُبّاد میں، جو تلمسان سے مشرق جنوب مشرق کی طرف واقع ہے، سیدی بومَدین [ابو مَدین] کی مسجد اب تک صحیح سالم کھڑی ہے ۔ یہ مسجد ابوالحسن مَرینی نے، جو کئی سال تک تلمسان کا حکمران رہا، بنوائی تھی ۔ اس کی تاریخ تعمیر ۱۳۳۹ء ہے ۔ اس کے داخلے کے بڑے دروازے کی یادگار ڈیوڑھی، دیار کے گھومنے والے دروازے، جن میں کانسی کے تراشے ہوئے ٹکڑوں کی پچی کاری کی گئی ہے، ایوانِ نماز، جس کی دیواریں عربی بیل بوٹوں کے کتبوں اور گل دار نقوش سے آراستہ ہیں، اس کی چھتیں، جنھیں اُبھری ہوئی اینٹوں سے سجایا گیا ہے، محراب کے آگے کا گنبد، جس میں رنگا رنگ کے شیشے ضیاپاشی کر رہے ہیں، اس کے پہلوؤں پر مناروں کے نمونے، جو ابھری ہوئی اینٹوں سے بنائے گئے ہیں، جن پر نقش و نگار اور نازک لعاب کی کاشی کاری کے نشان ابھی تک باقی ہیں، غرض ان تمام خصوصیتوں کی حامل یہ تاریخی یادگار، جس پر اس کی صحیح تاریخ مرقوم ہے، اس ملک اور اس عہد کی اسلامی صناعی کی بیش بہا

دلنواز ہے۔ اس مسجد کے علاوہ جو ابوالحسن نے سیدی بومدین کے نام پر بنوائی، اس بادشاہ نے چند ایک متعلقہ عمارتیں بنوائیں: مثلاً ایک مدرسہ (۱۳۴۷ء)، جو اس امر کے باوجود کہ اس کے باہر کا پلستر اور چینی کاری معدوم ہو گئی ہے، اب تک خاصی اچھی حالت میں ہے؛ حاجت خانے، غسل خانے اور حمام موجود ہیں؛ ایک محل بھی ہے، جو بہت بوسیدہ ہو گیا ہے مگر اس کی شان و شوکت اس کی دیوار کے آثاروں سے ظاہر ہوتی ہے، جس کی استرکاری اور کاشی کاری نہایت عمدہ ہے۔ یہاں مسجد اور محل کے درمیان چھٹی صدی ہجری / بارھویں میلادی کے آخر میں تلمسان کے مشہور و معروف صوفی اور تلمسان کے سرپرست ولی سیدی بومدین دفن ہوئے تھے۔ ہر مسلمان جسے تلمسان سے گزرنے کا اتفاق ہو ان کی قبر کی زیارت کرتا ہے۔ یہ مربع نقشے کی عمارت ہے، جس پر بارہ قاش کا گنبد ہے اور اس پر سبز رنگ کی ٹائلوں (قَرامید) کی چھت ہے۔ اندرونی دیواروں پر اٹھارھویں صدی کی اطالوی لعاب دار ٹائلوں کا ازارہ ہے اور اوپر کے حصے کے پلستر پر رنگین اور قالب دار کام ہوا ہے۔ بہت سے ملوک نے ایوانِ مقبرہ کو کسی نہ کسی نئی زیبائش سے آراستہ و پیراستہ کیا ہے اور معتقدین نے اسے اپنی نذروں نیازوں سے بھرپور کر رکھا ہے۔ مقبرے کے دروازے کی محراب کے ڈھانچے کو گچ کاری کے عربی نقوش سے آراستہ کیا گیا ہے، جو ترکی عہد کی یادگار ہے۔ مقبرے کے سامنے ایک کنواں ہے، جس کا گھیر عقیق یمنی کا ہے اور اس کے چاروں ستون بھی اسی پتھر کے ہیں، جن کے سرستونوں پر چھت قائم ہے۔

(۳) شہر کے شمال کی طرف عین فصیلِ شہر کے نیچے، یعنی حومۂ سیدی الحلوی کے وسط میں (یہ آبادی ایک اور اندلسی صوفی بزرگ کے نام پر ہے)، مَرینی زمانے کی ایک اور مسجد ہے، جو ابو عنان، یعنی ابوالحسن بادشاہ کے بیٹے اور جانشین، نے تعمیر کرائی تھی۔ اس عمارت کی حالت بھی بہت اچھی ہے اور دیگر مساجد کی طرح، جو تلمسان میں ابھی باقی ہیں باستثنائے مسجد سیدی بِل حسن (جس میں اب عجائب خانہ ہے)، اس میں بھی نماز ہوتی ہے۔ یہ مسجد چودھویں صدی (۱۳۵۳ء) کے مرینی فنِ تعمیر کی ایک اور یادگار ہے۔ اس مسجد کی اندرونی زیبائش کی صنعت گری کا مقابلہ (دیواروں پر پلستر کی پوشش، دیودار کی چھت، جو متعدد حصوں میں منقسم ہے اور ہندسی اشکال سے ہر حصے کو آراستہ کیا گیا ہے، عقیق یمانی کے ستون اور سرستون، جن پر مسجد کا ایوانِ نماز قائم ہے اور جو منصورہ سے آئے تھے)، اصولِ فن کے اعتبار سے، فاس کے مدرسۂ بوعنانیۃ سے کیا جا سکتا ہے، جو اسی بادشاہ نے اسی زمانے میں تعمیر کرایا تھا۔ ان دونوں عمارتوں میں ہمیں بلادِ بربر کے اسلامی فنِ تعمیر کا انحطاط صاف طور پر نظر آ رہا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اسلامی ثقافت کا اثر تلمسان سے اٹھنے لگا تھا اور یہی صورت المغرب کے دوسرے حصوں کی تھی۔ اس موقع پر ہم اس انحطاط کے اسباب کی بحث میں نہیں پڑ سکتے لیکن جہاں تک فنونِ صغری کا تعلق ہے (مثلاً بافندگی، سنہری اور روپہلی گل دوزی، تانبے، اون، لکڑی اور دھاتوں کی چیزوں کی آرائش) تلمسان نے بڑی مدت تک شمالی افریقہ کے بڑے بڑے شہروں میں اپنا وقار قائم رکھا۔ فنونِ صغری میں اس کے بے شمار کاریگر اب تک مشہور چلے آئے ہیں۔ چمڑے پر سنہری اور روپہلی گل دوزی کے کام میں وہ آج بھی اپنا جواب نہیں رکھتے، ساز اور زین پوشوں کی زیبائش میں، جو سرکاری تقریبوں میں استعمال

ہوتے ہیں، وہ بالخصوص بڑا کمال دکھاتے ہیں۔

آبادی: ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ اسلام کے اس پرانے پایۂ تخت میں مقامی (مسلم اور یہودی) باشندوں نے، جو ہمیشہ سے سخت محافظہ کار اور قدامت پسند چلے آئے ہیں، اس مادّی اور ذہنی ترقی کے باوجود جو انھیں اقوام یورپ، خاص کر فرانسیسیوں، سے طویل تماسّ کی وجہ سے حاصل ہوئی، اپنی اصلی سیرت کو برابر قائم رکھا ہے۔

مسلم آبادی (زراعت پیشہ، صنعت کار، تاجر، مزدور، محرّر اور حکومت کے چھوٹے چھوٹے ملازم) تعداد میں سب سے زیادہ ہے۔ یہ آبادی مختلف الاصل عناصر پر مشتمل ہے: [۱] حَضَر (= ''شہری'') یعنی عرب مغرب (Moors) تو وہ لوگ ہیں جو ان بلاد کے قدیم بربر باشندوں اور عربوں کے باہمی ازدواج سے وجود میں آئے۔ [۲] ان میں ان موروں کی اولاد بھی شامل ہے جو اندلس سے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں میلادی میں نکال دیے گئے تھے۔ [۳] حبشی، جن کی تعداد زیادہ نہیں ہے، ان سابق غلاموں کی اولاد ہیں جو توّات اور بلادِ سوداں سے تلمسان میں آئے تھے۔ [۴] قول اوغلی، جو ترکوں کے عہد حکومت میں پیدا ہوئے۔ ان کے علاوہ [۵] دیہاتی مضافات میں وہ لوگ بھی ہیں جنھیں 'حُوز' کہتے ہیں، اس سے نسبت 'حُوزی' بنتی ہے۔ ان سب اجناس کا مجموعہ تلمسان کی مسلم آبادی ہے، جنھیں مذہب، مشترک عقائد اور شرعی قانونِ عامّہ کے اتحاد نے متّحد کیا ہے، لیکن نسلی امتیاز (صَفّ، soff) اور گھرانوں کی باہمی مناقشت نے ان میں گہرا تفرقہ پیدا کر رکھا ہے۔

اہلِ تلمسان نے قدیم زمانے ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا اور عربی زبان بھی غالباً ادریسی عہد میں اختیار کر لی تھی۔ تلمسانی اور تلمسان کے گرد و نواح کی بستیوں کے لوگ ہمیشہ سے 'اولیاء پرستی اور جادو ٹونے کے بہت معتقد چلے آتے ہیں۔

یہودی آبادی چند صدیوں سے یہاں کی آبادی کا اہم جزء قرار پا چکی ہے۔ یہ لوگ مدّت دراز تک مظلوم رہے ہیں، اس لیے بیگانہ اور غیر یہودی ماحول کے خلاف انھوں نے اتّفاق و اتّحاد کی عادت کو خوب قائم رکھا ہے۔ خود یہودی بھی زیادہ‌تر علاقۂ تلمسان یا مراکش کے بربروں کی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں وقتاً فوقتاً ہجرت کے موقعوں پر بیرونجات کے، بالخصوص ہسپانیہ کے، یہودیوں کی آمیزش بھی ہوتی رہی ہے۔ پرانی وضع کا لباس اب بوڑھے آدمیوں کے سوا اور کوئی نہیں پہنتا۔ نوجوان طبقے نے، جس کی تعلیم فرانسیسی مدرسوں میں ہوئی ہے، یورپی لباس اختیار کر لیا ہے اور ان میں تحصیلِ علم سے مناسبت اور علم کا ذوق و شوق بھی پایا جاتا ہے۔ تاہم سب کے سب اپنے آبائی عادات و عقائد کے بدستور پابند ہیں: یہ عادات و عقائد مسلمانوں سے خاصے قریب ہیں؛ چنانچہ وہ انھیں کی طرح ارواح، غیبی طاقتوں اور جادو کو مانتے ہیں، رسوم تجہیز و تدفین، اولیاء پرستی، حتّی کہ خانگی زندگی کے دستوروں میں بھی وہ مسلمانوں سے مشابہت رکھتے ہیں۔ تمام شمالی افریقہ کی طرح یہاں کے یہودی بھی ایک قسم کی عربی بولی بولتے ہیں؛ اس جگہ ان کی زبان پر مرّاکشی بولی کا بڑا اثر پڑا ہے اور اصوات، تکوین و ترکیب الفاظ اور اشتقاقات میں یہودی بولی اہلِ تلمسان کی بولی اور نواح کی دیہاتی بولی سے صاف طور پر مختلف ہے۔

الغرض تلمسان بربروں کا ایک قدیم شہر تھا، جس نے ساتویں اور آٹھویں صدی میلادی میں اسلام قبول کیا۔ تیسری صدی ہجری / نویں

میلادی سے اس میں عربی زبان بولی جاتی ہے اور تب سے آج تک اس کے باشندے مالکی مذہب کے پیرو ہیں (تلمسان میں کوئی دوسرا سنی مذہب یا دوسرا مسلم فرقہ نہیں ہے) - قرون وسطی میں یہ ایک اہم صوبائی صدر مقام تھا؛ اس کے بعد (سدۂ ۷/ ۱۳ تا ۱۰/ ۱۶) ایک مسلمان بربری شاہی خاندان کا پاے تخت بنا - اس کے عروج کے زمانے کی قیمتی تاریخی یادگاریں اور بے شمار بہت دلچسپ عمارتوں کے آثار وہاں اب تک صحیح و سالم موجود ہیں - اسی طرح اہلِ تلمسان میں قدیم روایات اور رواج بھی باقی ہیں اور یہ سب امور تلمسان کی اپنی مستقل ثقافت کے شواہد ہیں۔

ترکوں کی آمد سے ثقافتی نقطۂ نظر سے تو کوئی عمل نتیجہ پیدا نہ ہوا لیکن نسلی اعتبار سے ان کی آمد ضرور اہم تھی - جہاں تک رسم و رواج اور مذہب کا تعلق ہے قول اوغلی (ترک) عنصر مقامی آبادی میں جذب ہو چکا ہے لیکن معاشرتی لحاظ سے ایک علحدہ گروہ ہے، جو صحیح مقامی عنصر یعنی حضریوں کے خلاف ہی رہتا ہے - قول اوغلی اور حضری آپس میں شادی بیاہ نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو شاذ و نادر ہی اور ذہنی اور جسمانی خصائص کے اعتبار سے ان میں بآسانی امتیاز ہو سکتا ہے۔

اعداد و شمار کے لحاظ سے مسلمانوں کی آبادی اوروں سے کہیں زیادہ ہے - ان کے بعد یہودی آتے ہیں: پھر فرانسیسی اور دوسرے یورپی باشندے - شمالی افریقہ کے دوسرے مقامات کی طرح یہاں بھی ان تینوں بڑے گروہوں کے درمیان شادی بیاہ کا دستور نہیں - مذہب، جو مسلمانوں اور یہودیوں میں رسم و رواج، خانگی زندگی اور ذہنی نقطۂ نظر کے بارے میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے، ان دونوں بڑے گروہوں کے درمیان اور ان کے اور یورپی گروہ کے مابین بھی سدِّ فاصل کا حکم رکھتا ہے، جس کا عبور کرنا ممکن نہیں اور جو باہمی اختلاط و اتحاد سے مانع ہے۔

گو یہ لوگ اپنی روزمرّہ کی زندگی ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو پوری آزادی کے ساتھ قیود و تحدید کے بغیر دوستانہ طریق پر بسر کرتے ہیں، کیونکہ باہمی کاروبار کی وجہ سے ان کے مفاد مشترک ہیں، لیکن تلمسان کی آبادی کے ان تینوں گروہوں کے مابین اپنی اپنی تربیت اور شخصی زندگی کے لحاظ سے عمیق خلیج حائل ہے اور وہ ایک دوسرے سے واضح طور پر جدا ہیں - اگر کبھی ایسا اتفاق ہو جائے کہ ان میں سے ایک مذہب و ملّت کا آدمی، مسلم یا یہودی، اپنا مذہب تبدیل کرکے یا صرف ازدواج کے ذریعے سے دوسری جماعتوں میں سے کسی ایک سے جا ملے تو وہ ایک حد تک برادری سے خارج سمجھا جاتا ہے اور اس جماعت سے اس کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے جس کا وہ پہلے رکن تھا اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے اپنے ہی کنبے کے لوگ اس سے قطع تعلق کر لیں۔

مآخذ: مسلمان جغرافیہ دانوں اور مؤرخوں کی کتابوں کے علاوہ ذیل کے مطبوعات بھی قابلِ ملاحظہ ہیں، جو تلمسان کے متعلق ہیں: (۱) **L' Abbé Bargès**: *Histoire des B. Zeiyan, rois de Tlemcen*، ج ۱، پیرس ۱۸۵۰ء؛ (۲) وہی مصنف: *Mémoire sur les relations commerciales de Tlemcen avec le Soudan s. le règne des B. Zeiyan*، در *Rev. de l' Orient*، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۳) وہی مصنف: *Complément à l'Histoire des B. Zeiyan, rois de Tlemcen*، ج ۱، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۴) Brossclard: *Les Inscriptions arabes de Tlemcen*، در *R. A.*، ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۱ء؛ (۵) وہی مصنف: *Tombeaux des Emirs Beni*

Zeiyan et de Boabdil، در J.A.، پیرس ۱۸۴۶ء؛ (۶) Darmon: Origine et constitution de la communauté israélite de Tlemcen، در R.A.، ۱۸۷۰ء؛ (۷) M. Weil: Notice sur le cimetière israélite de Tlemcen، باب ۱، Avignon ۱۸۸۱ء؛ (۸) Canal: Monographie de l' Arrondissement de Tlemcen، در Bull. de la soc. de géographie et d' archéologie d'Oran، ۱۸۸۶ء ببعد؛ (۹) Audollent: Sur un groupe d' inscription de Pomaria (Tlemcen) en Mauritanie césarienne، در Mélanges Rossi, Pub. de l' Ecole fr. de Rome، ۱۸۹۲ء؛ (۱۰) A. Meyer: Etude sur la communauté israélite de Tlemcen et ses anciens chefs religieux، ج ۱، الجزائر ۱۹۰۲ء؛ (۱۱) W. Marçais: Musée de Tlemcen، در Coll. des Musées de l' Algérie et de la Tunisie، پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۱۲) وهی مصنف: Le Dialecte arabe parlé à Tlemcen، ج ۱، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۱۳) W. Marçais اور G. Marçais: Les Monuments arabes de Tlemcen، ج ۱، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۱۴) A. Bel: Histoire des Beni 'Abd el-Wâd, rois de Tlemcen، عربی متن اور محشّی ترجمهٔ تصنیف یحییٰ ابن خلدون، ج ۳، الجزائر ۱۹۰۳، ۱۹۱۱، ۱۹۱۳ء؛ (۱۵) وهی مصنف: La population musulmane de Tlemcen، پیرس ۱۹۰۸ء، ج ۱؛ (۱۶) وهی مصنف: Un atelier de poteries et de faïences au x^ème siècle de J. C. découvert à Tlemcen، ج ۱، قُسْطَنْطِینَة ۱۹۱۴ء؛ (۱۷) وهی مصنف: Guide illustré du touriste: Tlemcen et ses environs، طبع ثانی، Toulouse، بدون تاریخ؛ (۱۸) A. Bel اور P. Ricard: Le travail de la laine à Tlemcen، ج ۱، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۱۹) ابوبکر احمد: Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen، ج ۱، تلمسان ۱۹۰۶ء؛ (۲۰) A. Cour: L' occupation marocaine de Tlemcen، باب ۱، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ (۲۱) ابن مریم: Jardin des Biographies des Saints et de savants de Tlemcen، عربی متن، طبع ابن شنب، ج ۱، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ فرانسیسی ترجمه، طبع پرووانسال Provençal، ج ۱، الجزائر ۱۹۱۰ء۔

(ALFRED BEL)

تِلِمْسانی: اس نسبت سے کئی عرب علماء مشهور هیں لیکن عام طور پر کتبِ ادب میں ذیل کے تین اصحاب هی سے مراد هوتی هے:-

(۱) عَفیف‌الدین سلیمان بن علی بن عبداللّٰه ابن علی بن [یاسّین العابدی التلمسانی، ابوالربیع]۔ وه اپنا نسب ایک ایسے خاندان سے بتاتے تھے جو کوفی الاصل تھا (مگر ذهبی کے ایک نسخه Or. 53 میں کوبی الاصل لکھا هے)۔ ان کے اپنے بیان؟ کے مطابق وه ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء میں تلمسان (؟) میں پیدا هوے۔ وه اوائلِ عمر هی میں شام آ گئے، جهاں وه سرکاری عهدوں پر سرفراز رهے لیکن اکثر معزول اور بےکار بھی هو جایا کرتے تھے۔ [پھر وه روم (ایشیاے کوچک) میں گئے، جهاں صدرالدین القونوی کی شاگردی میں رهے۔ الجزری نے اپنی تاریخ میں لکھا هے که] بلادِ روم میں انهوں نے یکے بعد دیگرے چالیس اربعینات نکالے (یعنی چالیس چالیس دن کی چالیس صوفیانه خلوتیں مکمل کیں)۔ اس روایت پر ذهبی نے بجا طور پر شک ظاهر کیا هے که یه تو متواتر ۱۶۰۰ دن هو گئے۔ ایک دفعه وه مشرفِ مکوس (رک به مادهٔ مکس) مقرر هوے۔ جب سلطان المنصور قلاوون کے هم رکاب الاسعد [بن السدید الاعزّ] دمشق میں آیا تو اس نے عفیف‌الدین سے فردِ حساب طلب کی اور بار بار تقاضا کرنے پر بھی جب یه مهیا نه هو سکی تو

الاَسْعد نے اُنھیں سرزنش کی، جس پر انھیں غصّہ آ گیا اور اُنھوں نے سلطان سے شکایت کرنا چاہی کہ اس نے خلافِ شرع ایک قبطی عیسائی کو مسلمانوں کے سر پر مقرر کر رکھا ہے، خیر انھیں ٹھنڈا کیا گیا اور غالباً انھوں نے مطلوب فردِ حساب پیش نہ ہی پہنچائی۔ کہتے ہیں کہ وہ ایک مُتورِّع، خوش اخلاق اور باوقار سے انسان تھے، لیکن وہ ہمیشہ مشتبہ ہی رہے، کیونکہ ذہبی لکھتا ہے کہ کوئی شخص صحیح طور پر دریافت نہ کر سکا کہ اُن کے اعتقادات کی حقیقت کیا تھی، یہی نہیں ان پر یہ الزام بھی لگایا جاتا تھا کہ وہ نُصَیری عقیدے کے تھے [رَكَ بہ مادۂ نُصَیری] [و ابن عماد، ٥ : ٤١٢؛ نَفَحات، ٦٩٥ ببعد]۔ یہ اِشکال اُن کے منظوم کلام سے پیدا ہوا، جو فصیح، سلیس اور دل خوش کن تو ضرور تھا لیکن تلمسانی کے ترجمہ نگار کہتے ہیں کہ اس میں خُفیہ زہر بھی بھرا تھا [مولانا جامی اس رائے سے مُتّفق نہیں، دیکھیے نَفَحات، ٦٦٦]۔ ان کے دیوان میں، جس کے نسخے برٹش میوزیم، انڈیا آفس، بوڈلین آکسفورڈ، [حیدر آباد] اور دوسرے مقامات میں محفوظ ہیں، کھلے زندقہ و الحاد کی کوئی بات یقیناً نہیں پائی جاتی، لیکن دوسرے صوفیوں کے کلام کی طرح ان کے اشعار میں بھی جابجا ایک خیالی معشوق ہی کو مخاطب کیا گیا ہے۔ [یہ دیوان قاہرۃ اور بیروت میں تین مرتبہ چھپ چکا ہے اور اس کا فرانسیسی ترجمہ پیرس میں۔ ابن الفُوَطی نے مجمع الآداب (نسخۂ منحصر بفرد در دمشق، ورق ٢٨) میں ان کا مختصر سا ترجمہ دیا ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ وہ علمائے عارفین میں سے تھے۔ مغرب سے دمشق آئے اور اُس میں توطّن اختیار کیا۔ انھوں نے کلمات ذوقیہ اور ابیاتِ شوقیّہ لکھے ہیں]۔ قطب الدین الیُونینی نے نہیں خوش صحبت انسان پایا۔ وہ لکھتا ہے کہ عفیف الدین کا دعوٰے تھا کہ انھیں 'عرفان' [رَكَ بآں] حاصل ہے یعنی خدائے تعالٰے کی معرفت تام۔ کہتے ہیں کہ اس امر کا اظہار اُنھوں نے اپنے بستر مرگ پر کیا تھا اور اسی وقت اُنھوں نے یہ الفاظ کہے تھے: "جسے معرفتِ الٰہی حاصل ہے وہ اللہ سے خوف زدہ کیونکر ہو سکتا ہے اور چونکہ مجھے یہ معرفت حاصل ہے اس لیے مجھے اس سے خوف نہیں بلکہ خوش ہوں کہ اس کی خدمت میں شرفِ حضوری حاصل ہوگا" [قبّ ابن عماد: محلِّ مذکور]۔ ٥ رجب ٦٩٠ھ/٤ جولائی ١٢٩١ء کو ان کا انتقال دمشق میں ہوا اور انھیں شہر کے صوفیوں کے قبرستان ['مقابر الصوفیّة'] میں دفن کیا گیا۔ دیوانؔ کے علاوہ اُنھوں نے مختلف علوم پر کئی کتابیں لکھیں، مثلاً (٢) رسالة فی علم العروض، برلن عدد ٧١٢٨ میں موجود ہے؛ [(٣) مقامات، اس کے نسخے موصل میں ہیں؛ (٤) شرح المواقف للنفّری؛ اس شرح کی بعض عبارتوں کے ترجمے کے لیے دیکھیے کتاب المواقف، طبع وقفیۂ گب: شرح کے نسخوں کے لیے دیکھیے وہی طباعت، ص ٢٥؛ (٥) شرح القصیدة النفسیة لابن سینا؛ (٦) شرح منازل السائرین]۔ دیوانؔ و رسالة کے علاوہ ذہبی ان تصانیف کا ذکر کرتا ہے: (٧) شرح الاسماء الحُسنٰی؛ (٨) شرح فصوص الحِکَم (لابن العربی)۔ ان میں سے بعض کتابوں کے نام ہی اس دبستانِ خیال پر دلالت کرتے ہیں جس میں اُنھوں نے پرورش پائی تھی اور ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ابن العربی کے سرگرم پیرووں میں سے تھے۔

مآخذ: (١) ذہبی: تاریخ الاسلام، مخطوطۂ ش میوزیم، شمارہ Or. 53، ورق ٧٧ ب؛ (٢) کُتُبی: ات الوَفَیات، [طبع دوم، قاہرۃ ١٢٩٩ھ، ١ : ١٢٨]؛ (٣) یافعی: مرآۃ، حیدرآباد، ٤ : ٢١٦ تا ٢١٨؛ [(٤) جامی: نفحات، کلکتہ، ٦٦٥ ببعد؛ (٥) ابن عماد: شذرات، ٥ : ٤١٢؛ (٦) محمد الحِفناوی: تعریف

الخلف، ٢ : ٢٠١]؛ (٧) براکلمان : G.A.L.، ١ : ٢٥٨، عدد ١٨؛ [(٨) تکملۃ براکلمان، ١ : ٥٠٨].

٢ - شمس الدین محمد بن سُلیمان، عفیف الدین مذکور کا بیٹا، جو 'الشابّ الظریف' [= جوان با ادب و با مروّت یا با ذوق و با سلیقہ] کے نام سے مشہور تھا، ٦٦١ھ / ١٢٦٣ء میں قاہرۃ میں پیدا ہوا اور اپنے باپ کی وفات سے دو سال پہلے یعنی رجب ٦٨٨ھ / جون ١٢٨٩ء میں جوانی ہی میں فوت ہو گیا ۔ وہ دمشق کے بیت المال میں اہل کار تھا اور بیان کرتے ہیں کہ عیش پسند اور لہو دوست تھا ۔ اس کی شہرت اس کے اشعار کے ایک چھوٹے سے مجموعے پر موقوف ہے، یہ دیوان کئی مرتبہ طبع ہو چکا ہے ۔ اس میں بیشتر عشقیہ اشعار ہیں، جن کی زبان سادہ ہے اور جن میں روے سخن امردوں اور کبھی کبھی خیالی عورتوں کی طرف ہے ۔ ان اشعار کی متصوّفانہ تأویل ممکن تو ہے مگر تأویل بعید ہونے کی وجہ سے غیر اغلب معلوم ہوتی ہے؛ اس کی دوسری تالیفات سے بھی، جو مخطوطوں کی صورت میں محفوظ ہیں، یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اس کے دیوان کے اشعار بھی واقعیت ہی پر مبنی ہیں ۔ مخطوطاتِ برلن، عدد ٢٩٥٣ میں دو خطبات ہیں، جو مزاحیہ ہیں اور شہوانی خیالات پر مبنی اور یہی حال دو دیگر تصنیفوں کا ہے، جو مخطوطۂ برلن، عدد ٨٥٩٣ میں محفوظ ہیں اور جن کے نام فصاحۃ المسبوق فی ملاحۃ المعشوق اور المقامات [الہیتیۃ] و الشیرازیۃ ہیں ۔ مقامات العشّاق، جو مخطوطۂ پیرس، عدد ٢٩٤٧ میں محفوظ ہے اور دمشق کا مطبوعہ مقامۃ غالبًا المقامات الہیتیۃ و الشیرازیۃ ہی ہے [مقامات العشّاق کے نسخے اَور جگہ بھی ملتے ہیں] ۔ ذہبی نے اس کے باپ کے ترجمے میں اس کے متعلق ایک مختصر سی حکایت بیان کی ہے، جس سے اس شبہہ کو تقویت پہنچتی ہے کہ عفیف الدین نے اپنے لڑکے کی بدعنوانیوں کو دیکھتے ہوے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ وہ ملامت [رکّ بآن] کے طریق پر گامزن ہے اور بالآخر پورا صوفی بن جائے گا، لیکن یہی بداعمالیاں حقیقۃً شاید اس کی قبل از وقت موت کا ایک باعث بنیں ۔

مآخذ : (١) ذہبی : تاریخ الاسلام، مخطوطۂ برٹش میوزیم، شمارہ Or. 53، ورق ٢٢ راست (٢) کُتُبی : فوات، ٢ : ٢٦٣؛ [(٣) ابن عماد : شذرات، ٥ : ٤٠٤؛ (٤) سخاوی: تعریف الخلف، ٢ : ٢٠٤ ببعد]؛ (٥) براکلمان: G. A. L.، ١ : ٢٥٨ [و تکملۃ، ١ : ٥٠٨]؛ (٦) سرکیس : معجم المطبوعات، ١٨٧ ؛ دیوان کی مختلف طباعتیں : قاہرۃ ١٢٨١ و ١٣٠٨ھ، بیروت ١٨٨٥ء [نامکمل]، [١٨٩١ء] اور ١٣٢٥ھ؛ ایک مقامۃ، مطبوعۂ دمشق بدون تاریخ طبع، ١٦ صفحات؛ [(٧) دیوان التّلّعفری، بیروت ١٣١٠ھ کے آخر میں الشاب الظریف کا ایک مقامۃ ساڑھے بارہ صفحے کا ہے، مع ترجمۂ حالِ مصنفِ مقامۃ].

٣ - ابواسحٰق ابراہیم بن ابی بکر بن عبداللہ الانصاری : تلمسان میں اواخر جمادی الآخری یا یکم رجب ٦٠٩ھ / نومبر ١٢١٢ء کو پیدا ہوا لیکن وہ ابھی نو ہی برس کا تھا کہ اُسے اس کا باپ غرناطہ (اندلس) لے گیا ۔ تین سال بعد وہ مالقہ (Malaga) میں چلے آئے اور ابراہیم نے اکثر علوم کی تحصیل یہیں کی ۔ اس کے بعد وہ سبتہ (Ceuta) چلا گیا، جہاں اُس نے مالکی فقیہ مالک بن مُرحّل کی بہن سے شادی کر لی اور اسی شہر میں ٦٩٠ھ / ١٢٩١ء کے بعد اس کا انتقال ہوا ۔ وہ صاحبِ علم و فضل مالکی فقیہ تھا اور قبالوں وغیرہ کے لکھنے اور شعر کہنے میں مہارت رکھتا تھا ۔ اکیس سال کی عمر میں اس نے احکامِ وراثت پر (١) اُرجوزۃ لکھا، جس پر کئی شرحیں لکھی گئیں، جن کے قلمی

نسخے محفوظ ہیں ۔ اس کی دوسری تصانیف یہ ہیں : (۲) نتیجة الخیر و مزیلة الغیر فی نظم المغازی والسیر، [حضور ؐ] کی منظوم سیرت؛ (۳) مقالة فی العروض؛ (۴) منظومة فی المولد الکریم ؛ (۵) العشرات ۔ [براکلمان نے تکملة میں صرف دو کتابوں کا ذکر کیا ہے؛ یعنی نتیجة کا اور اس کے علاوہ المنظومة التلمسانیة فی الفرائض اور اس کی شروح کا، یہ کتاب فاس میں طبع بھی ہوئی ہے].

مآخذ : (۱) ابن فرحون : دیباج، فاس : ۹۰؛ (۲) ابن مریم : بستان، ۵۵ ببعد؛ (۳) براکلمان : G.A.L.، ۱ : ۲٦۴، عدد ٦ اور ۳۸۵، عدد ۱۰؛ [(۴) تکملة، ۱ : ٦٦٦، ۹۴۱].

(F. Krenkow کرنکو)

تمتّع : رَكّ بہ احرام .

تمثال : رَكّ بہ تصویر .

التّمساح : (جھیل) دلدلوں اور کھڑے پانی کی چھوٹی چھوٹی جھیلوں کے سلسلے کی ایک جھیل۔ یہ جھیلیں نیل کے 'دالتّا' (ڈیلٹا) کے مشرق میں واقع ہیں ۔ نہر سویز پورٹ سعید سے جانب جنوب جا کر انھیں میں سے گذر کر سویز کے مقام پر پہنچتی ہے ۔ نہر سویز جھیل میں اسّی ویں کیلومیٹر پر داخل ہوتی ہے ۔ جھیل کے شمالی کنارے پر شہر اسمٰعیلیہ ہے [رَكّ بآن]، جس کی تمام آبادی [حدود ۱۹۳۰ء میں] فرانسیسی [تھی، اب فرانسیسی وہاں سے جا چکے ہیں] ۔ اس جھیل کا رقبہ کوئی چھ مربع میل ہے ۔ گو نہر کی تعمیر سے پہلے اس کا پانی سمندر ہی کا سا اور سرکنڈوں سے بھرپور تھا، اب یہ بڑے نظارے کی جگہ ہے اور اس کا برّاق، نیلگوں پانی اور صحرائی پہاڑیوں کا پس منظر بڑا دلکش ہے۔ بحیرة التّمساح کے معنے ہیں مگرمچھوں کی جھیل [آب، مادّۂ مابعد]، جھیل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں کسی زمانے میں ان موذی جانوروں کی فرودگاہ تھی ۔ ماہرین آثارِ قدیمہ قطعی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ تاریخی زمانے میں اس جھیل کی شان کیا تھی ۔ بج Wallis Budge : History of Egypt، ۵ : ۱۳۱ ببعد) کا یہ مفروضہ ہے کہ بنی اسرائیل مصر سے فرار ہوتے وقت اس جھیل کے قرب و جوار سے پار ہوئے ہونگے ۔ اس کی رائے میں یہ وہی یم ۔ سوف ים־סוף یا سرکنڈوں کا سمندر ہے جس کا ذکر کتاب الخروج، ۱۳ : ۱۸ میں آیا ہے .

مآخذ : (۱) علی مبارک : الخطط الجدیدة، ۸ : ٦۳؛ (۲) S. W. Barker : *Ismailia*، ۱ : ۱۹۰؛ (۳) Baedeker : *Egypt*، اشاریہ .

(J. Walker واکر)

تِمْساح : (عربی) = مگرمچھ، یہ لفظ قدیم مصری (م ۔ س ۔ ح) یا قبطی (اِمْسح یا باضافۂ حرفِ تعریف تِمْسح سے [جو عربی میں بھی مستعمل ہے، دیکھیے مدّالقاموس بذیل تمساح اور مصراعِ بشر بن المعتمر، در سطورِ ذیل، ص ۳۳٦ ب،] عربی میں مستعار لیا گیا ہے ۔ یہ لفظ اشوری ۔ بابلی زبان میں بھی تِمساحو (Bezold : *Glossar*، ۲۹۳) کی صورت میں اور ہیروڈوٹس میں χάμψαι کی صورت میں پایا جاتا ہے ۔ مگرمچھ کا قدیم ترین تفصیلی تذکرہ ہیروڈوٹس (۲ : ٦۸) میں آیا ہے اور بہت سے نئے مواد کا اضافہ ارسطو نے کیا ہے ۔ پلیناس (Pliny) کا بیان اس کی عجائب پرستی کی وجہ سے جالبِ نظر ہے ۔ قدماء کے خیالات کا عکس عربی مآخذ میں پایا جاتا ہے .

بقول عبداللطیف مگرمچھ الصّعید یعنی بالائی مصر اور دریائے نیل کے شلّالوں (بڑے آبشاروں) میں بہت کثرت سے موجود ہیں : چنانچہ چھوٹے بڑے مگرمچھ کھلے پانی میں اور آبشاروں کی چٹانوں کے درمیان کِرموں کی طرح انبوہ در انبوہ

نظر آتے ہیں۔ جب وہ انڈوں میں سے نکلتے ہیں تو چھپکلیوں سے بڑے نہیں ہوتے، لیکن وہ جلد ہی دس ہاتھ لمبے ہو جاتے ہیں۔ ان کے ساٹھ دانت ہوتے ہیں، وہ ساٹھ انڈے دیتے ہیں اور ساٹھ سال تک زندہ رہتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ارسطو یہ باتیں ہمیں پہلے ہی بتا چکا ہے۔ ان کے معدے کے آس پاس ایک سوجن سی ہوتی ہے؛ اس میں سے ایک سیّال مادّہ نکلتا ہے، جس میں مشک کی خوشبو ہوتی ہے — مگرمچھ کا مکمّل ترین حال قزوینی نے لکھا ہے اور اسی بیان کی ضروری باتیں اس کے اتّباع میں دِمشقی اور دمیری نے بھی دی ہیں۔ مگرمچھ کے بڑے بڑے جبڑے ہوتے ہیں۔ اُن میں ۲۰ دانت اوپر، ۴۰ نیچے اور [ہر دو دانتوں] کے درمیان چھوٹا سا چوکور دانت بھی ہوتا ہے؛ وہ سب دانت ایک دوسرے کے ساتھ خوب پیوست ہو جاتے ہیں؛ اس کا سر دو ذراع لمبا، اس کی پیٹھ آٹھ اور اس کی دُم چھ ذراع لمبی ہوتی ہے: اس کی پیٹھ کچھوے کی طرح ہوتی ہے۔ یہ جانور نہ تو جھک سکتا ہے اور نہ مُڑ سکتا ہے، کیونکہ اس کی ریڑھ کی ہڈیاں لچکدار نہیں ہوتیں۔ مگرمچھ اپنا نیچے کا جبڑا نہیں ہلاتا، بلکہ [صرف] اوپر کا جبڑا ہلاتا ہے۔ اس سوال پر مدت تک بحث ہوتی رہی، لیکن صحیح مشاہدہ یہی ہے۔ مگرمچھ بڑا خوفناک جانور ہے، جو آدمیوں اور بھیڑوں کو نگل جاتا ہے اور گھوڑوں اور اونٹوں کو بھی مار ڈالتا ہے۔ جب یہ اپنے شکار کو کنارے پر دیکھتا ہے تو چپ چاپ پانی کے اندر ہی اندر تیرنے لگتا ہے اور پھر اچانک شکار پر لپک پڑتا ہے۔ گوشت، جو اس کے دانتوں کے درمیان لٹکا رہتا ہے اس میں کیڑے پیدا ہو جاتے ہیں اور جب مگرمچھ اپنا جبڑا کھولتا ہے تو انہیں ایک پرندہ، جسے قعقعاظ کہتے ہیں [دیکھیے دمیری، ۱ : ۲۹۵ بذیل التورم]، چن لیتا ہے [ترجمۂ ہیروڈوٹس: محلِّ مذکور میں اس پرندے کا نام trochilus یعنی humming-bird یا مرغ زرّین پر دیا ہے، مگر مؤرخ مذکور کیڑوں کے بجائے جونکوں کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پانی میں رہنے کی وجہ سے مگرمچھ کا منھ جونکوں سے بھرا رہتا ہے]۔ یہی پرندہ اسے شکاری کی آمد سے بھی آگاہ کرتا ہے۔ جب قعقعاظ اپنا کام کر چکتا ہے تو مگرمچھ اپنے جبڑے بند کر لیتا ہے۔ مگرمچھ اس پرندے کو بھی نگل جائے لیکن اس کے سر پر ایک ہڈی سوئی کی طرح تیز ہوتی ہے [قب دمیری، محلِّ مذکور: و فی جَناحِہ شوکتانِ]، جب مگرمچھ کو یہ چبھتی ہے تو وہ منہ کھول دیتا ہے اور پرندہ اڑ جاتا ہے، اسی سے "اِجزاءُ التمسّاح" [دمیری، ۱ : ۲۹۲ "مکافأۃ التمساح"] کی مثل بنی، یعنی "مگرمچھ کی شکر گذاری"۔ [اس پرندے کے متعلق ابوسہل بِشر بن المُعتمر (م ۲۱۰ھ/۸۲۵ء، تکملۃ براکلمان، ۱ : ۳۳۸) کا قول ع

و تمسح خلتہ طائر

اور اس کی تفسیر کے لیے دیکھیے جاحظ: کتاب الحیوان، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۶ : ۱۱۳]— نر اپنی مادہ سے خشکی پر جفتی کرتا ہے مگر پہلے اپنی مادہ کو زمین پر پیٹھ کے بل لٹاتا اور بعد میں پھر اسے سیدھا کرنا پڑتا ہے، کیونکہ وہ خود اپنے آپ کو اُلٹا نہیں سکتی اور شکاری اسے آسانی سے اس وقت مار سکتا ہے۔ مگرمچھ انڈے بھی زمین ہی پر دیتے ہیں، اگر کوئی انڈا پانی میں گر جائے تو یا تو وہ تلف ہو جاتا ہے یا اس سے 'سقنقور' پیدا ہوتا ہے، مگرمچھ پیدا نہیں ہوتا۔ دریاے نیل کی طرح مگرمچھ دریاے سندھ میں بھی ملتے ہیں، لیکن وہ نیل والوں سے چھوٹے ہوتے ہیں۔ اس کے اعضاے بدن کے فوائد طب میں بے شمار ہیں۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa: Realency-klopädie، طبع دوم، ج ۱۱، ۱۹۳۷ تا ۱۹۰۶ء؛ (۲) Keller: Antike Tierwelt، ۲: ۲۶۰ تا ۲۷۰؛ (۳) عبداللطیف: Relation de l' Égypte، ترجمۂ دِ ساسی De Sacy، ۱۸۱۰ء، ص ۱۳۱؛ (۴) قزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وُسْتَنْفِلْت، ۱: ۱۳۰ اور ۱۸۸؛ (۵) دِمشقی: نُزْهة الدَّهر، طبع مِہرن Mehren، ۹۹؛ (۶) دَمِیری: حیاة الحیوان [طبع قاهرة ۱۳۳۰ھ]، ترجمۂ A. S. G. Jayakar، ۱: ۳۰۶ تا ۳۰۸؛ (۷) J. Löw: Aramäische Lurch-namen Judaica, Festschr. f. Cohen، ۱۹۱۲ء، ۳۶۱؛ (۸) بالائی دریاے نیل سے قدرتی کیفیات کے مطابق تصاویر کے لیے دیکھیے Bengt Berg: Mit den Zugvögeln nach Afrika، برلن ۱۹۲۰ء۔

(J. Ruska رُسْکا)

تِمْگاد: الجزائر میں ایک رومی شہر، جو بَتْنَه Batna (واقع قسمتِ قُسَنْطِینَه) کے مشرق میں ۲۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ پہلی صدی قبلِ مسیح میں تِمْگاد محض ایک چھوٹا سا فوجی مستقر تھا، جو اَوْراس کی شمالی ڈھلانوں کی نِگرانی کی غرض سے قائم کیا گیا تھا۔ ۱۰۰ء میں ٹرِیجَن Trajan نے یہاں ایک شہر بنانے کا فیصلہ کیا؛ چنانچہ یہ شہر بنا اور اس کا بیشتر حِصّہ سپاہ سوم (Third Legion) کے اُن سپاہیوں نے تعمیر کیا جو لَمْبِسَه Lambessa میں متعین تھے اور اس کے آباد کرنے کے لیے کارآزمودہ پرانے سپاهیوں اور اردگرد کے مقامی آدمیوں کو لا کر بطور آبادکار بسایا گیا۔ اس شہر نے بڑی تیزی سے ترقی کی؛ چنانچہ اسے نوآبادی کا درجہ دے دیا گیا۔ چونکہ یہ شہر اپنی قدیم حدود سے آگے تک پھیل گیا تھا، اس لیے اس کی فصیل کو بھی منہدم کرنا پڑا۔ چوتھی صدی میں اس کا زوال شروع ہوا اور پانچویں صدی کے آغاز میں وحشیانِ وِنْڈَل Vandal کے حملے سے اسے بہت نقصان اُٹھانا پڑا، لیکن بوزنطی عہد میں اس کی اهمیت دوبارہ قائم ہوگئی اور بوزنطیوں نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کیا۔ ساتویں صدی میں عربوں کے پہلے حملے کے دوران میں یہ شہر ویران کر دیا گیا۔ قدیم مصنفین تِمْگاد کا شاذ و نادر ہی ذکر کرتے ہیں اور ہمیں اس کی بابت کتبوں اور ان حفریات سے علم ہوا جو ۱۸۸۱ء میں کی گئیں۔ عرب مصنف ہمیں اس شہر کی بابت کوئی اطلاع نہیں دیتے۔

مآخذ: (۱) Boeswillwald، Cagnat اور Ballu: Timgad, une cité africaine sous, l' empire romain، پیرس ۱۸۹۱ تا ۱۹۰۰ء؛ (۲) R. Cagnat: Carthoge, Timgad et Tebessa، پیرس ۱۹۰۹ء۔

(G. Yver ئیوِر)

تَمْگْرُوت: مَرّاکش کے جنوب میں وادی دَرْعَه [Dra، رَکّ بآں] کا سب سے بڑا شہر ہے، جہاں سِلسِلۂ ناصِرِیّه [رَکّ بآں] کے برادرانِ طریقت کا اُمّ الزّوایا واقع ہے۔ یہ خاصہ بڑا شہر ہے، جس کے مکان لال مٹی کے ہیں اور ان کے گرد کھجور اور دوسرے پھل والے درختوں کے جُھنڈ ہیں۔ یہ شہر وادی دَرْعَه کے بائیں کنارے پر آباد ہے اور یہاں اس وادی کی چوڑائی ۱۲۰ فٹ سے لے کر ۲۰۰ فٹ تک ہے، لیکن گہرائی کچھ بھی نہیں۔ یہ وادی پہاڑیوں کے درمیان بہتی ہے، جن کا درمیانی فاصلہ تقریباً ۲۰۰ گز ہے۔ تَمْگْرُوت کے گرد پست سی فصیل ہے، جس میں چار دروازے ہیں۔ شمال میں "فم السّوق" (فصیح زبان میں: فَمُ السُّوق = چوک کا مُنه)، شمال مشرق میں فُم تاہَرِیرْت، جنوب مغرب میں باب الرِّزْق اور مشرق میں "فُمّ المَوْر"۔ سنیچر کے دن یہاں بڑا بازار لگتا ہے۔

زاویۂ تمگروت کی تمام اہمیت شیخ محمد ابن ناصر کی شخصیت کی وجہ سے ہے۔ اس زاویے کی بنیاد ۹۸۳ھ/ ۱۵۷۵ - ۱۵۷۶ء میں وادی درعہ کے مرابط خاندان کے ایک رکن ابوحفص عمر بن احمد الانصاری نے ڈالی، جو زاویۂ سیدالناس سے نکلے تھے۔ دو مردانِ خدا سیدی عبداللہ بن حسین اور سیدی احمد بن ابراہیم کو، جو زاویۂ تمگروت میں مقیم تھے، اس قدر شہرت حاصل تھی کہ صوفی ارادت مند محمد بن ناصر کو، جو اغلان میں ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء میں پیدا ہوئے تھے، یہاں آ کر آباد ہونے کا شوق پیدا ہوا۔ سیدی احمد بن ابراہیم کی وفات پر آپ شیخ زاویہ بنے اور اپنا سلسلۂ طریقت جاری کیا، جو براہِ راست الشاذلیؒ [رک بآن] کے طریقے پر مبنی تھا۔ اسی جگہ صفر ۱۰۸۵ھ / مئی ۱۶۷۴ء میں آپ کا انتقال ہوا اور اس وقت سے ان کے اخلاف، باپ کے بعد بیٹا، بلا فصل، زاویۂ تمگروت کے شیخ ہوتے چلے آئے ہیں۔ تمگروت میں محمد ابن ناصر اور اُن کے جانشینوں کے مزار ایک ہی مقبرے میں ہیں، جو ۱۸۶۹ء میں آتش زدگی کے بعد دوبارہ تعمیر ہوا۔ اس پر سبز ٹائلوں (قرامید) کا مخروطی گنبد ہے، جس کے اوپر 'جامور' [چوٹی، کلس، رک بہ ذوزی: تکمنۃ] ہے اور 'جامور' پر سونے کے تین گولے۔ کہتے ہیں کہ زاویے میں ایک نفیس کتب خانہ بھی ہے، لیکن بدقسمتی سے اب تک اس کی فہرست تیار کرنے کی کوشش ممکن نہیں ہوئی۔

زاویۂ تمگروت اور اس کے اولیاء کے موضوع پر، جو یہاں سکونت پذیر رہے، احمد بن خالد الناصری السلاوی [رک بآن] صاحب کتاب الاستقصاء نے طلعۃ المشتری فی النسب الجعفری، ۲ جلدیں، طبع سنگی، فاس بدون تاریخ [۱۳۰۹ھ] کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔ تمگروت ابوالحسن التمگروتی کی جائے پیدائش ہے، جو [سلاطین] بنی سعد کا ایک ممتاز عامل تھا۔

مآخذ: (۱) De Foucauld: *Reconnaissance au Maroc*، پیرس ۱۸۸۸ء، ص ۲۹۳؛ (۲) Depont اور Coppolani: *Les Confréries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء، ص ۴۸۷؛ (۳) H. de Castries: *Notice sur la région de l'Oued-Draa*، در *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*، ج ۲۰، ۱۸۸۰ء؛ ص ۴۹۷؛ (۴) de Segonzac: *Au coeur de l'Atlas*، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۸۹ تا ۹۸؛ (۵) M. Bodin: *La zaouia de Tamegrout*، در *Archives Berbères*، پیرس ۱۹۱۸ء، ص ۲۵۹ تا ۲۹۰؛ (۶) لیوی پرووانسال E. Lévi Provençal: *Les Historiens des Chorfa, Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIème au XXème siècle*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۹۹، حاشیہ ۱، اور ۳۰۴۔

(لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal)

التمگروتی: ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن محمد، مراکشی مصنف، از اہلِ تمگروت [رک بآن]۔ وہ شہر مراکش میں ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۴ - ۱۵۹۵ء میں فوت ہوا اور قاضی عیاض کی درگاہ میں دفن ہوا۔ وہ بنو سعد کے سلطان ابوالعباس المنصور الذہبی (۹۸۶ تا ۱۰۱۲ھ/ ۱۵۷۸ تا ۱۶۰۳ء) کے دربار کا ایک عہدے دار تھا۔ المنصور نے سلطان مراد ثالث کی طرف قسطنطنیہ میں ایک سفارت بھیجی تو تمگروتی کو امیرِ سفارت مقرر کیا اور دربار کے ایک اور رکن ابوعبداللہ محمد بن علی الفشتالی (م ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ - ۱۶۱۳ء) کو اس کے ساتھ شریکِ کار کیا۔ التمگروتی نے اپنا سفرنامہ (رحلۃ) مرتب کیا،

جس کا نام النفحة المسکیّة فی السّفارة الترکیة رکھا۔ یہ کتاب الافرانی (یا الاُفرانی [رک بآن]) کی کتاب نزهة الحادی کے مآخذ میں شامل ہے۔ اس میں سولھویں صدی کے اواخر کے دربارِ مراکش کے متعلق دلچسپ معلومات ملتی ہیں۔ [کا تربز H. de Castries (م ۱۹۲۷ء) نے اس کتاب کا مشرح ترجمہ تیار کیا، جو ۱۹۲۹ء میں پیرس میں طبع ہوا، تکملة (براکلمان)]۔

مآخذ: (۱) الافرانی: صفوة من انتشر، طبع فاس، تاریخ ندارد، ص ۱۰۶؛ (۲) القادری: نشر المثانی، فاس ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۳۱ (ترجمہ در Archives Marocaines، ج ۲۰، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۲۰۷)؛ حرفاً منقول در ابن الموقّت: السّعادة الابدیة، فاس ۱۳۳۶ھ، ۱ : ۹۰ تا ۹۱؛ (۳) لیوی پروونسال: *Les Historiens des Chorfa, Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIème au XXème siècle*، ۹۸؛ [(۴) تکملة براکلمان، ۲ : ۶۸۰]۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL لیوی پروونسال)

تُمَن: (تمن) رک بہ تومان.

تَمُوچِن: Temučin: رک بہ چنگز خان.

تَمُّوز: [یا تَمُّوز] سریانی تقویم کا دسواں مہینہ۔ اس کا نام یہودیوں کے چوتھے مہینے کے نام سے ماخوذ ہے، جس سے یہ مہینہ کم و بیش مطابق ہے۔ تموز رومی تقویم کے ماہ جولائی سے مطابقت رکھتا ہے اور جولائی کی طرح اس کے بھی اکتیس ہی دن ہوتے ہیں۔ بقول البیرونی تموز کے مہینے میں قمر کی آٹھویں اور نویں منزلوں کا طلوع ہوتا ہے اور بائیسویں اور تیئسویں منزلوں کا سقوط۔ وہ دن جن میں [تیرہ] دن کے فاصلے سے ایک کا طلوع اور دوسری کا سقوط ہوتا ہے دسویں اور تیئسویں تاریخ کو آتے ہیں۔ اس کے برعکس قزوینی کا قول ہے کہ ساتویں اور آٹھویں کا اور اکیسویں اور بائیسویں کا سقوط علی الترتیب ۴ اور ۱۷ تاریخ کو ہوتا ہے۔ البیرونی لکھتا ہے کہ ۱۲۰۰ سلوقی (Seleucid) (۸۸۹ء) میں قزوینی کے بنائے ہوئے منازل کے ستاروں کا ۹ اور ۲۳ تاریخ کو علی الترتیب طلوع اور سقوط ہوا۔

مآخذ: (۱) البیرونی: آثار، طبع سخاؤ Sachau، ۶۰، ۷۰، ۲۴۷ تا ۲۵۰ (انگریزی ترجمے میں عربی متن کے صفحات کے اعداد حاشیے میں درج ہیں)؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلد، ۱ : ۴۴ ببعد، ۶۹، ۷۸ ببعد (جرمن ترجمہ از Ethe، ص ۹۳ ببعد، ۱۰۰ ببعد، ۱۴۰ ببعد)؛ (۳) Ginzel: *Handbuch d. math. u. techn. Chron.*، ۱، ۱۹۰۶، ص ۲۶۳ ببعد.

(M. PLESNER بلسنر)

تَمِیم بن مُرّ: ایک عرب قبیلہ، ان کا نسب از روے شجرات نسب تالیف وستنفلد: *Geneal. Tabellen*، شمارہ K., L.) یہ ہے: تمیم بن مُرّ بن اُدّ بن طابخة بن الیاس بن مُضر۔ اس طرح سے ان کا شمار مُضری قبائل میں ہوتا ہے، جہاں انہیں اوّلین درجہ حاصل ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بسا اوقات قیس اور ربیعة کے مقابلے میں ان کا نام کل مُضری قبائل کا مترادف سمجھا جاتا ہے۔ قیس اور ربیعة دونوں قبائل میں سے ربیعة ان سے قریب تر ہیں، یہ بات ان کے باقاعدہ شجروں سے تو واضح نہیں ہوتی (ان شجروں میں اس کے برعکس قیس مُضری ہیں لیکن ربیعة نہیں) مگر بعض تثنیہ اعلام سے ہوتی ہے: مثلاً ''الحِقّانِ'' (لسان العرب، ۱۰ : ۳۷۳) سے، جس سے تمیم اور بکر بن وائل باہم مراد ہیں (بکر بن وائل ربیعة کی سب سے بڑی شاخ ہے)۔ بہر حال بنو تمیم، جغرافیائی اور تاریخی دونوں لحاظ سے کنانة [رک بآن] کی نسبت قیس اور ربیعة سے زیادہ نزدیک ہیں، گو روایتی شجرۂ نسب

انھیں کنانۃ سے قریب تر ظاہر کرتا ہے۔

یونانی اور لاطینی مصنف، جنھوں نے جزیرہ نماے عرب کا حال لکھا ہے، تمیم کا کہیں ذکر نہیں کرتے، اس لیے ہمیں ان کی ابتدائی تاریخ کے لیے ملکی روایات ہی پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ اس ابتدائی تاریخ کو حسب معمول متعدد اساطیری جزئیات کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے (مثلاً یہ کہ قبیلۂ تمیم کے نام کنندہ مجہول eponymous Tamim کا مزار مَرّان میں ہے۔ ابن قتیبہ: المعارف، طبع وستنفلٹ، ص [illegible]؛ یاقوت: معجم، ۴: ۵۰۳؛ زید مناة، عمرو اور الحارث ابناء تمیم کی پیدائش کا تذکرہ، [تمیم کا ان کے لیے نام تجویز کرنا] ابن درید: کتاب الاشتقاق، ۱۲۰ وغیرہ میں ہے)۔ ان روایات کی صحیح حقیقت کا دریافت کرنا ناممکن ہے اور یہ بھی تمیز نہیں ہو سکتی کہ ان کے کون سے اجزاء میں خرافات محض پیش نظر ہے اور کون سے اجزاء میں تاریخی واقعات اساطیر کی آمیزش سے مسخ ہو کر سامنے آئے ہیں۔ چھٹی صدی میلادی سے عرب بنو تمیم کی تاریخ کچھ بہتر طریق سے معلوم ہونے لگتی ہے۔ اس زمانے میں ہم تمیم کو ایک عظیم قبیلہ پاتے ہیں، جن کا وسیع علاقہ عرب کے مشرقی ساحل کے بہت بڑے حصے میں پھیلا ہوا ہے: نجد کا تقریباً سارا علاقہ، بحرین کا ایک حصہ اور الیمامۃ کا ایک حصہ۔ جنوب میں بلادِ تمیم الدَّهناء کے بے درخت میدانوں تک پھیلے ہوئے تھے اور شمال مشرق میں دریاے فرات کے کنارے تک چلے جاتے تھے: شمال میں ان کے ہمسائے بنو اسد اور جنوب مغرب میں باہلہ اور غطفان [رک بآن] تھے؛ خود اپنے علاقے میں وہ بطونِ قبیلۂ عبدالقیس اور حنیفۃ کے ساتھ (بالخصوص مشرقی اور جنوبی ساحل پر) اور شمال میں بکر اور تغلب کے قبائل کے ساتھ بہت کچھ ملے جلے ہوئے تھے۔ اساسی طور پر بدوی ہونے کی وجہ سے انھوں نے صحیح معنوں میں کبھی شہر نہیں بسائے: ہجر، الاحساء اور الجرعاء (وہی شہر جسے یونانی اور لاطینی مصنفین نے "Gerra" لکھا ہے؟ قب شپرینگر: *Die alte Geographie Arabiens*، ۱۳۳) ایسے مقامات ہیں جن کا ذکر مآخذ میں اسواق کی حیثیت سے آتا ہے کہ تمیم وہاں میلوں اور منڈیوں کے موقعوں پر اکثر آیا جایا کرتے تھے لیکن یہ مقامات دیارِ تمیم میں شامل نہ تھے (قب ہمدانی: جزیرۃ العرب، ۱۳۶؛ نولدکہ: *Gesch. d. Perser und Araber*، ۵۶)، اگرچہ کہتے ہیں کہ انھوں نے بعض اوقات یہ مقامات فتح کر کے انھیں اپنے قبضے میں بھی رکھا (قب مُنذر بن ساوی صاحب ہجر جس نے [حضرت] محمد[ص] سے بھی مکاتبت کی تھی، تمیم کی شاخ بنو دارم سے تھا نہ کہ عبدالقیس سے، جیسا کہ بعض روایات میں ہے، قب ابن حجر: اصابۃ، قاہرۃ [۱۹۰۷ء]، [۶]: [۱۳۹]، بحوالۂ ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، مخطوطۂ موزۂ برطانیہ، ص ۹۵ الف)۔ ان شہروں سے ان کا تعلق غالباً صرف اتنا ہی تھا کہ وہ یہاں کی مستقل آبادی کو بدوؤں کے طریقے کے مطابق آئے دن دق کرتے رہتے تھے اور اہلِ حضر کو زرِ فدیہ وصول کرنے کے لیے پکڑ لیتے تھے، کبھی اُن سے صلح کرتے تھے اور کبھی جنگ۔ بنو تمیم کی ثقافت کا ارتقاء ناقص تھا، یہ ان کے عبادات کے کوائف سے معلوم ہوتا ہے، گو اس کے متعلق ہماری معلومات بغایت کم ہیں۔ اللات، مَناۃ اور العُزّٰی کی پوجا، جو عربوں میں عام تھی، اس کا پتا بنو تمیم کی قسموں اور ان اَعلام ہی سے چلتا ہے جن میں یہ نام آئے ہیں، ان کی عبادتِ شمس (قبائلی بولی میں اس کی دوسری صورت 'شُمس' ہے)، [اس بت اور اس کے بتخانے] کا ذکر یاقوت کے ایک مختصر سے مقالے میں ملتا ہے (مُعجم، ۳: [۳۱۹]): کہتے ہیں کہ

شمس' کی پوجا کا بنو اُدّ یعني تمیم، [ضبّة]، عُکل، تَیم، عَدی اور ثَور میں عام رواج تھا ۔ اس کی سدانت [بنو] اوس بن مُخاشن التمیمی میں تھی [یعني خادمِ بتخانه (سادن) بنو اوس میں سے هوتے تھے] ۔ وه مسیحي قبائل بکر اور تغلب کے قریب رهتے تھے اور اس وجه سے ان میں مسیحي مذهب کی تبلیغ کامیاب هوني چاهیے تھی (قب Caetani : *Annali dell' Islām* A.H. 9, § 3) لیکن معلوم هوتا هے که عیسائیت کو عملی طور پر ان میں کوئی زیاده کامیابی نصیب نهیں هوئي ۔ صرف ایک تمیمی گروه، جس کی بابت همیں معلوم هے که وه سارے کا سارا عیسائی هو گیا، وه عبادِ حیره کا ایک حصه تھا، جن کا مشهور ترین فرد عدي بن زید [رَكَ بآن] شاعر تھا، لیکن یه لوگ اپنا وطن چھوڑ کر اور اپنے قبیلے کے باقی لوگوں سے تعلقات منقطع کر کے ایک نئی طرزِ زندگی اختیار کر چکے تھے.

جس علاقے میں تمیم آباد تھے اس کی وسعت کی وجه سے وه قدیم زمانے هی میں بهت سے گروهوں اور شاخوں (اَحیاء و بطون) میں تقسیم هو چکے تھے اور اُن میں هر ایک کو بالآخر اپنی اپنی جگه خودمختار قبیلے کی اهمیّت حاصل هو گئی تھی ۔ یهي وجه هے که اس قبیلے کے اجزاء میں کبھی قوی حسِ تمسّک و اتحاد پیدا نه هوئی، یهاں تک که دو تمیمي شاعر جریر اور فرزدق، جو دو مختلف بطنوں سے تعلق رکھتے تھے، ان کے لیے ممکن هوا که اپنے نقائض میں ایک دوسرے کے بطنوں کو نهایت شرمناک طریق سے گالیاں دیں ۔ بعض اوقات یه بھی هوا که تمیمی قبیلے کا ایک یا دوسرا گروه جنگوں یا محالفت میں مصروف هوا لیکن دوسرے بطون نے اس میں کوئي حصه نه لیا، یا مخالف گروه کے ساتھ جا ملے ۔ اس کے برعکس ایسے خاص اور اهمّ مواقع بھی اکثر پیش آئے جهاں انهیں اپنی طاقت مجتمع کرنا پڑی لیکن جب کبھی ایسا اجتماعِ قوی واقع هوا اس کي صورت همیشه 'حِلف' هی کی هوتی، جس میں هر ایک گروه نے اپنی خودمختارانه حیثیت قائم رکھي (مثلاً دیکھیے نقائض، طبع بیون Bevan، ٦٩٩ ، ٧٥٢ ، بنو یربوع اور بنو نهشل کی محالفت کے باب میں) ۔ مشهور نسّابه ابوالیَقظان سُحَیم بن [حفص] (م ١٩٠ھ) نے تمیم کی محالفت کے متعلق ایک خاص کتاب بھی لکھی (بشرطیکه، جیسا که یقیني معلوم هوتا هے، فهرست، ص ٩٣ س ٢٣ میں کتاب حِلف تمیم بعضها بعضًا میں 'خلق' کے بجاے 'حلف' پڑھا جائے، 'خلق' بیهوده قراءت هے، جس کی مصیبر متن کی شرح کے ص ۴۴ پر اس سے بیهوده تر هے) ۔ تمیم کے بڑے بڑے بطون زیدٌ مناة اور عمرو کا بڑا فخذ عَنبر هے اور زید مناة کی دو شاخیں هیں، جو سعد اور مالک کے ناموں سے مشهور هیں: سعد میں سے منقّر اور عطارِد هیں اور [مالک سے] حنظلة اور دارِم، جو آگے جا کر پھر عشائر میں منقسم هو گئے هیں: حنظلة کی اولاد سے یربوع، جو ایک نهایت هي اهمّ عشیره هے اور جن میں کئي شاخوں کے علاوه رِیاح اور کُلَیب (عشیرهٔ جریر) بھی شامل هیں اور دارم میں نهشل اور مجاشع (الفرزدق کا عشیره).

ظاهر هے که یهاں مختلف بطونِ تمیم کی سرگذشت بیان کرنا ممکن نهیں، جنهیں کے کارناموں پر دورِ جاهلیت میں ان کی تاریخ مشتمل هے ۔ جو معلومات همیں اس ضمن میں حاصل هوتی هیں وه بهت مکمل هیں اور مقدار میں دوسرے تمام عرب قبیلوں کی متعلّقه معلومات سے کهیں زیاده هیں ۔ اس کی پهلی وجه تو یه هے که تمیم میں بڑے بڑے مشهور و معروف شاعر گذرے هیں ۔ بعد کے زمانے میں فقهاے لغت نے ان کے اشعار جمع کر کے

ان کی تفسیر لکھی تو حسبِ دستور ان اشعار کو وہ محوری حیثیت حاصل ہوئی جس کے گرد تاریخی روایات گھومتی ہیں۔ ہم خاص طور پر ابوعُبَیدۃ [رک بآں] (اور نیز قب مادۂ ایام العرب) کی سرگرمی اور تبحّرِ علمی کے منت پذیر ہیں کہ تمیم کے ''ایام'' یعنی ان کی جنگوں کے تاریخی حوالوں کا بیشتر حصہ محفوظ ہو گیا۔ دوسرے حوالوں کی فراہمی ابن الکلبی [رک بآں] کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس تاریخی مواد کے لیے ہم بیشتر نقائضِ جریر و فرزدق کی شاندار شرح کے زیرِ بارِ منت ہیں (طبع بیون A. A. Bevan، لائڈن ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۲ء).

تمیم کی قدیم تاریخ کا کچھ حصہ کتاب الاغانی میں اور اس سے کم ابن عبد ربہ کی العقد (ج ۳) کے اس حصے میں جو ایام العرب پر ہے اور ابن الأثیر کی الکامل (ج ۱) میں بھی محفوظ ہے اور اس میں دیگر تاریخی اور لغوی متون سے اضافہ ہو سکتا ہے۔ روایات کے ذریعے پریشان جزئیات کا جو طومار تمیم کی جنگوں کے متعلق ہمیں پہنچا ہے اس سے تمیم کی جنگوں کو زمانی اور تاریخی ترتیب کے ساتھ مرتب کرنا نہ صرف مشکل کام ہے بلکہ بہت زیادہ وقت طلب بھی ہے (ان ایام کی زمانی ترتیب کی مشکلات کے لیے قب مادۂ ایام العرب): اس مضمون کا نہایت گہرا مطالعہ کرنے سے، جو کوساں دِ پرسوال Caussin de Perceval کے بعد آج تک کسی نے نہیں کیا، شاید ان واقعات میں کسی قسم کی ترتیب پیدا کی جا سکے۔ ہم اس تحقیق کو ان واقعات سے شروع کر سکتے ہیں جن میں شاہانِ ایران و شاہانِ الحیرہ نے حصہ لیا اور جن کی ترتیب زمانی ہمیں معلوم ہے۔ اس سے جو نتائج اخذ ہوں ان کا مقابلہ انساب کے ان شجروں سے کیا جائے جو اس زمانے کے متعلق کافی طور پر قابلِ اعتماد ہیں۔ ان تمام قصوں سے دو باتیں تو ضرور معلوم ہو سکتی ہیں: ایک طرف تو تمیم اور ان کے ہمسایوں بکر بن وائل (اور خصوصاً ان کی شاخ عامر بن صعصعۃ) کی مسلسل رقابت اور دوسری طرف شاہانِ ایران سے ان کے تعلقات۔ شاہانِ ایران نے بکر اور تغلب کو اپنے زیرِ اثر لانے کے بعد تمیم پر بھی اپنا سکہ جمانا چاہا، کیونکہ تمیم کی موجودگی سے عرب کے مشرقی ساحل اور یمن کے ساتھ ان بادشاہوں کے بری ذرائع اتصال ہمیشہ خطرے میں رہتے تھے۔ روایات نے ساسانیوں اور تمیم کے تعلقات کے دو واقعات کی یاد باقی رکھی ہے: شاپور ثانی کا ھَجَر پر حملہ (نولڈیکہ: *Gesch. der Perser und Araber*، ۵۶) اور دوسرے وہ سخت سزا جو خسرو پرویز ثانی کے عامل نے کشت و خون سے تمیم کو دی، جب انھوں نے ایک ایرانی قافلے پر، جو یمن سے طیسفون (Ctesiphon) کو جاتا ہوا ان کے منازل میں سے گذر رہا تھا، حملہ کر دیا (یوم المُشَقَّر، نولڈیکہ: *Gesch. der Perser und Araber*، ۲۵۶ ببعد)۔ یہ واقعات بہت کم اہمیت رکھتے ہیں اور ساسانیوں کی استعماری حکمتِ عملی کے سلسلے میں یہ ناگزیر واقعات تھے، جن کا اعادہ عصور و دہور میں بلاشبہہ اکثر ہوتا رہا۔ بیچ بیچ میں صلح کا زمانہ بھی آتا رہا، جس میں ایرانی بادشاہ اور ان کے باجگزار لَخمیانِ حیرہ بدوی قبیلوں کو مراعات دے کر اپنے ساتھ ملانے کی کوشش کرتے رہے۔ ان مراعات میں سے کم از کم ایک، یعنی رِدافہ، کا ذکر محفوظ ہے جو فوجی اور مالی قسم کی متعدد مراعات پر مشتمل تھا۔ منذر ثالث (م ۵۵۴ء) کے زمانے میں یہ مراعات یربوع کو دی گئی تھیں اور یہ منذر ہی تھا جس نے یربوع کو ان مراعات سے محروم کر کے یہی مراعات تمیم کے دوسرے بطن دارم کو

دینا چاہیں تو اس پر طِخْفَة کی جنگ ہوئی (Rothstein : *Die Dynastie der Lahmiden*، ۱۱۲ تا ۱۱۳، ۱۳۳؛ نقائض، ٦٦، ۲۹۹).

اَیّامِ تمیم کی مندرجۂ ذیل فہرست نقائض کے اشاریے سے لی گئی ہے (نقائض کے ایڈیشن میں دوسرے مصنّفین کے متوازی بیانات کے حوالے بھی ملیں گے)۔ یہ فہرست محض اس غرض سے درج ذیل کی گئی ہے کہ وہ قاری کو مآخذ کی طرف رجوع کرنے میں مدد دے سکے اور یہ بھی دکھانا مقصود ہے کہ کن کن قبیلوں سے تمیم کی دوستی یا دشمنی تھی.

إراب (یربوع خلافِ تغلب)؛ اُقُرن (دارِم خلافِ عَبْس)؛ اُوارَة (دارِم خلافِ عمرو بن مُنْذِر شاہِ حیرہ)؛ إیاد (یربوع خلافِ شَیْبان)؛ تیاس (سَعْد بن تمیم خلافِ عمرو بن تمیم)؛ جَبَلَة (تمیم و ذُبیان خلافِ عامِر و عَبْس)؛ حَوْمَل (یربوع خلافِ شیبان؛ شیبان کا قائد بِسطام بن قَیس تھا)؛ ذو طُلُوح (یربوع خلافِ لَہازِم و شیبان)؛ ذو نَجَب (یربوع خلافِ عامِر)؛ رَحْرَحان (دارِم خلافِ عامِر)؛ رَغام (یربوع خلافِ کِلاب)؛ زُبالَة (تمیم خلافِ بَکْر)؛ شَیطانِ (تمیم خلافِ بکر)؛ صَرائم (یربوع خلافِ عَبْس)؛ طِخْفَة (قب سطور بالا)؛ غَبِیط (مالِک و یربوع خلافِ شیبان)؛ غَوْل (یربوع خلافِ غَسّان)؛ فَرُوق (سعد خلافِ عبس)؛ قُشاوَة (یربوع خلافِ شیبان)؛ کُلاب ثانی (سعد و رِباب خلافِ مَذْحِج)؛ مَرُوت (یربوع خلافِ قُشَیر)؛ مُلَیْزِق (سعد خلافِ عامر)؛ نِباج (مِنْقَر خلافِ بکر)؛ نِسار (تمیم و عامر خلافِ رِباب و اَسَد)؛ وَقْدان (نَہْشَل خلافِ ہلال)؛ وَقِیط (دارِم خلافِ لَہازِم).

اسلام نے دوسرے شرقی قبیلوں کی طرح تمیم کو بھی اپنے راست اثر کے دائرے سے باہر پایا۔ جب [حضرت] محمد[ص] نے آس پاس کے قبیلوں پر فتح پائی اور وسطی عرب پر بھی مدینے کی حکومتِ دینی کا دبدبہ بیٹھ گیا تو تمیم کو بھی اسلام سے تحالف میں فائدہ نظر آیا۔ انھوں نے ۸ھ میں مدینے میں ایک وفد بھیجا اور حضور[ص] سے دوستی کا عہد نامہ ہو گیا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس وقت اسلام نہ لائے۔ اسی وجہ سے انھوں نے آنحضرت[ص] کے انتقال کے بعد اپنی پوری خود مختاری کا اعلان کرنے میں اوروں پر سبقت کی۔ رِدّہ میں جو حصہ تمیم نے لیا وہ متنبّئہ سَجاح [رک بآن] کے کارناموں کی وجہ سے مشہور ہے لیکن افسوس ہے کہ سَجاح کا صحیح کردار معلوم نہیں ہو سکا، کیونکہ اس کا حال جانب دارانہ روایتوں کی وجہ سے کچھ مسخ ہو کر رہ گیا ہے۔ بہر حال خالد بن ولید کے شدید حملوں کی وجہ سے تمیم پھر اسلام لے آئے اور متّصل بعد کی [اسلامی] فتوحات کے سلسلے میں انھیں اپنے سپاہیانہ جوہر دکھانے کا موقع مل گیا (قب کایتانی Caetani : *Annali dell' Islām*، اشاریۂ جلد ۱ و ۲)۔ تمیمی مجاہدین کا بہت بڑا حصّہ قدرتی طور پر ایران کی جانب بڑھا اور پہلے کوفے اور بصرے کے دو بڑے فوجی مقامات میں آباد ہو کر وہ بعد ازاں خراسان چلے گئے، جہاں عبّاسیوں کے عہد میں عربی آبادی کی اکثریت انھیں کی تھی۔ اگرچہ ان فتوحات کا تاریخی حال زیادہ تر سیف بن عمر [رک بآن] ہی سے مروی ہے، جو خود تمیمی تھا اور احتمال ہے کہ وہ تمیم کے کارناموں کا ذکر ان فتوحات میں مبالغہ آمیزی کے ساتھ کرتا ہو (قب *Annali dell' Islām*، ۱۲: § ۳۰٦، حاشیہ ۲)، تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ تمیم نے اسلام قبول کرنے کے بعد بھی بدستور اسی جنگجویانہ روح کی نمائش کی جس کی وجہ سے وہ جاہلیت کے ایام میں ممتاز تھے۔ چونکہ وہ صحیح معنوں میں بدو اور اس لیے ہر قسم کی حکومت سے طبعاً نفور تھے انھوں نے بنو امیّہ کے

عہد کی تمام باغیانہ تحریکوں میں عملی حصّہ لیا ۔ اگر انھوں نے قَیس و کَلْب کی باهمی آویزش میں تھوڑا حصّہ لیا، جو حقیقت میں ان کے لیے ایک پرایا جھگڑا تھا، تو انھوں نے خوارج [رَكَ بَاں] کی حیثیت سے بہت زیادہ مستعدی دکھائی؛ اس تحریک کے آغاز کے غالی خارجی بنو تمیم هی سے تھے ۔ ازارِقہ کا سردار قَطَرِی بن الفُجَاءَة [رَكَ بَاں] اور اُس کے اکثر پیرو تمیمی تھے ۔ اسی طرح هم خراسان میں اُن کے بیشمار افراد کو عباسی دعوت کے لَبَّیک کہنے والوں میں شریک پاتے هیں ۔ آخر میں هم بعد کے دَور کے ایک تمیمی ابراهیم بن الاَغْلَب کی کامیابی کے ذکر کو بھی نہ بھولیں جو سعد بن زید مناة کی اولاد میں سے تھا، جس نے افریقیہ میں خاندان بنو الاَغْلَب [رَكَ بَاں] کی بنیاد ڈالی ۔

نحویوں اور لُغَویوں نے تمیمی بولی کی خصوصیات همارے لیے محفوظ کر دی هیں، جن کی تفصیل مادّۂ قیس عیلان کے مآخذ میں مل سکتی ہے؛ نیز دیکھیے Vollers : *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*، ٨ تا ٢٣؛ احمد بن فارس : الصاحبی، قاهرة ١٣٢٨ھ، ص ٢٣ ببعد ۔ اُن میں سے بہت سی خصوصیات دوسرے قبیلوں کی بولیوں میں بھی ملتی هیں، مثلاً "کَشْکَشَة"، جسے دوسرے متون ربیعہ سے منسوب کرتے هیں، 'عَنْعَنَة'، جو قیس میں بھی پایا جاتا ہے، مضارع کی ابتداء میں فتحہ کے بجاے کسرہ کا استعمال وغیرہ؛ دوسری خصوصیات یہ هیں: یاے سبتی کو جیم کی طرح بولنا، "حرفِ ما بین کاف و قاف وغیرہ" [ان خصوصیات کے لیے دیکھیے السیوطی : المزهر، قاهرة ١٣٢٥ھ، ١ : ١٣٣ ببعد] ۔ یہ بات قرینِ احتیاط معلوم نہیں هوتی کہ تمیم کی زبان کے قواعدِ کُلّیہ کی بنیاد ایسے بیانات پر رکھی جائے جو اتفاقی اور متفرق مشاهدات پر مبنی اور مختلف بولیوں کے باقاعدہ مطالعے کا نتیجہ نہیں هیں؛ البتہ اتنی بات یقینی ہے کہ قَیس اور بَکْر کی بولیوں اور تمیمی بولی کو ملا لیں تو قدیم عرب کے مشرقی حصّے کی بولیوں کا ایک ایسا گروہ سامنے آتا ہے جو عرب کے مغربی حصّے کی بولیوں سے واضح طور پر مختلف ہے (قب Vollers : کتاب مذکور، ص ۴ ببعد) ۔ اس کے علاوہ بنو تمیم کی شہرت یہ تھی کہ وہ شعر اور بلاغت میں ٹھیٹھ عربیت کے حامل هیں؛ جیسا کہ پیشتر ذکر هو چکا ہے، همیں تمیم میں سارے قدیم عربی ادب کے بعض مشہور ترین شاعر ملتے هیں : مثلاً اَوس بن حَجَر، سَلامَة بن جَنْدَل، سُلَیک بن سُلَکَة، عَبْدَة بن طَبِیب، عَدِیّ بن زَید، مالک اور المُتَمِّم ابنا نُوَیْرَة، المُخَبَّل [کذا، المُخَبَّل السعدیؔ؟]؛ اموی دَور میں جریر اور فرزدق کے علاوہ البَعِیث، کُثَیِّر، ثابت قُطْنَة، اَوس بن مَغْراء، العَجّاج، رُؤْبة وغیرہ.

مآخذ : (١) وستنفلت : Register، ٢٣٢ تا ٢٣٣؛ (٢) ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع وستنفلت، ٢٠٣ تا ٢١٠؛ (٣) ابن قُتَیْبَة : المعارف، طبع وستنفلت، ٣٢ تا ٣٨؛ (۴) ابن الکَلْبی : جمهرة الانساب (مخطوطۂ برٹش میوزیم Add. 23,297)، ورق ٦٢ راست تا ٦٩ چپ؛ (۵) نقائض جریر و الفرزدق، طبع بیون Bevan، بمواضع کثیرہ؛ (٦) Caussin de Perceval : *Essai sur l' histoire des Arabes*، ٢ : ٣٦١ تا ۴٨٣، ۵٦٩ تا ٦٠٣.

(G. LEVI DELLA VIDA)

تَمِیم بن المُعِزّ [ابن بادیس] : بنو زیری میں سے خانوادۂ صنْہاجہ کا پانچواں بادشاہ، جس نے دیارِ بربر کے مشرقی حصّے میں ۴۵۴ تا ۵٠١ھ / ١٠٦٢ تا ١١٠٨ء تک حکومت کی ۔ وہ [رجب ۴٢٢ھ / جولائی ١٠٣١ء میں] قیروان کے قریب

صبرۃ (المنصوریۃ) میں پیدا ہوا تھا۔ بقول ابن عِذاری وہ بلند قامت اور وجیہ تھا۔ اسی مصنف نے اس کے طریقِ زندگی کے متعلق عجیب عجیب باتیں لکھی ہیں۔ وہ [بہادر، صاحبِ حزم و عزم اور] اعلٰی درجے کا بافرہنگ انسان تھا اور تاجداروں میں سے جو افراد فحول شعراء ہو گذرے ہیں تمیم کا شمار ان میں تھا۔

۴۴۵ھ/ ۱۰۵۳ء میں اس کی عمر ۲۳ برس کی تھی۔ اس کے باپ نے اسے المہدیّۃ [رک بآن] کا والی مقرر کر دیا۔ یہ واقعہ بنو ہلال قبیلے کے عربوں کی آمد کے فوراً بعد کا ہے، جو المعزّ کی فوجوں کو ایک دو سخت شکستیں دے کر افریقیّۃ کا خاصہ بڑا حصّہ چھین چکے تھے۔ چار سال بعد ۴۴۹ھ / ۱۰۵۷ء میں المعزّ نے اپنے دارالسلطنت قیروان کو خیر باد کہا؛ کیونکہ وہ اس کی مدافعت نہیں کر سکتا تھا اور المہدیّۃ میں آ کر تمیم کے پاس پناہ گزیں ہوا، جو اپنے [والد ماجد] سے بہت احترام و اکرام سے پیش آیا۔ اب سے تمیم نے مستبدّانہ حکومت کرنا شروع کی اور المعزّ کی وفات پر (۴۵۴ھ / ۱۰۶۲ء) اسے باقاعدہ طور پر بادشاہ بھی تسلیم کر لیا گیا۔ تمیم کو نہایت ہی مشکل حالات میں اقتدار حاصل ہوا لیکن اُس نے عظیم فعّالیت اور قابلیت کا ثبوت دیا۔ المہدیۃ کے شہر سے کہ عملاً اس کی حکومت یہیں تک محدود تھی، اس نے افریقیۃ کے کل شہروں پر دوبارہ قبضہ کر لیا، جنھیں سابقہ والیوں، عرب امیروں اور محض من چلے قسمت آزماؤں نے خود مختار ریاستوں کی صورت میں تبدیل کر رکھا تھا۔ اسے اصحاب القلعۃ بنو حمّاد سے بھی لڑنا پڑا، جو اُس کے رشتے دار تھے مگر قیروان کی پرانی حکومت کی مشکلات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش میں مصروف تھے۔ یہ مقصد حاصل کرنے کے لیے اس نے عربوں کے مختلف گروہوں کی باہمی رقابتوں سے فائدہ اُٹھایا اور بنو ریاح کی، جو ان میں سب سے زیادہ طاقتور تھے، تائید و حمایت حاصل کر لی۔ اس تحالف کی مدد سے، جو بجائے خود خطرات سے خالی نہ تھا، وہ المہدیّۃ کے خلاف حمّادی خاندان کے حکمران النّاصر [بن حمّاد] کے منصوبوں کو ناکام بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس امر کے علاوہ اس کی توجّہ زیادہ تر ساحلی شہروں کی طرف منعطف رہی۔ اس نے ان کے خلاف کئی مہمّات بھیجیں لیکن ان مہموں میں کامیابی کچھ عارضی ہی نوعیّت کی ہو سکتی تھی۔ اس نے سوسۃ پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ تونس کے بنو خراسان کو مطیع و منقاد کیا۔ پہلے تو جنگ قابِس Gabes میں ناکام رہا مگر بعد میں اسے تسخیر کر لیا اور سفاقس کے مضافات کو تباہ کرنے کے بعد اس شہر میں داخل ہوا۔ خود المہدیّۃ، جو اس کا مرکز تھا، کئی بار معرضِ خطر میں آیا، چنانچہ عربوں نے ۱۰۸۳ء میں اس کا سختی سے محاصرہ کر لیا۔

تمیم کی مساعی سے، جو اُس نے ساحلی شہروں کے خلاف کیں، وہ مقاصد ظاہر ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ اُس زمانے میں سمندر تک پہنچنے کا اہتمام کر رہا تھا جب اُس کے بری مقبوضات اُس کے ہاتھ سے نکلے جا رہے تھے۔ اس معاملے میں اپنے باپ کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے اُس نے یہ کوشش کی کہ نارمن لوگ صِقلّیۃ پر قابض نہ ہو سکیں۔ جب اس میں ناکامی ہوئی تو اُس نے اپنی بحری غارت گری کو اور تیز کر دیا۔ عیسائیوں میں اس کا ردِّ عمل یہ ہوا کہ اہلِ جنوہ اور اہلِ پیزا نے اتحاد کر کے ۶ اگست ۱۰۸۷ء کو المہدیّۃ پر قبضۃ کر لیا اور اسے تاخت و تاراج کر ڈالا۔ [۴۹۸ھ/] ۱۱۰۴ء میں رومیوں [؟ الرومانیون] (؟) نے ایک اور حملہ اس شہر پر کیا لیکن اس

حملے کا نتیجہ ان کے حق میں تباہ کن ثابت ہوا۔ چار سال بعد [رجب] ۵۰۱ھ / [مارچ ۱۱۰۸ء] میں تمیم نے ۷۹ [قمری] سال کی عمر میں انتقال کیا اور المنستیر کے قصر السیدۃ میں دفن ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات [قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۹۸]، ترجمۂ دیسلان de Slane (Biographical Dictionary)، ۱: ۲۸۱ تا ۲۸۳؛ (۲) ابن عذاری: بیان المغرب، طبع ڈوزی Dozy، ۱: ۳۰۷ تا ۳۱۳، ترجمۂ فانیان F. Fagnan، ۱: ۴۴۴ تا ۴۵۵؛ (۳) ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، طبع دیسلان، ۱: ۲۰۲ تا ۲۰۷؛ ترجمہ ۲: ۲۲ تا ۳۲؛ (۴) ابن الاثیر: کامل، طبع Tornberg، ج ۹: ۳۸۹؛ ج ۱۰: ۱۰، ۱۹، ۳۰، ۱۰۵، ۱۰۹ تا ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۳ تا ۱۷۵، ۳۱۴ تا ۳۱۵؛ ترجمۂ فانیان (*Annales du Maghreb*)، ص ۴۶۰، ۴۷۰ ببعد، ۴۸۶ ببعد، ۴۹۰، ۵۰۱، ۵۰۹ تا ۵۱۰، ۵۱۵ تا ۵۱۷؛ (۵) ابن ابی دینار (القیروانی): مونس، ترجمہ از Pellissier و Rémusat، ص ۱۴۵ تا ۱۴۷؛ (۶) التجانی: رحلۃ، ترجمہ از Rousseau، در *J.As.*، ۱۸۵۲ء، ۲: ۱۳۰ ببعد؛ ۱۸۵۳ء، ۱: ۳۷۰ ببعد؛ (۷) Mas Latrie: *Traités des paix*، ۱: ۲۹ تا ۳۰؛ (۸) حسن عبدالوہاب: المنتخبات التونسیۃ، تونس ۱۳۳۷ھ، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳؛ (۹) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie*، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵، ۱۳۳ تا ۱۳۹، ۱۴۲ تا ۱۴۳۔

(G. MARÇAIS مارسے)

تمیم بن المعز [بن المنصور]:

[چھٹے] فاطمی خلیفہ العزیز کا بھائی۔ کہتے ہیں کہ وہ حدود ۳۳۷ھ / ۹۴۸ - ۹۴۹ء میں پیدا ہوا۔ اپنے وقت میں اپنی سخاوت اور ادبی شغف کے لیے مشہور تھا۔ وہ ایک صاحب فضیلت و ظرف شہزادہ تھا، جو شعر گوئی میں ذوق سلیم اور مہارتِ فنی رکھتا تھا اور اس اعتبار سے اپنے معاصرین میں مشہور تھا۔ اسے ولی عہد نہ بنایا گیا اور اس کے بھائی العزیز کو اس پر ترجیح دی گئی۔ العزیز کو اپنے بھائی سے بہت محبت تھی، جس کا اندازہ اس کے اس رنج و غم سے ہوتا ہے جو اسے تمیم کی وفات پر ہوا۔ تمیم ذوالقعدۃ ۳۷۴ھ / اپریل ۹۸۵ء میں قاہرۃ میں فوت ہوا۔ قرافۃ کے قبرستان میں نمازِ جنازہ کے بعد اسے محل کے اسی سردابے میں دفن کیا گیا [جہاں اس کے باپ کی قبر تھی]۔ اس کے انتقال کی صحیح تاریخ کے متعلق اختلاف ہے۔ ابن تغری بردی اسے ۳۶۸ھ کا واقعہ بتاتا ہے۔ اس کے اشعار کا نمونہ ابن خلکان نے اپنی کتاب وفیات الأعیان میں دیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات [قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۹۷]، ترجمۂ دیسلان de Slane، ۱: ۲۷۹ ببعد؛ (۲) ابن دقماق: کتاب الانتصار، ۴: ۸۰؛ (۳) ابو صالح: *Churches and Monasteries of Egypt*، ترجمہ از Evetts، ورق ۴۰ الف؛ (۴) ابن تغری بردی: *Annals*، طبع Popper، ص ۳۳، ص ۸۰؛ (۵) ابن سعید: کتاب المغرب، ترجمہ از Tallquist، ۱: ۹۱ ببعد؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان، طبع ووسٹنفلٹ، ۴: ۸۶۵۔

(J. WALKER واکر)

تمیم داری رض: ایک صحابی، جن کی نسبت الداری تھی۔

[خاندان: حضرت تمیم داری رض یمنی، قحطانی عرب، قبیلۂ لخم بن عدی کی شاخ الدار بن ہانی بن حبیب بن نمارۃ بن لخم سے تھے، جو جذام اور کندۃ کا ہم جد تھا۔ لخم اور جذام کے قبیلے یمن سے نکل کر شام میں آباد ہو گئے تھے۔ حضرت تمیم رض کا خاندان فلسطین میں آباد تھا۔ ان کی نسبت الداری تو الدار بن ہانی سے ہے اور الدیری دیر سے، اس لیے کہ ۹ھ میں اسلام لانے سے پہلے آپ ایک دیر میں راہب تھے، النووی: تہذیب الاسماء، طبع

وسٹنفیلٹ، ۱۷۸ (طبع قاہرة، ۱ : ۱۳۸؛ اصابة).

حضرت تمیم رض کا آبائی سلسلۂ نسب یہ ہے :
تمیم بن اَوس بن خارِجة (حارثة در اصابة) بن سُود (سَواد در استیعاب) بن خَزِیمة (جَذیمة در اصابة و تہذیب) بن ذِراع (ذَراع در اصابة، وِداع در تہذیب) بن عدی بن الدار (قب وسٹنفیلٹ : Gen. Tabellen، ص ۱۵، س ۲۵؛ طبری، طبع ڈخویہ، ۳ : ۲۵۳۲، ۲۵۳۵؛ ابن سعد، ۷/۲ : ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ سمعانی، ۲۱۸ ب)۔ ناموں کا اختلاف زیادہ اہم نہیں، کیونکہ کتابت میں تصحیف ہو گئی ہے۔

آپ کی کنیت ایک صاحبزادی کے نام پر ابو رُقیّة تھی؛ اور اولاد نہ تھی۔

عام حالات : آپ اسلام سے پہلے اپنے تمام قبیلے کی طرح عیسائی تھے اور آپ کی زندگی ٹھیٹ مذہبی قسم کی تھی، چنانچہ آپ فلسطین والوں میں راہب اور عابد تھے، تہذیب التہذیب میں یہ اطلاع بھی دی گئی ہے کہ آپ کتابینِ (عہدِ قدیم اور عہدِ جدید) کے ماننے والوں، یعنی یہود و نصارٰی کے علماء میں سے تھے۔

قبول اسلام : غزوۂ تبوک رجب ۹ھ میں ہوا ہے۔ آپ اس غزوے سے پہلے اسی سال شام سے مدینے آئے۔ آپ کے ساتھ آپ کے قبیلے کے کئی آدمی تھے۔ سب نے اسلام کے آستانے پر سر جھکایا اور عہد نبوت میں مدینے میں مقیم رہے۔ ابن ہشام نے (ص ۷۷۷ ببعد) داریوں کے اس وفد کے نو نام شمار کیے ہیں، جن کے متعلق رسول اللہ صلعم نے خیبر کی زمین میں وصیت فرمائی۔

اصابة میں ابن اسحاق کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت تمیم داری رض نے رسول اللہ صلعم کے ساتھ غزوے میں شرکت کی۔ چونکہ آپ کے اسلام لانے کے بعد صرف ایک ہی غزوہ ہوا ہے، اس لیے قرینہ یہ ہے کہ غزوۂ تبوک میں آپ نے شرکت کی تھی، یہ رجب ۹ھ میں ہوا تھا۔

حضرت تمیم داری رض حضرت عثمان رض کے عہدِ خلافت تک مدینے ہی میں رہے اور فتنۂ عثمانی کا مشاہدہ کیا اور ۳۵ھ کے بعد شام کی سکونت اختیار کی۔

شام میں وہ کس شہر میں رہے؟ اُسْدُالغابَة میں ہے کہ فلسطین میں قیام کیا۔ تہذیب میں ہے کہ بیت‌المقدس میں مقیم ہوے، جو فلسطین ہی کا ایک شہر ہے۔ بیت‌المقدس کے قریب ایک مشہور گاؤں ہے، جس کا نام اُسْدُالغابَة میں ''عَیْنُون'' بتایا گیا ہے۔ مصنف کا بیان ہے کہ یہ گاؤں حضرت تمیم رض کو آنحضرت صلعم نے جاگیر میں عطا فرمایا تھا اور اس کے لیے نامۂ مبارک لکھوا دیا تھا۔

اصابة میں (بذیل ابوہند داری) اس کی تشریح یوں کی گئی ہے : ''تمیم اور ان کے ساتھیوں نے رسول اللہ صلعم سے درخواست کی کہ ''انھیں شام میں کوئی زمین عطا فرمائی جائے''۔ آپ نے فرمان لکھوا دیا۔ ابوبکر رض کے عہدِ خلافت میں یہ لوگ فرمان لے کر ان کے پاس آئے تو انھوں نے ابوعبیدة رض کے نام حکم بھیج دیا کہ ''فرمان کی تعمیل کی جائے''! حافظ ابن حجر رح کا بیان ہے کہ فرمان مبارک مشہور ہے اور وہ تمیم رض کی اولاد کے پاس ہے اور میں نے اس کے متعلق ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام ہے : الْبِنَاءُ الْجَلیل بِحُکم بَلَد الْخَلیل''۔ شام فتح ہونے سے بہت پہلے اس کی اَراضی کی نسبت فرمان عطا کرنا خصوصیاتِ نبوت میں سے ہے، ابوہند داری رض، جن کے حالات میں اس فرمان کی گذشتہ تشریح منقول ہے، اصابة (بذیل تمیم) کی رو سے حضرت تمیم رض کے اَخیافی بھائی تھے!

شام کی فتوحات میں خاصہ وقت صرف ہوا تھا۔ فلسطین پر حملے کے لیے حضرت ابوبکر صدیق رض نے حضرت عمرو رض بن العاص کو مأمور فرمایا تھا،

لیکن یہ علاقہ عہدِ صدیقی میں فتح نہیں ہوا۔ غالباً اسی لیے حضرت تمیمؓ وغیرہ مدینے میں ٹھیرے رہے۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں بیت المقدس فتح ہونے کے بعد حکومت کو استحکام میسّر آیا اور شوال ۱۹ھ میں جب حضرت معاویۃ کی ہمّت نے قیساریۃ کو فتح کر کے اسے اسلام کے قلمرو میں داخل کر دیا تو شام کا مطلع بالکل صاف ہو گیا۔ فتوحات مکمل ہونے کے بعد یا تو حضرت عمر اور یا حضرت عثمانؓ نے فرمانِ رسالت کے مطابق حضرت تمیم کو قریۂ ''عینُون'' جاگیر میں دیا ہوگا اور چونکہ وہ بیت المقدس سے قریب تھا اس لیے حضرت تمیم نے دین اور علم کی خدمت کے لیے بیت المقدس کو مرکز بنایا۔

حضرت تمیم کی زندگی عہدِ نبوت اور دورِ خلافت میں ایک ہی نہج پر بسر ہوئی ہے۔ مدینے اور شام دونوں جگہ وہ زاھدانہ حیثیت سے رہے۔ مدینے کے قیام میں بسرِ اوقات کے لیے رسول اللہ صلعم کی وصیت کے مطابق (ابن ہشام، ۷۷۶، یہ وصیت آنحضرت صلعم نے مرض الموت میں فرمائی تھی) خیبر سے کچھ مل جاتا تھا اور شام پہنچ کر قریۂ عینُون کی آمدنی سے وہ زندگی بسر فرماتے تھے۔ بقیّہ اوقات عبادت میں صرف ہوتے تھے اور کبھی کبھی وعظ کا مشغلہ بھی رہتا تھا۔ عبادت کا یہ حال تھا کہ بعض اوقات ایک ہی رکعت میں پورا قرآن ختم کر دیتے (ابن حجر: تہذیب)۔ تہجّد کی نماز بہت پڑھتے تھے۔ ایک بار قرآن کی حسب ذیل آیت: اَمْ حَسِبَ الَّذِیْنَ اجْتَرَحُوا السَّیِّاٰتِ الآیۃ میں ساری رات ختم کر دی۔ بار بار رکوع کرتے، سجدہ کرتے اور روتے تھے (اسدالغابۃ)۔

وعظ گوئی انھوں نے حضرت عمرؓ کے عہد سے شروع کی تھی، [لوگوں نے لکھا ہے کہ وہ اسلام میں پہلے قاصّ (واعظ) تھے (''اوّل مَن قَصّ'')، اس لیے ''قاصّ'' کہلائے (قبّ گولڈ تسیہر Goldziher: *Muh. stud*، ۲ : ۱۶۱ بذیل صفحہ: نووی: تہذیب الاسماء، ۱۷۸ (طبع قاہرۃ، ۱۳۸))۔ حقیقت میں قصص (رکّ بآن) کی اس ادبی قسم میں وہ قصے شامل ہیں جن میں قیامِ قیامت، دجّال (رکّ بآن) اور جسّاسۃ کا ذکر آتا ہے۔ (نووی محلِّ مذکور میں بحوالۂ صحیح مسلم لکھا ہے کہ آنحضرتؐ نے تمیمؓ سے قصۂ جسّاسۃ روایت کیا اور اس منقبت شریفہ میں کوئی دوسرا تمیمؓ کے ساتھ شریک نہیں) (اسد الغابۃ میں لکھا ہے کہ حضرت تمیم داری نے وعظ گوئی کے لیے حضرت عمرؓ سے اجازت لے لی تھی)۔

حضرت تمیم کی ایک دینی خدمت یہ ہے کہ انھوں نے مسجدِ نبوی میں چراغ جلایا۔ اس کا حال اُسد الغابۃ میں (بذیل سراج) یوں بیان کیا گیا ہے: ''تمیمؓ نے مسجد نبوی میں قندیل لٹکا کر زیتون کے تیل کا چراغ جلایا، دیگر صحابہ کا چراغ یہ تھا کہ کھجور کی شاخوں میں مشعلیں جلا کر لاتے تھے''۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ رات کے وقت مسجد نبوی میں روشنی تو پہلے بھی ہوتی تھی لیکن وہ قندیل کے اندر نہیں، بلکہ مشعلیں جلتی تھیں۔ حضرت تمیم نے روشنی کو ایک باقاعدہ اور زیادہ موزوں شکل دے دی۔ اس کے بعد سے قندیلوں کا عام رواج ہو گیا، جو آگے چل کر جھاڑ اور فانوس کی صورت میں نمایاں ہوا [قبّ Clermont-Ganneau: *R. H. R.*، شمارہ ۸۱، ۱۹۲۰ء]، ص ۲۳۷ ببعد = *Recueil d' Archéologie Orientale*، ۸ : ۲۱۶ ببعد: *La lampe et l' olivier dans le Coran*]۔

حضرت تمیم داریؓ کی وفات کا سنہ تہذیب

کے سوا کہیں مذکور نہیں ۔ حافظ ابن حجر نے کتاب مذکور میں لکھا ہے : ''بعض کا قول ہے کہ ان کی قبر پر یہ ملا کہ انہوں نے ۴۰ھ میں وفات پائی''۔ غالباً کسی نے قبر پر کتبہ لگایا ہوگا ۔ آپ کی وفات ''بیتجبرین'' میں ہوئی، جو فلسطین کا ایک شہر ہے (اصابة).

حضرت تمیم داری رض خاص وضع کے بزرگ تھے ۔ عابد و زاہد ہونے کی وجہ سے انہوں نے عام صحابہ کے برخلاف کوئی زاہدانہ وضع اختیار کی تھی، اسی لیے اس کا ذکر صراحةً کیا گیا ہے، ''کان لہٗ ہیئة و لباس'' (اُسد الغابة).

حضرت تمیم داری رض اگرچہ دیر میں مشرف بہ اسلام ہوے، تاہم چونکہ وہ اپنے پرانے مذہب کے علماء میں سے تھے اس نئے مذہب میں داخل ہونے کے بعد ذوقِ علمی برابر قائم رہا اور وہ اسلام کے اہلِ علم میں شمار کیے جاتے ہیں ۔ ان سے بہت سے صحابہ نے روایتیں کی ہیں، جن میں حضرت ابن عمر، ابن عباس، ابوہریرة، اَنَس بن مالک، زُرارة بن اَوفی رضی اللہ عنہم اور تابعین میں عبداللہ بن مَوہَب، سُلیم بن عامر، شُرَحبیل بن مسلم، قَبیصة بن ذُویب، عطاء بن یزید لَیثی، رَوح بن زِنباع، شہر ابن حَوشَب، عبدالرحمٰن بن غنم وغیرہ شامل ہیں.

ان مرویات میں ایک خاص روایت وہ ہے جو رسولِ اللہ صلعم نے حضرت تمیم رض سے نقل فرمائی ہے ۔ اس سے علمائے حدیث نے یہ اصول نکالا ہے کہ متبوع کی تابع سے یا فاضل کی مفضول سے روایت جائز ہے ۔ دوسرا اصول یہ نکلتا ہے کہ خبرِ واحد کو قبول کیا جا سکتا ہے ۔ اوپر مذکور ہوا کہ یہ خصوصیت کہ رسول اللہ صلعم ایک صحابی کے راوی ہیں حضرت تمیم رض کی عظیم الشان منقبت ہے.

یہ روایت حضرت فاطمہ رض بنت قیس سے صحیح مسلم (کتاب الفتن و اشراط الساعة : باب ''کی خروج الدجال) میں منقول ہے، وہاں دیکھنی چاہیے۔ ابوداؤد (۴ : ۱۱۸)، ابن ماجة (۲ : ۲۶۳) اور مسند ابن حنبل (٦ : ۴۱۱) میں بھی تقریباً وہی الفاظ ہیں ۔ لیکن صحیح بخاری، ترمذی اور نسائی میں اس کا سراغ نہیں ملتا] .

(سعید انصاری)

بعد کے زمانے میں اسی روایت کو نبی [ص] کی وفات سے بعد کا واقعہ قرار دے کر اس کے حوادث کو اَور طرح سے بیان کیا ہے : یہ سمندری طوفان میں جہاز کی تباہی نہ تھی جس کی وجہ سے تمیم [رض] کو دوسری دنیا کے اسرار معلوم ہوے بلکہ انہیں رات کے وقت ایک جِنّ گھر سے اٹھا کر لے گیا ۔ وہ یکے بعد دیگرے مختلف نامعلوم ممالک سے گذرے ۔ ان ملکوں میں عجیب و غریب قسم کی مخلوق آباد تھی ۔ غرض کہ کئی قسم کے غرائب و اہوال کا سامنا کرنے کے بعد، جن میں الدجّال اور الجسّاسة کی ملاقات محض ایک منفرد واقعے کی حیثیت رکھتی ہے، ایک فرشتہ انہیں بادل پر سوار کر کے ان کے گھر واپس لے آیا ۔ ان کی بیوی یہ خیال کر کے کہ وہ فوت ہوچکے ہوں گے دوسرا نکاح کر لیتی ہے اور اب اپنے آپ کو سخت مشکل میں مبتلا پاتی ہے ۔ تمیم یہ مسئلہ خلیفہ عمر [رض] کے سامنے پیش کرتے ہیں اور وہ معاملہ [حضرت] علی [رض] کے حوالے کرتے ہیں ۔ آپ فرماتے ہیں کہ نبی کریم [ص] کو یہ پہلے ہی سے معلوم تھا کہ تمیم پر کیا گزرے گی اور یہ فیصلہ دیا کہ عورت دونوں شوہروں میں سے جسے چاہے قبول کر لے ۔ اس نے تمیم کے پاس واپس جانے کو بہتر سمجھا ۔ روایت کی یہ صورت، جس میں دو عام

عناصر شامل ہیں، یعنی بلادِ عجائب کا سفر اور اس آدمی کی واپسی جسے مرا ہوا سمجھا گیا تھا، دور دور تک پہنچی اور اس کی ترکی، ملائی اور ہسپانوی صورتیں موجود ہیں - عربی متن کا ایک نسخہ، جس سے مذکورہ روایتیں ماخوذ ہیں، باسے R. Basset نے *Les aventures merveilleuses de Temim el Dâri* کے نام سے *Giornale della Società Italiana*، ج ٥ [١٨٩١ء]: ٣ تا ٢٦ میں الجزائر کے مخطوطے کی بنا پر شائع کیا تھا (دیگر مخطوطات میں، جن کا پتا اس نے پیرس، آکسفورڈ، لائڈن اور تونس میں لگایا تھا، ذیل کے اور نسخوں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے: انڈیا آفس کا نسخہ عدد ٣٣٠١ (٨)، برلن کا نسخہ عدد ٩٠٦٩ و ٩٠٧٠ و ٩١٠٥ تا ٩١٢٢ - یہ متن قاهرة میں بھی ایک عوام پسند طباعت میں چھپ چکا ہے) - ظاہر ہے کہ یہ بتانا ناممکن ہے کہ یہ روایت کب شکل پذیر ہوئی - باسے Basset لکھتا ہے کہ الدِمشقی (٧٢٧ھ) نے اس کہانی کا خلاصہ دیا ہے، جو بہت حد تک ہمارے متنوں سے مشابہ ہے (عجائب البرِ و البحر، طبع مہرن Mehren، ١٣٩) [کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی (مجموعۂ شیرانی، شمارہ ٢٨٣) میں فارسی کا ایک منثور رسالہ ہے، جس میں قصّۂ تمیم ''انصاری'' رضی اللہ عنہ دیا ہے - مضمون کم و بیش وہی ہے جو اوپر مذکور ہے مگر نسبت ''الداری'' کے بجائے ''انصاری'' ہے - انڈیا آفس کے فارسی مخطوطات کی فہرست مرتبۂ ایتے میں شمارہ ٨٥٩ الف (١) پر بھی اس سے ملتا جلتا متن موجود ہے؛ نیز دیکھیے فہرست مذکور، شمارہ ٨٥٨؛ مجموعۂ شیرانی، شمارہ ١٣٥٠ - دکھنی اردو کی ایک (ناقص الآخر) مثنوی ہے، جو اسی قصے پر مشتمل ہے - شاعر کا تخلص غلامی ہے (جس کے لیے دیکھیے اردو شہ پارے از سید محی الدین قادری، حیدرآباد دکن ١٩٢٩ء، ص ١٧٠؛ یورپ میں دکھنی مخطوطات از نصیرالدین ہاشمی، حیدرآباد دکن ١٣٥٠ھ، ص ٦٦٧ - بقول غلامی یہ تخلص اس نے قصوں میں استعمال کیا تھا، مرثیوں میں اس کا تخلص غلام رسول، ریختہ میں مطلب، مناقب و مدح میں انور ہے - وہ مولداً سورتی اور سکونۃً کنبایتی ہے - دورِ آصفیہ کا یہ شاعر شاعری میں فدا کا شاگرد ہے، جس نے اصل فارسی منثور قصہ غلامی کو دیا اور غلامی نے اسے ہندی میں منتقل کیا].

ایک مختلف نوعیت کا دوسرا واقعہ بھی تمیم الداریؓ کی شہرت کا موجب ہوا [جس کا ذکر مجملاً اوپر آیا ہے] [جب آپ آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوے] تو آپ نے آنحضرتؐ سے درخواست کی کہ حِبرُون الخلیل [رک بآں] کو، جہاں تمیم بال بچوں سمیت رہا کرتے تھے، انھیں اور ان کی اولاد کو جاگیر (''قطیعۃ'' قب مادّۂ اقطاع) کے طور پر عطا فرمایا جائے - آنحضرتؐ نے آپ کی درخواست منظور کر لی حالانکہ فلسطین ابھی تک [رومیوں یعنی] بوزنطیوں ہی کے قبضے میں تھا، لیکن اس عطیے کی دستاویز کے ذریعے تصدیق کر دی گئی اور جب فلسطین فتح ہوگیا تو تمیم نے یہ فرمان پیش کیا. (آپ اور آپ کے بھائی نُعیم کے وارثوں کو (تمیم کی صرف ایک لڑکی ہی تھی) ناحیہ ہائے حِبرُون (ایک اور قراءت: حِبرَی)، المَرطُوم (اور قراءتیں: مَطلُوں، مَرطَلُوں، المَرطُوم اور مَرطُون ہیں: ان میں سے شاید آخری صورت درست ہے، جس میں کلمہ المَرطُول = καρτέρον صاف نظر آتا ہے، جس میں حسبِ معمول 'ل' کی جگہ 'ن' نے لے لی ہے، جیسے جِبرِیل جِبرِین وغیرہ)، بیت عَینُون اور بیت ابراہیم کا قبضہ مل گیا؛ یہ جائداد قریب ہی کے

زمانے تک آپ کے خاندان میں رہی اور آج تک خُدّام حرم الخلیل کا دعوی ہے کہ وہ تمیم الداری کی اولاد سے ہیں۔ اس عطیے کی اہمیت دوہری ہے۔ سب سے پہلے تو یہ نبی [کریمؐ] کے اعجاز کی شاہد ہے اور دوسری جانب یہ اِقطاع یعنی باقاعدہ عطاے جاگیر کا قدیم‌ترین حوالہ ہے۔ اس منشور کی اصل عبارت بخط [حضرت] علی(رض) ہے (اگرچہ بعض روایتوں میں [حضرت] معاویۃ بن ابی سفیان کا نام آیا ہے) اور یہ عبارت دو روایتوں میں ہم تک پہنچی ہے۔ پہلی قدرے مختصر ہے اور اس میں صرف حِبْری اور عَینُون کا ذکر ہے اور اس پر صرف [حضرت] علی(رض) کے دستخط ہیں (ابن سعد، ١ / ٢ : ٢١، سطر ٢٧ تا ص ٢٢، سطر ٣؛ ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق ١٣٠٢ھ، ص ١٣٢)؛ دوسرا متن طویل‌تر ہے اور اس جملے سے شروع ہوتا ہے: ”هذا ما أنطى (ایک اور قراءت: أقْطَع) محمد“ الخ [اور اس لیے منشور کتاب الانطاء کہلاتا ہے، کتاب الاشتقاق، محل مذکورۃ الذیل]۔ اس میں مذکورۃ بالا چار مقامات کا ذکر ہے اور اس پر پہلے تین خلفاے [راشدین] ابوبکر، عمر اور عثمان [رضی اللہ عنہم] کے نام بطور شاہد ثبت ہیں۔ یہ طویل‌تر متن داریوں نے بڑی حفاظت سے سنبھال کر رکھا؛ جب کبھی مقامی عمّال نے ان کے املاک کے بارے میں ان سے جھگڑا کیا تو انھوں نے اسے پیش کر دیا۔ ابن فضل اللہ العُمَری نے حرم خلیل کی زیارت کے موقع پر ٧٤٥ھ میں اسے [دوسری بار] دیکھا تھا؛ (مسالک الابصار فی ممالک الامصار، قاهرة ١٣٤٢ھ، ١ : ١٧٢ تا ١٧٥)؛ یہ [حضرت] علی کے ایک پرانے موزے (خُفّ) کے چمڑے پر خط کوفی میں لکھا ہوا تھا؛ الفاظ تقریباً سر بسر مُنْہدم ہو چکے تھے اور صرف چند مٹے مٹے سے نشانِ تحریر باقی تھے لیکن (ایک ورق پر) اس کی صحت کی تصدیق میں خلیفہ المُسْتَضِی (٥٦٦ تا ٥٧٥ھ) کی سندِ شہادۃ مع نقلِ متن موجود تھی [بقول ابن العُمَری خلیفہ کا خط معروف و مالوف ہے]۔ یہ فرمان ایک ریشمین غلاف اور آبنوسی صندوقچے میں محفوظ تھا [ابن العمری نے اصل کو بھی پڑھا اور اسے المستضی کی نقل کے مطابق پایا]۔ مجیرالدین العُلَیمی نے کوئی ڈیڑھ سو برس بعد [قب العُمَری: الأُنس الجلیل (تالیف ٩٠٠-٩٠١ھ)، قاهرة ١٢٨٣ھ، ص ٤٢٨ تا ٤٢٩] اسے دیکھا اور اس نے بھی عملاً یہی معلومات بہم پہنچائے؛ البتہ سندِ شہادت کی بابت اس کا قول ہے کہ تحریر خلیفہ المستنجد (٥٥٥ تا ٥٦٦ھ) کی ہے۔ اس کے بعد عثمانیہ سلطنت کے زمانے میں تقی‌الدین داری نے یہ دستاویز سلطان مراد کے حوالے کر دی اور اس نے سلطانی خزانۂ کتب میں داخل کر دی اور تقی‌الدین کو انعام کے طور پر قاهرة میں قاضی مقرر کر دیا۔ یہ سلطان مراد سلطان مراد ثالث ہو سکتا ہے (٩٨٢ تا ١٠٠٣ھ/١٥٧٤ تا ١٥٩٥ع) یا مراد رابع (١٠٣٢ تا ١٠٤٩ھ/١٦٢٣ تا ١٦٤٠ع)، کیونکہ اس واقعے کا ذکر ابن دُرَید کی کتاب الاشتقاق (طبع وِیسٹنفیلٹ، ٢٢٦ حاشیہ) کے ایک حاشیہ نگار نے کیا ہے۔ یہ حاشیہ نگار محمد بن عمر ہے، جو (الاشتقاق، طبع مذکور، ص ٢١١ ب) کہتا ہے کہ وہ محبّ‌الدین ابن الشِّحْنة مؤرخ (م ٨٩٠ھ/١٤٨٥ع) کی اولاد میں سے ہے (قب دیباچہ [کتاب الاشتقاق]، ٧؛ وِیسٹنفیلٹ کا یہ خیال غلط ہے کہ محمد بن عمر محبّ‌الدین کا پوتا ہے [بقول محمد بن عمر، محب الدین اس کا جدّ اعلیٰ ہے]۔ طویل‌تر متن یاقوت نے معجم البلدان، طبع وِیسٹنفیلٹ، ٢ : ٩٥، اور ابن عساکر نے التاریخ الکبیر، دمشق ١٣٣١ھ، ٣ : ٣٤٤ تا ٣٥٧ میں بھی نقل کیا ہے۔ ابن عساکر نے مختصرتر متن بھی تمیم(رض)

کے مکمل و مفصل ترجمے میں نقل کیا ہے۔ جس پر القلقشندی نے پورا پورا اعتماد کیا ہے (صبح الاعشی، قاہرة ۱۳۳۲ھ، ۱۳ : ۱۱۸ تا ۱۲۲)۔ [اس کے بعد مقالہ نگار نے زور دیا ہے کہ وثیقۂ مذکور جعلی ہے (قب کئتانی Caetani : *Annali dell' Islām* ۲ : ۲۸۸ تا ۲۹۱ [۹ھ، § ۶۹، حاشیہ ۱، § ۷۰، حاشیہ ۲]؛ کرنکو Krenkow : *Islamica* ۱ [۱۹۲۵ء]: ص ۵۲۹ تا ۵۳۲)؛ اس کے خیال میں دو روایتوں کا وجود اس امر کی کافی دلیل ہے کہ متن مکمل طور پر اختراعی ہے۔ وثیقہ ابو یوسف، الواقدی اور ابن الکلبی (قب سطور بالا) تینوں نے نقل کیا ہے، یعنی دوسری صدی کے آخر میں موجود تھا اور اگر بلاذری کی حکایت (فتوح، طبع دخویہ، ص ۱۲۹، س ۱۳ و ۱۴) بحوالۂ ابن الکلبی (جمهرة الانساب، نسخۂ اسکوریال، ورق ۷۰ الف و ب میں بھی یہ موجود ہے) صحیح ہے تو وثیقہ پہلی صدی کے آخر میں بھی موجود تھا۔ حکایت یوں بیان کی گئی ہے کہ سلیمان بن عبدالملک 'داریون' کی جاگیر کے پاس سے گذرا تو وہاں نہ ٹھہرا، "مبادا آنحضرت[ص] کی بددعا اسے لگے"۔ ظاہر ہے کہ یہ اشارہ مختصرتر متن کی آخری سطور کی طرف ہے [" فمن ظلمهم او اخذ من احد منهم شيئاً فعليه لعنة الله و الملٰئكة و الناس اجمعين"، ابن عساکر، ۳ : ۳۵۳]۔ پھر یہ کہ ایک دوسری روایت موجود ہے جس کے مطابق آنحضرت[ص] نے صرف وعدہ کیا تھا کہ قطیعۂ حبرون تمیم کے خاندان کو دیا جائے گا اور وثیقہ صرف فتح کے بعد [حضرت] ابوبکر[رض] کی طرف سے مرتب ہوا (ابن سعد، ۱ / ۲ : ۷۵، بہ تتبع ابن الکلبی۔ یہ روایت طبعاً دوسرے مصنفوں نے بھی اس سے نقل کی)۔ [ولہاوزن : *Skizzen u. Vorarbeiten*، ۴ : ۱۲۶، حاشیہ ۱) کی رائے کے خلاف، جو اسے "تصحیح متأخرة" سمجھتا ہے، مقالہ نگار کی رائے ہے کہ یہ روایت اقدم ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے :] یہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ مسلمانوں نے فلسطین فتح کرنے کے بعد یہ دیکھا کہ حبرون کا حرم خلیلی مسیحی لخمیوں کے تصرف میں ہے، جنھوں نے شاید اسے ذریعۂ آمد بنا لیا تھا اور زائرین سے روپیہ وصول کیا کرتے تھے۔ الدّاری نسبت کے لحاظ سے منسوب بہ قبیلہ نہ ہوگا، خصوصاً اس لیے کہ الدار نام کا کوئی قبیلہ (بجز تمیم[رض] کے خاندان یا ان افراد کے جو آنحضرت[ص] کی خدمت میں آنے والے وفد میں شامل تھے) ہمیں معلوم نہیں۔ البتہ یہ نسبت بڑی موزونیت کے ساتھ دار یعنی "حرم" پر چسپاں ہو سکتی ہے (لفظ "دار" کے اس معنی پر قب مادۂ قُصَیّ)۔ یہ لخمی اسلام لے آئے اور غالباً حرم ابراہیم کی مجاوری کرتے رہے۔ یہ جگہ مسلمانوں کے لیے بھی مقدس ہو گئی، جیسا کہ ان سے قبل یہودیوں اور عیسائیوں کے لیے تھی۔ ان مجاوروں نے اپنے دعوے کی بنا اس جاگیر پر قائم کی ہوگی جو آنحضرت[ص] نے ان کے زعم کے مطابق ان کے سردار کو عطا فرمائی۔ تمیم الداری کی شہرت پھیلتی چلی گئی، یہاں تک کہ انھیں ابتدائے اسلام میں عقائدِ معاد اور شعائرِ دین کے مُلہِم کی حیثیت سے پیش کیا جانے لگا۔

[معاصر فاضل احمد محمد شاکر نے دائرة المعارف الاسلامیة (عربی)، ۵ : ۳۸۸ میں ان اعتراضات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اقطاع ان مصادر کی رو سے جن کا حوالہ مقالہ نگار نے دیا ہے ثابت ہے۔ ان کے علاوہ اور صحیح مصادر میں بھی اس کا ذکر آیا ہے، جن میں ابوعبید القاسم بن سلّام (م ۲۲۴ھ) کی کتاب الاموال (قاہرة ۱۳۵۳ھ) اہم ترین ہے۔ اس اقطاع کے متعلق نصوص کی روایت حفظ سے ہوئی۔ اس لیے بعض راویوں کے الفاظ میں اختلاف کے وجود سے

چارہ نہیں ۔ پس مقالہ نگار کی تشکیک کوئی علمی وزن نہیں رکھتی ۔ شام میں اولاد تمیم کے پاس جو نصوص ہیں ان کی تاریخی قیمت معلوم نہیں ۔ ان کے پڑھنے والوں نے کہا ہے کہ ان کا خط غیر واضح ہے ۔ اس لیے شاید مختلف لوگوں نے انہیں مختلف طرح سے پڑھا ہو ۔ محض یہ اختلاف اُن کے جعلی ہونے کی دلیل نہیں ۔ گو ان کے صحیح اور اصلی ہونے پر بھی قطعیت کے ساتھ راے نہیں دی جا سکتی]۔

[علماے تاریخ اور رُواۃِ حدیث نے تمیمؓ کا ذکر صحیح اسناد والی احادیث میں کیا ہے ۔ تمیم الداری اور ان کے بھائی نُعَیم کا وجود، ان کے صحابی ہونے کا ذکر، غزوۂ تبوک [سے پہلے] دارِیّین میں ان کا آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہونا، یہ باتیں وہ ہیں جو تاریخی ثبوت سے ہر اس شخص کے لیے جو تاریخ اسلامی اور اس کے طُرقِ روایت حدیث نبیؐ و اصحابؓ اور اس کے طریقِ اثبات سے واقف ہے ثابت ہیں]۔

مآخذ: ان مآخذ اور مصنفین کے علاوہ جن کا ذکر اس مادّے میں ہوا قب (١) ابن ہشام: سیرۃ، گوٹنجن ١٨٦٠ء؛ (٢) ابن عبدالبرّ: استیعاب، حیدرآباد ١٣٣٦ھ؛ (٣) ابن الأثیر: اسدالغابۃ، مطبعۃ وھبیۃ ١٢٨٠ھ؛ (٤) ابن حجر: اصابۃ، قاہرۃ ١٣٥٨ھ؛ (٥) ابن حجر: تہذیب التہذیب، حیدر آباد ١٣٢٧ھ؛ (٦) نووی: تہذیب الأسماء و اللغات؛ (٧) وُستنفلٹ: *Register*، ص ١٩٩ تا ٢٠٢؛ (٨) شپرنگر: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، ١: ٢٠٨، ٣٦٠؛ ٣: ١٣؛ حاشیہ ٢٣٢؛ (٩) کایتانی Caetani: *Annali dell' Islām*، ١٠: ٣٤٥ تا ٣٤٦؛ (٥٣٣ § ٤٠٠ تا ٤٠٤)۔ (G. Levi Della Vida و ملخص تعلیق احمد محمد شاکر)

[در دائرۃ المعارف الاسلامیۃ] (از ادارہ)

* **تَنَاسُخ**: آواگون، جُون بدلنا، [''ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف نفسِ ناطقہ کا انتقال'' (تھانوی)]۔ ہندوستان میں اس اعتقاد کے لوگ عام ہیں اور اسلامی دنیا میں بھی متعدّد فرقے اس کے معتقد ہیں ۔ مسلمان مصنفین، جو تناسخ کا ذکر کرتے ہیں، اسے پیروانِ فیثاغورث سے منسوب کرنے کی طرف اتنے مائل نہیں جتنے اہلِ ہند کی طرف منسوب کرنے کی طرف مائل ہیں ۔

[البیرونی نے کتاب فی تحقیق ما للہند الخ، طبع لنڈن ١٨٨٧ء، باب ٥ میں تناسخ پر ایک باب لکھا ہے ۔ وہ کہتا ہے جس طرح شہادت بہ کلمۂ اخلاص مسلمانوں کے ایمان کا شعار ہے، تثلیث علامتِ نصرانیت ہے اور سبت منانا علامتِ یہودیت اسی طرح تناسخ ہندو مذہب کی نمایاں علامت ہے ۔ بیرونی باسدیو Vasudeva اور کتاب پاتنجل کے اقوال دے کر ان کی راؤں کا مقابلہ سقراط، بروقلس Proclus اور صوفیہ کی راؤں سے کرتا ہے ۔ وہ حکماے ہند کی یہ راے نقل کرتا ہے: ایک ہی زندگی کی مدت نفس کے لیے اتنی کم ہے کہ وہ اس میں ان کثیر چیزوں کا جن پر دنیا مشتمل ہے احاطہ نہیں کر سکتا]۔

شہرسْتانی اپنی فصل متعلقہ '' اصحاب التناسخ '' میں اس لفظ کو اس کے وسیع معنوں میں لیتا ہے ۔ اس کے نزدیک تناسخ سے مراد وہ عقیدہ ہے جس کی رو سے دنیا کے پے در پے ادوارِ حیات اور یکے بعد دیگرے نئے وجود اختیار کرنے کو مانا جاتا ہے [یعنی تناسخِ اَدوار و اکوار کو] ۔ اس کے نزدیک دنیا کی تمام قوموں میں سے ہند کے تناسخی دوسروں کی نسبت اس عقیدے کو زیادہ شدّت سے مانتے ہیں ۔ وہ دیبک کی کہانی بیان کر کے کہتے ہیں کہ دنیا کا بھی یہی حال ہے؛ حرکاتِ افلاک دَوری ہیں، ایک چکر پورا ہوتا ہے تو دوسرا اسی خط پر

شروع ہو جاتا ہے ۔ کیا افلاک اور کیا ستارے اسی نقطے پر دوبارہ آ جاتے ہیں جہاں سے شروع ہوے تھے اور کائنات کی زندگی کا نیا دور پہلے کی طرح دوبارہ شروع ہو جاتا ہے ۔ ہند کے اکثر لوگوں کے نزدیک اس دورۂ کبری کی میعاد تیس ہزار سال ہے اور بعض کے نزدیک تین لاکھ ساٹھ ہزار سال، مسعودی (مروج، ۱ : [۱۵۰]) بھی اس دورۂ کبری کا ذکر کرتا ہے اور اس کی میعاد ستّر ہزار سال قرار دیتا ہے : اس خیال سے یونانی ہیئت دان بھی آشنا تھے اور وہ اس دور کو "سالِ کبیر" کہا کرتے تھے.

ایک اور معنوں میں تناسخ سے مراد ہے روحِ الٰہی کا دنیا کی مخلوق میں حلول کر جانا اور تقسیم ہو جانا ۔ غُلاۃ، جو انتہا پسند شیعہ تھے، بقول شہرستانی، تناسخ کے قائل تھے اور بعض انسانوں میں جزء الٰہی کے کلّی یا جزئی حلول [الحلولُ بجزء او بکلٍّ] کو مانتے تھے ۔ اسی قسم کے تناسخ کے ماننے والے بہت سے شعوب ہیں، جنھوں نے یہ خیال مزدکیۂ مجوس، براہمۂ ہند، فلاسفہ اور صابئہ سے لیا ۔ ھُجْویری[رک] صوفیوں کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہیں، جنہیں وہ حُلولی کہتے ہیں ۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک ہی روح فاعل و مدبّر اشیاء ہے جو 'روح الآلہ' اور 'لم یزال' ہے، یہی روح مختلف اجسام کی مدبّر ہے اور ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہوتی رہتی ہے ۔ بقول ھجویری[رک] یہی عقیدہ سب عیسائیوں کا بھی ہے، گو وہ اس عقیدے کو بیان اس طرح سے کرتے ہیں جو اس عقیدے کے خلاف ہے ["عبارت برخلاف این کنند"] ۔ سب اہلِ ہند تبتی، چینی، [ماچینی] بھی اسی عقیدے کے ہیں ۔ یہ عقیدہ شیعہ، قرامطہ اور اسمٰعیلیہ فرقے کے لوگوں میں بھی موجود ہے ۔ تناسخ کے چار درجے ہیں : نَسْخ، مَسْخ، فَسْخ اور رَسْخ (شہرستانی) [ان اصطلاحوں کی تشریح کے لیے دیکھیے تھانوی، ۱۳۱۰].

تناسخ کا عقیدہ اپنے عام معنی میں، یعنی روح کے ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہونے کے معنی میں، متعدّد شیعی فرقوں میں موجود ہے ۔ بقول شہرستانی معتزلہ میں سے احمد بن حائط کے مریدوں کی یہ تعلیم تھی کہ اوّل اوّل خدا نے [ہر قسم کی مخلوق پیدا کر کے ایک قسم کو اس دارِ دنیا سے الگ، جس میں وہ اب ہے، کسی اور دار میں رکھا] ۔ اس کے بعد جس کسی نے کچھ نافرمانی کی اسے اس کے گناہوں کے مطابق انسان یا جانور کی شکل میں اس دنیا میں بھیجا ۔ اس کے بعد وہ ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقل ہوتے رہیں گے، تا آنکہ ان کے گناہوں کے اثرات زائل ہو جائیں .

اسمٰعیلی یہ بات نہیں مانتے تھے کہ روح جانوروں کے اجسام میں منتقل ہو جاتی ہے لیکن وہ یہ ضرور مانتے تھے کہ عالمِ حیات و ممات میں زندگی متعاقب اور پے بہ پے ہوتی ہے، جن میں روحیں محوِ عمل رہتی ہیں تا آنکہ انھیں معرفتِ امام حاصل ہو؛ اس کے بعد یہ روحیں عالمِ نور میں پہنچ جاتی ہیں .

نُصَیریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کی ملّت کا گنہگار آدمی یہودی، سنّی مسلمان یا عیسائی کی شکل میں اس دنیا میں واپس آئے گا اور وہ منکر جو حضرت علی[رض] کو نہیں پہنچانتے اونٹ، خچر، گدھے، کتے اور اسی قسم کے دوسرے جانور بن جاتے ہیں ۔ نُصیریوں کے نزدیک تناسخ کے سات درجے ہیں : مومن روح، جو ساتوں منازل طے کر کے ستاروں میں صعود کر جاتی ہے جن سے اس نے ابتداءً نزول کیا تھا ۔ Anz اور Dussaud نے اس نظریے کو عروجِ روح کے اس عقیدے سے جا ملایا ہے جس.

کی رو سے روح صعود کرکے سمٰوٰتِ سبع سے گذر جاتی ہے ۔ یہ عقیدہ سر زمینِ بابل سے نکل کر ایرانیوں کے عقائد میں ساری ہوا اور وہاں سے نو افلاطونیوں اور 'اَدْرِیّہ' (Gnostics) [یعنی اُس مسیحی فرقے میں، جس کے اعتقاد میں نجات معرفت سے ہوتی ہے نہ کہ ایمان سے]، میں بھی رائج ہو گیا ۔ فرقۂ دُرُوز کے بعض شائع عقائد نُصَیریوں سے مأخوذ ہیں، گو ان کا بانی حمزہ ان عقائد کا مخالف تھا؛ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ دشمنانِ علی[رضا] کی ارواح کتوں، بندروں اور سوروں کے جسموں میں داخل ہوں گی ۔ کُرد اور یزیدی اس بات کے قائل ہیں کہ ارواح انسانوں اور جانوروں کے اجسام میں ایک دَورۂ زندگی کے بعد دوسرے دَورۂ زندگی میں منتقل ہوتی رہتی ہیں اور ہر دو دَوروں میں ۷۲ سال کا فاصلہ ہوتا ہے ۔ بقول سیّد شریف جرجانی (صاحبِ التعریفات) تناسخ سے مراد روح کا نئے بدن میں انتقال کرنا ہے، تخلّلِ زمانی کے بغیر، اس لیے کہ اس روح اور اس بدن میں تعشّقِ ذاتی ہے .

السمرقندی مَسْخ (جو نَسْخ کی ایک صورت ہے) کے متعلق عجیب و غریب اساطیر بیان کرتا ہے، جن کی رو سے بندر، سور، اور دوسرے جانوران لوگوں کی نسل میں سے ہیں جن کی صورتیں مسخ ہو گئیں ۔ اسی طرح ستارۂ سُہَیل اور زُہرہ (Venus) کے متعلق بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ کبھی بادشاہ اور شہزادی تھے، جنھیں خدا نے ان کے جرائم کی پاداش میں سزا دی اور انھیں ―― . . . . ―― ستاروں میں پہنچا دیا گیا ۔ آخر میں مسخ کے متعلق ان کہانیوں کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو الف لیلۃ اور دوسرے قصوں میں ملتی ہیں .

مآخذ: (۱) [البیرونی: India، ترجمۂ سخاؤ Sachau، لنڈن ۱۹۱۰ء، باب ۵]؛ (۲) شہرستانی: کتاب المِلَل و النِحَل، طبع کیورٹن Cureton، لنڈن ۱۸۴۲ - ۱۸۴۶ء، ۴۴۹ و دیگر مواضع کثیرہ؛ (۳) ہجویری: کشف المحجوب، ترجمۂ نکلسن، در G.M.S.، لائڈن و لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۲۶۰ ببعد؛ (۴) R. Dussaud: *Histoire et religion des Noṣairis*، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۵) W. Anz: *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizimus*، در *Texte und Untersuchungen*، از v. Gebhardt und Harnack، ۱۵، لیپزگ ۱۸۹۷ء؛ (۶) St. Guyard: *Un grand Maître des Assasins au temps de Saladin*، در *J. A.*، پیرس ۱۸۷۷ء (کہانیاں)؛ (۷) شیخ نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی: بُستان العارفین، مکّۃ ۱۳۰۰ھ، ص ۲۳۰؛ (۸) I. Menant: *Les Yézidis*، در *Annales du Musée Guimet*، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۸۷ .

(B. CARRA DE VAUX کارا د وو)

اَلتَّناوُتی: اِباضی [رَبّانی] فرقے کے بہت سے روحانی شیوخ کا اسم نسبت ۔ پانچویں ہجری/گیارھویں میلادی صدی کے ان شیوخ میں افرادِ ذیل شامل تھے:

[۱] ابو یعقوب یُوسُف بن محمد التّناوُتی، جن کا بعد کی روایات میں بھی اکثر ذکر آتا ہے ۔ آپ کے بیٹے اسمٰعیل بلکہ اُن سے بڑھ کر آپ کے پوتے ابو یعقوب یوسف بن اسمٰعیل کے متعلق مشہور تھا کہ وہ نہایت متقی و پرہیزگار اور صاحبِ کرامات تھے ۔ اس نسبت کے منسوبین میں بڑی اہم شخصیت ابو یعقوب یوسف کے صاحبزادے کی تھی، وہ تھے:

[۲] ابو عمّار عبدالکافی التّناوُتی، آپ ابو یعقوب یوسف بن ابراہیم السُّدْراتی [الوارْجلانی] کے ہم سبق اور دوست تھے ۔ آپ ایک صاحبِ ثروت خاندان سے تھے اور آپ کو تونس میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے ایک ہزار دینار سالانہ کا وظیفہ ملا کرتا تھا، جس میں سے نصف رقم آپ اپنے اساتذہ

کو دے دیا کرتے تھے۔ حصولِ علم بالخصوص فقہ اللغت عربی کی تحصیل کا آپ کو ایسا شوق تھا کہ والدین جو روپے کے ساتھ خطوط بھیجتے آپ انھیں پڑھنے کی فرصت بھی نہ پاتے۔ جب وطن واپس جانے لگے اور اُن خطوط کو کھول کر دیکھا تو ایک میں باپ کی وفات کی خبر تھی اور دوسرے میں ماں کی۔ علمِ دین میں آپ کے سب سے بڑے استاد ابو زکریا یحیٰی بن ابی بکر [الوارجلانی] [زکّ یانْ] تھے، جو [آپ کے والد] ابو یعقوب کے بھی اُستاد تھے۔ ابو عمّار زیادہ تر [وَارْجلَة یا وَارْقلَة یا] (وارجلان) ھی میں قیام پذیر رہے۔ موسم بہار میں اپنے ریوڑوں کے ساتھ بہت دُور جنوب کی جانب مُزاب کے نخلستانوں میں گھوما کرتے۔ ان کے ہم مذھب ان کا بے حد ادب کرتے ھیں اور اُن کا شمار اپنے دین کے اِحیاء کرنے والوں میں سمجھتے ھیں (یعنی وہ بھی 'محی الدین' ھیں)۔ [حضرت] علی[ع] کے خلاف فتوٰی دینے کے معاملے میں، جو اباضیہ کے نزدیک اُمّہاتِ مسائل میں سے ھے، آپ کا رُجحان اعتدال کی طرف تھا۔ اس کے برعکس دوسرے بربریوں کی طرح آپ کو مہاجر عرب بدووں [قَبَ ھلال] سے، جو اُن کے علاقے میں آ گئے تھے، نفرت تھی۔ آپ نے فتوٰی دیا کہ اُن بدووں نے جو جائداد مغرب میں حاصل کی ھے وہ سب لوٹ کا مال ('غَصْب') ھے۔ ایک دفعہ حج کے موقع پر اپنے دوست ابو یعقوب کی طرح آپ پر حجاز کے بدووں کو دیکھ کر تکلیف دہ اثر پڑا اور دونوں کے دل میں یہ بات کھٹکی کہ جب وہ مغرب میں عربوں سے ھر قسم کے تعلقات حتّٰی کہ کاروبار وغیرہ ترک کر چکے تھے تو اب حجاز میں اُن سے خرید و فروخت کیسے کریں؛ آخر اُنھوں نے اس خیال سے اپنے دل کو تسلی دی کہ حجاز تو ابتداء ھی سے عربوں کا ملک تھا — ابو عمّار کی تصانیف میں سے مشہور یہ ھیں: الموجز فی تحصیل السُّؤال، جو "ردِّ اعداء حق" کے بارے میں ھے، یعنی کتبِ 'فِرَق' کی طرز کی تالیف، جس میں اِباضی بڑے اھتمام سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے کہ وہ دوسرے سب فرقوں سے ممیز و ممتاز ھیں۔ نیز شرح الجہالات، خاص طور پر سیرۃ، جو Masqueray کو "نظام نامۂ روحانیان" ("le règle des clercs") کی طرز کی کتاب نظر آئی۔ یہ کتاب 'عزّاب' [شیوخ صوفیہ] اور اُن کے مریدانِ حلقہ کی روحانی تنظیم کے لیے ایک اصولی کتاب ھے۔ اپنی طویل علالت کے باعث وہ عبدالوهّاب بن محمد بن غالب ابن نُعَیر الانصاری کے سوالات کا جواب نہ دے سکے، جن میں پوچھا گیا تھا کہ اِباضیوں اور دوسرے فرقوں کے باھمی اختلافی مسائل کے متعلق اِباضی کیا کہتے ھیں۔ ان کا جواب آپ کی اور عبدالوهّاب مذکور کی وفات کے بعد ھی ابو یعقوب الوارْجلانی نے دیا اور یہ ان کی کتاب الدلیل میں شامل ھے۔ اس کے مطابق ابو عمّار ۵۷۰ھ / ۱۱۷۴ء سے قبل فوت ھوے — اُن کی تعلیمات کا سلسلہ اُن کے مریدوں نے، بالخصوص ابو یعقوب یوسف بن محمد ابن ابی عمر التَّناوُتی (الصغیر) نے، جاری رکھا۔ ان کا نام اس بزرگ کے نام کے مطابق ھے جس کا ذکر اس مقالے کے ابتداء میں ھوا۔

[۳] عَدِی بن اللُّؤلُؤ التَّناوُتی، جو کچھ مدّت جزیرۂ جَرْبۃ میں مقیم رھے، کہتے ھیں کہ یہ پہلا شخص تھا جسے عرب حملہ آوروں نے وَارْجَلَة میں قتل کیا۔ اس کا بھائی اُمّ المؤمن کا باپ تھا۔ یہ خاتون صاحبۂ کرامات تھی اور اس وجہ سے لوگوں میں اس کا بہت احترام تھا۔ مذکورۂ بالا حضرات کی طرح دونوں بھائی [۴] یحیٰی اور [۵] ابوالرّبیع سلیمان بن محمد بن ابی عَمرو التَّناوُتی بھی اصحاب تقوٰی و کرامات ھونے کی وجہ سے تراجم نگاروں کے

لیے جاذب توجہ بزرگ ہیں۔ ان کے تقوے اور کرامات کا تفصیلی حال بیان کرنا نویسندگان مذکور کو بہت مرغوب خاطر ہے۔

مآخذ: (۱) البَرّادی: الجواہر المنتقات، قاہرۃ ١٣٠٦ھ؛ اس کتاب سے ابوالعباس الشماخی نے کتاب السیر، مطبوعۂ قاہرۃ و قسطنطینیۃ ١٣٠١ھ، ص ١٤٤ ببعد، ٣٩٨ ببعد، ٥١٣ ببعد، ٥٦٩ میں استفادہ کیا ہے؛ (۲) ابو یعقوب یوسف بن ابراہیم [الورجلانی]: الدلیل، قاہرۃ ١٣٠٦ھ، ١: ٣٥ ببعد؛ ٣: ٢٨؛ (۳) Masqueray: *Chronique d' Abou Zakaria*، الجزائر ١٨٧٨ء (بار ١٨٧٩ء)، lxxvi اور حواشی بر ص ١٥٠، ١٧٧، ٢٣٣، بالخصوص ٢٥٣ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: *Formation des cités chez les populations sédentaires de l' Algérie*، پیرس ١٨٨٦ء، ٢١٦؛ (۵) A. de Motylinski: در *Recueil de Mém. IV: Congr. d. Orient.*، الجزائر ١٩٠٥ء، ٥٤٣۔

(R. STROTHMANN)

تنجنگ پیراک: Tanjong-Perak یہ جکرتہ Djakarta کی بندرگاہ ہے۔ دونوں کے درمیان ایک خاصی کشادہ سڑک ہے اور ریل کی دوہری پٹری کے ذریعے ربط قائم کر دیا گیا ہے۔

تنجنگ پیراک میں جہازوں کے لیے تین مکمل گودیاں (بار انداز) اور سامان رکھنے کے کافی گودام ہیں، جن کی ملکیت بندرگاہ کے سرکاری محکمے اور نجی کمپنیوں کے مابین مشترک ہے۔

یہاں چھوٹی چھوٹی تین گودیاں ہیں۔ ایک میں وہ جہاز لنگرانداز ہو سکتے ہیں جنھیں تیرنے کے لیے ستائیس فٹ، دوسری میں وہ جنھیں تیس فٹ اور تیسری میں وہ جنھیں چالیس فٹ گہرا پانی درکار ہوتا ہے۔ اس طرح مجموعی طور پر ساٹھ لاکھ مربع فٹ سے زیادہ رقبہ لنگراندازی کے لیے تیار رہتا ہے۔

ان چھوٹے گھاٹوں کی حفاظت کے لیے پتھروں کے دو طویل پشتے باندھ کر ایک بیرونی گودی بنا دی گئی ہے، جس میں بانسو پچیس فٹ کی گذرگاہ ہے۔ ان سب سے باہر کی طرف ایک گودی ہے جہاں مچھلی پکڑنے والی مقامی کشتیاں ٹھیرتی ہیں اور پھر مغرب کی طرف اڑن کشتیوں کی پرواز کا میدان ہے۔ بندرگاہ اور خاص شہر کے درمیان کیماجرن Kemajoran کا فضائی مستقر ہے، جو [بین الاقوامی فضائی شاہ راہ پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) ہال D. G. E. Hall: *A History of South-east Asia*، لنڈن ١٩٥٥ء، ٣٤؛ (۲) B. H. M. Vlekke: *Nusantra, a History of East Indian Archipelago*، کیمبرج، میساچوسٹس ١٩٤٥ء]۔

(قاضی سعید الدین احمد)

* **تنزیل**: دیکھیے (۱) وحی [اور (۲) تکفیت]

* **تنس**: Tenes الجزائر کے ساحل پر شلف Chelif کی وادی میں ایک شہر، جو الجزائر سے ١٢٥ میل، مستغانم Mostaganem سے ایک سو میل مشرق میں اور اورلیانز Orleans سے ٣٥ میل شمال میں واقع ہے۔ اس کا محل وقوع ٣٦ درجہ، ٣٠ دقیقہ، ٥٠ ثانیہ عرض البلد شمالی، ایک درجہ، ١٨ دقیقہ طول البلد مشرقی (از گرینچ) ہے۔ یہ شہر ایک پتھریلی سطح مرتفع پر تعمیر ہوا ہے، جو سمندر پر مشرف ہے، بندرگاہ نیچے ایک ایسی خلیج میں واقع ہے جو مشرقی ہواؤں سے راس تنس کے حجم کی وجہ سے محفوظ ہے مگر شمالی اور مغربی ہواؤں سے محفوظ نہیں؛ اگرچہ جہازوں کی حفاظت کے لیے خاصے بڑے تعمیری کام کرائے جا چکے ہیں تاہم یہاں لنگراندازی اب بھی خطرناک ہے۔ یہاں کی تجارت صرف ساحلی تجارت تک محدود ہے اور جس تجارتی

مال کا یہاں سال بھر میں معاملہ ہوتا ہے اس کی مجموعی مقدار انیس یا بیس ہزار ٹن سے بمشکل ہی زیادہ ہوگی۔ ایک ریلوے لائن حال ہی میں [یعنی ١٩٢٩ء سے پہلے] کھلی ہے، جو شہر کو وادی شِلِف سے ملاتی ہے۔ اس سے بندرگاہ کی تجارت غالباً بڑھ جائے گی۔ یورپی آبادی سے جنوب کی طرف کوئی دو میل کے فاصلے پر مقامی باشندوں کا گاؤں ہے۔ جس کی آبادی بارہ سو کے قریب ہے۔ اسے تِنِس القدیمة کہتے ہیں۔ یہ بھی سطح مرتفع پر واقع ہے، جس کے ساتھ ساتھ مشرق کی طرف ایک ندی موسوم بہ وادآلالہ Wad Allāla ایک قدرتی خندق کی صورت بہتی ہے۔ شہر تِنِس اپنے اندرونی انتظامی معاملات میں کاملاً خود مختار ہے (commune de plein exerciso)۔ یہاں کی آبادی ٦,٢٠٧ نفوس کی ہے۔ جن میں سے ٤,٦٢٠ مقامی لوگ ہیں۔ یہ ایک مخلوط ناحیے کا صدر مقام بھی ہے، جس کی کل آبادی ٥١,٩٥٩ ہے۔ ان میں سے ٥٠,٧٢٨ اہلِ بلاد میں سے ہیں۔

تاریخ: موجودہ شہر اسی موقع پر آباد ہے جہاں کارتِنّا Cartennae کا قدیم شہر اور فینیقیہ اور قرطاجنہ والوں کی تجارتی کوٹھی تھی، جو بعد ازاں رومیوں کی قیصریّت کے زمانے میں رومی نوآبادی بن گئی۔ پہلے ونڈالوں (Vandals) نے اسے تباہ کیا، پھر عربوں نے اسے عرضۂ تاخت و تاراج بنایا، نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ کارتِنّا تقریباً بالکل ہی نیست و نابود ہو گیا۔ البَکری کے زمانے میں یہاں صرف ایک ساحلی قلعہ باقی رہ گیا تھا اور موجودہ زمانے میں تو اس قلعے کے محض آثار ہی باقی رہ گئے ہیں جن کی کوئی اھمیّت نہیں (فصیل کے کھنڈر، حوض اور مقابر)۔ تیسری صدی ھجری / نویں صدی میلادی میں سپین کے حادثہ جُو اشخاص نے یہاں آ کر سمندر سے دو میل کے فاصلے پر ایک نیا شہر بسایا۔ یہی شہر موجودہ تِنِس ہے۔ البَکری اس کی بناء کی تاریخ ٢٦٢ھ / ٨٧٥ - ٨٧٦ء بتاتا ہے اور اسے ھسپانوی ملّاحوں سے منسوب کرتا ہے، جو سردیوں کا موسم اس بندرگاہ میں گذارا کرتے تھے۔ انھوں نے وہاں اِلْبِیرہ Elvira اور مُرْسِیَہ Murcie کے باشندوں کو بھی بلا لیا، جن میں سے بعض تو بخاروں سے دہشت زدہ ہو کر پھر جلد جزیرہ نمائے [اندلس] میں واپس چلے گئے، باقی افریقہ میں رہ گئے اور اُن میں سُوق ابراھیم کے بربر بھی آملے؛ یہ سوق وادی شِلِف میں ایک مقام تھا۔ ان مہاجروں کی سادہ سی بستی نے، جو پہلے پہلے عربِ اندلس کے تعمیر کردہ قلعے ہی میں آ کر خیمہ نشین ہو گئے تھے اور اسی پر قانع تھے، آھستہ آھستہ ایک شہر کی صورت اختیار کر لی، جس کے گرد دیواریں تھیں اور جس میں ایک مسجد تھی اور بازار بھی تھے۔ اس کے آثار تِنِس القدیمة میں اب بھی موجود ہیں۔ فصیل کا ایک حصّہ ابھی تک باقی ہے، ایک پُل بھی ہے اور خاص کر وہ مسجد بھی جس کا البَکری نے ذکر کیا ہے۔ آب و ہوا کی ناموافقت کے باوجود گرد و نواح کے علاقے کی زرخیزی کی وجہ سے، جس سے ہر قسم کے پھل کثرت سے پیدا ہوتے تھے اور حبوبات کی بھی فراوانی تھی، یہ شہر جلد جلد ترقی کرتا چلا گیا۔ بقولِ ادریسی، حبوبات یہاں سے باھر بھی بھیجے جاتے تھے۔ تِنِس میں ایک عَلَوی الاصل خاندان حکمران تھا، جس نے اندلس کے اُمویوں کی اختیار داری کو تسلیم کر لیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُموی حکمران اپنے آدمیوں کو جلاوطن کر کے یہاں بھیج دیا کرتے تھے جن کے متعلق انھیں کوئی وجہ شکایت ہوتی تھی۔ چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی میلادی کے بعد مختلف خاندان یکے بعد دیگرے اس شہر پر قابض رہے، جو مغرب وسطٰی پر اپنا تسلّط قائم کرنے کے لیے آپس میں لڑتے جھگڑتے رہتے تھے: یعنی فاطمیّہ،

صنہاجہ، مغراوہ، المرابطون اور الموحدون ۔ جب سلطنتِ الموحدین پارہ پارہ ہو گئی تو یہ شہر تلمسان کے بنو زیّان کے قبضے میں آ گیا، پھر پندرھویں صدی کے دوسرے نصف میں اس نے اُن کی حکومت کا جُوا اُتار پھینکا اور اس میں ایک چھوٹی سی خودمختار ریاست قائم ہو گئی، جس پر پہلے شاہی خاندان کے افراد حکومت کرتے رہے اور پھر مقامی شیوخ، جن میں سے آخری شیخ ہسپانیہ کا باجگزار بن گیا ۔ عُرُوج [رک باں] نے اسے ۱۵۱۷ء میں فتح کیا اور چند سال بعد خیرالدین [رک باں] نے قطعی طور پر یہاں ترکی اقتدار قائم کر دیا اور اس میں ایک قائد اور کچھ قلعہ گیر فوج متعیّن ہوئی ۔ اس وقت سے اس شہر کی خوشحالی بڑی تیزی کے ساتھ زوال پذیر ہونے لگی ۔ غلّے کی تجارت، جو یورپ کے ساتھ سولھویں اور سترھویں صدی میں جاری رہی تھی، اٹھارھویں صدی کے آغاز میں بالکل بند ہو گئی ۔ مقامی لوگوں نے شہر کو کئی بار لوٹا اور ترکوں کے خلاف بغاوت کی.

۱۸۳۰ء کے بعد تِنِس کچھ مدّت تک خودمختار رہا ۔ عبدالقادر نے اس شہر کو اپنے مقبوضات میں شامل کر لیا اور اس کی تجارت کو از سرِ نو فروغ دینے کی کوشش کی مگر ناکام رہا ۔ ۱۸۴۳ء میں یہاں کی آبادی نے بلا مقابلہ فرانسیسیوں کی اطاعت قبول کر لی ۔ بوگو Bugeaud نے یہاں فوراً مکانات بنوانے شروع کر دیے تاکہ وادی شلف میں جو فوجیں مصروف پیکار تھیں انھیں رسد پہنچانے میں آسانی ہو ۔ ان تعمیرات سے موجودہ شہر کی ابتداء ہوئی۔

مآخذ: (۱) البکری: ترجمہ دِسلان، و نظر ثانی از فانیان، ۱۲۸؛ (۲) ادریسی، طبع ڈوزی و ڈخویہ، ص ۳۷؛ ترجمہ ص ۶۹؛ (۳) الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus) : ترجمۂ شیفر Schefer، ۳ : ۵۹؛ Dessus-Lamare اور G. Marçais : *La mosquée du Vieux Ténès*، در *R. A.*، ۱۹۲۹ء۔

(G. Yver یور)

* **اَلتَّنَسی** : محمّد بن عبداللہ بن عبدالجلیل ابو عبداللہ، پندرھویں صدی کا المغربی مصنف، جو تلمسان کے زیّانی بادشاہوں کے دربار سے متعلق تھا اور بالآخر ان کا تاریخ نگار بنا ۔ وہ ۸۹۹ھ / ۱۴۹۴ء میں فوت ہوا ۔ کئی چھوٹی چھوٹی تصانیف، جو اب ناپید ہیں اور فتاوے کے علاوہ، جو الونشریشی کی کتاب معیار میں شامل ہیں، التنسی نے اپنے سرپرستوں کی ایک تاریخ بھی لکھی ۔ جس کا نام نَظْم الدُّر و العقیان فی شرف بنی زیّان ہے، جس کا متن اور جزوی ترجمہ Bargès نے شائع کیا : *Histoire des Beni Zayan, rois de Tlemcen*، پیرس ۱۸۵۲ء اور *Complement de l' histoire des Beni Zeiyun, rois de Tlemcen, ouvrage du cheikh . . al-Tenesy*، پیرس ۱۸۸۷ء، یہ تصنیف اس زمانے کی طرز مروّجہ پر لکھی گئی ہے، یعنی یہ صرف تاریخ ہی نہیں بلکہ اس میں شعر و ادب، اخلاقی مقولے اور حکایات بھی ہیں ۔ [التّنسی نے الطراز فی شرح ضبط الخرّاز بھی لکھی ۔ اس کے متعلق دیکھیے تکملۃ براکلمان، ۲ : ۳۴۱ و ۹۴۳ بذیل ابو عبداللہ محمد الشریشی الخرّازی]۔

مآخذ: (۱) احمد بابا: نَیْل الاِبْتِہاج، فاس ۱۳۱۷ھ، ص ۲۵۳؛ (۲) ابن مریم: بستان، الجزائر ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۸ء، ۲۳۸ ببعد؛ (۳) [الحفناوی: تعریف الخلف، ۲/۱۲۱ [براکلمان : *G.A.L.*، ۲ : ۲۴۱؛ *G.A.L.S.*، ۲ : ۳۴۱]؛ (۴) ابن شنب: اجازة، پیرس ۱۹۰۷ء، ۱۵۴، § ۱۰۵۔

(E. Lévi Provençal لیوی پروونسال)

* **تَنْظِیْمات** : یا صحیح تر صورت میں "تنظیمات خیریّہ" (= سودمند قانون‌سازی)، یہ اصطلاح مأخوذ ہے ترکی محاورے 'قانون تنظیم اِتْمک' سے یعنی قانون کا مسودہ بنانا) ۔ تنظیمات سے وہ

اصلاحات مراد ہیں جو مملکتِ عثمانیہ کی حکومت اور ادارے کے سلسلے میں سلطان عبدالمجید کے عہدِ حکومت میں جاری ہوئیں اور جن کی ابتداء اس فرمان سے ہوئی جسے عام طور پر گُلخانہ کا "خطِّ شریف" کہا جاتا ہے ۔ 'تنظیماتِ خیریّہ' کی ترکیب پہلے پہل سلطان محمود ثانی کے دورِ حکومت کے آخری سالوں میں ملتی ہے ۔ دورِ تنظیمات کا خاتمہ تقریباً ۱۸۸۰ء میں سمجھا جاتا ہے، جب عبدالحمید ثانی کی استبدادی حکومت کا زمانہ شروع ہوا۔

'تنظیمات' نے ان اصلاحات کو جاری رکھا جنھیں سلطان سلیم ثالث اور محمود ثانی نے اس غرض سے شروع کیا تھا کہ سلطنت عثمانیہ کو، جو اندرونی اور بیرونی لحاظ سے کمزور ہو چکی تھی، بچایا جا سکے ۔ محمود ثانی اندرون ملک میں نظامِ جاگیرداری (فیوڈل سسٹم) کو منسوخ کرنے اور ینگی چری فوج کے رجعی عنصر کی بیخ کنی کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس طرح داخلی معاملات میں اس نے اپنی طاقت کو متمرکز اور مستحکم کر لیا، لیکن وہ مصر اور یونان چھن جانے کو نہ روک سکا ۔ باوجود اس کے اس کا کام ابھی تعمیری حیثیت نہ رکھتا تھا ۔ یہ کارنامہ اس کے جانشینوں یا یہ کہنا چاہیے کہ ان جانشینوں کے رجالِ سیاست کے حصّے میں آیا؛ چونکہ خود سلاطین اصلاحات کی توجیہ و تصویب کے کام میں نا اہل ثابت ہوے، اس لیے اصلاحات کے اجراء کا کام بتدریج تُرک سرکاری عہدے داروں ہی کے ایک اصلاحی فریق کے ذمّے ہوتا گیا ۔ ۱۸۳۹ء سے لے کر کریمیا کی جنگ کے خاتمے تک اصلاحات کی روحِ رواں مصطفٰی رشید پاشا تھا (م ۱۸۵۸ء)، جو چھے دفعہ وزیر اعظم بنا؛ اصلاحات کے دوسرے دور میں، جس کا آغاز فرمان معروف بہ "خطِّ ہمایون" کے ذریعے فروری ۱۸۵۶ء میں ہوا، مصلحین کی فعّالیّتوں کی رہبری علی پاشا (رِکَ بان، م ۱۸۷۱ء) اور فؤاد پاشا (رِکَ بان، م ۱۸۶۹ء) نے کی؛ تیسرے دَور (آغاز ۱۸۷۱ء سے) کی عظیم شخصیت مِدحت پاشا (رِکَ بان، م ۱۸۸۳ء) کی تھی۔

گُلخانہ کا "خطِّ شریف" کسی قسم کے افکارِ تازہ کی وجہ سے ممتاز نہ تھا ۔ اس فرمان میں سلطان نے اس بات کا اعلان کیا کہ: آج کے دن سے ما بدولت کی خواہش ہے کہ ہماری ساری رعایا کی آبرو اور مال محفوظ رہے، 'التزام' یعنی ٹیکسوں کو اجارے پر دینے کا قاعدہ موقوف ہو، فوج میں بھرتی کا کام زیادہ باقاعدگی کے ساتھ ہوا کرے؛ جملہ ملزموں کے مقدّمات کھلی عدالتوں میں پیش ہوں ۔ یہ ضابطہ صراحت کے ساتھ وضع کیا گیا کہ رعایا کے جملہ افراد بلا استثناء و بلا لحاظ مذہب ("اہلِ اسلام و مِلَلِ سائرہ") قانون کی نظروں میں برابر سمجھے جائیں ۔ "مجلسِ احکامِ عدلیّہ" تو موجود ہی ہے، ضروری ایکٹ بنانے کے لیے اس کے اراکین کی تعداد میں کچھ اضافہ کیا گیا ہے ۔ [اس فرمان شاہی کے دیباچے میں یہ بیان کر دیا گیا تھا کہ سلطنتِ عثمانیہ کی سابقہ خوش اقبالی احترامِ قرآن کی وجہ سے تھی ۔ آخر میں یہ بھی واضح کر دیا گیا تھا کہ جدید قوانین کا مقصد یہ ہے کہ "اصولِ عتیقہ" میں پوری تبدیلی کی جائے]۔ حقیقت یہ ہے کہ اس "خطّ" کا مسوّدہ تیار کرتے وقت رشید پاشا کا مقصد اگر ایک طرف یہ تھا کہ ملکی حکومت پر دوبارہ اعتماد قائم کیا جائے تو دوسری طرف یہ بھی تھا کہ دُوَلِ یورپ کو کسی طرح مطمئن کیا جائے، کیونکہ ملک کے داخلی امور میں ان کے آئے دن کی دخل اندازی تشویشناک صورت اختیار کرتی چلی جا رہی تھی (یونان کے بحرانی قضیّے کا حل؛ محمد علی کے ساتھ اتفاق) ۔ اس وقت تو یہ دوہرا مقصد حاصل ہو گیا لیکن جونہیں

اصلاحات کے رائج کرنے کی کوشش کی گئی بیشمار مشکلات کا سامنا ہوا اور قدرتی طور پر حالات کا اقتضاء بھی یہی تھا۔ نئے قوانین دولِ یورپ کے نظامِ اداری، بالخصوص فرانس کے نظام پر مبنی تھے اور جب انہیں جاری کیا گیا تو ملک میں ایسے مسائل اور امتیازات پیدا ہو گئے جو نظامِ قدیم میں کبھی اس طرح باعثِ تشویش نہ ہوے تھے۔ چار قسم کے مصالح پیش نظر رکھنا ضروری تھے: (۱) سِوِل اور فوجی افسروں کے مصالح، یہ پرانے نظام کے ماتحت سلطان کے غلام ہوا کرتے تھے؛ (۲) آزاد مسلمان رعایا کے مصالح، ان میں علماء کا گروہ بہت نمایاں تھا؛ (۳) غیر مسلم رعیّت کے مصالح؛ (۴) غیر ملکی مصالح۔ پہلے دو گروہوں کو یکجا کرنے میں سب سے کم مشکل پیش آئی۔ مذہب نے انہیں متّحد کر رکھا تھا اور سلطان محمود ثانی اور عبدالمجید سرکاری ملازموں کے جان و مال پر اپنے حقوق سے دستبردار ہو چکے تھے۔ محمود ثانی نے بھی جاگیرداری کا نظام موقوف کر کے اسلامی عناصر کو یکجا کرنے میں بڑی مدد دی۔ لیکن عیسائیوں اور یہودیوں کو مسلمانوں کے برابر حقوق عطا ہونے کے باعث اس بات کا خدشہ پیدا ہو گیا کہ [سلطان] محمد فاتح کے وقت سے جو خود اختیاری یہود و نصاری کو حاصل تھی وہ اب اس سے محروم ہو جائیں گے؛ علمائے اسلام کے خلاف ایسی کوششوں سے جن کے ذریعے وہ اپنے اختیاراتِ تشریع اور حقِ ادارہ سے محروم ہو جائیں اور اسی طرح ان مشکلات کے پیشِ نظر جو غیر مسلموں کو فوج میں بھرتی کرنے سے پیدا ہوئیں یہ جلد ظاہر ہو گیا کہ حقوقِ مساوات مل جانے سے خود غیرمسلموں کو نرا نفع ہی نفع نظر نہیں آتا تھا بلکہ اس رعایت کی وجہ سے غیرمسلم جماعتوں کی باہمی چپقلش اور اختلافات اور زیادہ بڑھ گئے تھے اور یہ اختلاف اکثر حالات میں ایسے سنگین تھے کہ غیرمسلموں اور مسلموں کے درمیان بھی ویسے سخت اختلاف نہ تھے۔ آخر میں غیرملکی گروہ جو تعداد کے لحاظ سے تو بہت کمزور تھا لیکن آزادیاں اور خصوصی مراعات جو انہیں امتیازات کے ماتحت حاصل تھیں ان کی وجہ سے وہ ایسی حیثیت قائم کر چکا تھا جو پہلے سے اس لیے مضبوط‌تر ہو گئی کہ غیرملکی طاقتوں نے اس حیثیت سے فائدہ اٹھایا۔ یہ فائدہ صرف ان کی اپنی بہبود ہی کے لیے نہیں تھا بلکہ اس غرض سے بھی تھا کہ غیرمسلم رعایا کی کشمکش کے سلسلے میں جو یہ رعایا اپنی خصوصی مراعات کو بدستور قائم رکھنے کے لیے کر رہی تھی اپنے آپ کو ان کا حامی اور محافظ بنا لیں (فرانس بوجہِ امتیازات؛ روس بوجہِ عہدنامۂ کوچُک قَینارجہ (Küčük Ḳainardji)۔ جب تک غیرملکیوں کی امتیازی حیثیت معروف بہ "extrε-territoriality" [حقِ آزادی از اختیارِ حکومتِ ملکی] قائم رہتی، جس امتیازی حیثیت کو اصلاحات کے اصل مدعا، یعنی قوّتِ حکومت کے تمرکز سے نمایاں تضادّ حاصل تھا، اس وقت تک اصلاحات کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش بہت حد تک سراب میں سرِ آب ڈھونڈنے کا حکم رکھتی تھی۔ یہی سبب ہے کہ تنظیمات کی عظیم مشکلات غیرمسلم رعایا ہی کی الجھنوں کی وجہ سے پیدا ہوتی رہتی تھیں (چنانچہ اِقریطش (Crete)، بوسنہ Bosnia، ہِرسِک (Herzegovina)، لبنان اور بلغاریہ میں بغاوتیں ہوئیں)، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ دولِ یورپ (باشتمال پاپاے روم) ہمیشہ دخل اندازی پر اتر آتی تھیں اور یہی وجہ تھی کہ خود ترکیّہ میں خاصہ بڑا فریق پیدا ہو گیا جو ان تنظیمات کو دولتِ ترکیّہ کے مفاد کے لیے خطرناک سمجھتا تھا، لیکن جو راستہ رشید پاشا ایک دفعہ

اختیار کر چکا تھا ترک نہیں کیا جا سکتا تھا، کیونکہ خود پرانے ادارے بھی اب خود لوگوں کے تحفّظ حقوق کے متعہد نہ ہو سکتے تھے ۔ لیکن مذہبی نقطۂ نظر سے شاذ ہی کسی قسم کی مخالفت مسموع ہوتی تھی؛ 'خطِّ شریف' جب پڑھا گیا تو شیخ الاسلام خود موجود تھے، گو معلوم نہیں ہوتا کہ مختلف قوانین جو اس سلسلے میں نافذ کیے گئے ان کی منظوری انھوں نے فتوے کے ذریعے دی ۔ اس کے بر عکس وزراء، جو اصلاحات (تنظیمات) کے نفاذ کے ذمّیدار تھے، ہمیشہ قانونِ شریعت کی بعض صریح دفعات کو منسوخ کرنے سے انکار کر دیتے تھے، مثلاً قتلِ مرتد یا عدالت کے سامنے غیر مسلم کی شہادت کا عدمِ جواز، گو انھیں ہر ایسے قانون کے جاری کرنے میں کوئی عذر نہ تھا جس سے شریعت کا کوئی تعلق نہ ہو ۔

غرض 'تنظیمات' کا نفاذ بڑی پُر آشوب فضا میں ہوا ۔ کوئی وزیر اعظم شاذ و نادر ہی کسی منصوبے (پروگرام) کو مکمل طور پر امن کے ساتھ نباہ سکتا تھا؛ اچانک وزارت معزول ہو جاتی تھی، پھر اچانک ہی بحال بھی ہو جاتی تھی ۔ باوجودیکہ سلطان عبدالمجید اصلاحات کی طرف نسبۃً زیادہ مائل تھا، رشید پاشا ۱۸۴۶ء اور ۱۸۵۸ء کے درمیان کم از کم کوئی چھے دفعہ وزیر اعظم بنا ہوگا ۔ عہدوں میں اسی قسم کی تبدیلیاں [سلطان] عبدالعزیز کے زمانے میں بھی ہوئیں، جو اپنے پیشرو سے بہت زیادہ متلوّن مزاج تھا: مِدحت پاشا نے ۱۸۷۳ء میں صرف تین ہفتے تک وزارت کی اور دوسری بار کل سات ہفتے (۱۹ دسمبر ۱۸۷۶ء تا ۵ فروری ۱۸۷۷ء)۔ ایسے وقت بھی آئے جب غیر ملکی دخل اندازی کی وجہ سے اچانک نئی جد و جہد کی ضرورت پیش آئی؛ یہ صورتِ حالات بالخصوص پیرس کی مؤتمرِ صلح (صلح کانفرنس) سے پہلے کے مذاکرات کے وقت پیدا ہوئی۔ ترکیہ کے حلیف اس وقت سلطان کو بین الاقوامی قرارداد کے ذریعے پابند کرنا چاہتے تھے کہ وہ اُن اصلاحات کا فوری نفاذ کرے جو ابھی تک معرضِ التوا میں پڑی ہوئی تھیں ۔ اس کا نتیجہ ''خطِّ ہمایون'' مصدّر در فروری ۱۸۵۶ء کی شکل میں نکلا، جو کہنے کو سلطان نے اپنے ارادے سے جاری کیا تھا ۔ معاہدۂ پیرس مؤرخہ ۳۰ مارچ ۱۸۵۶ء کی دفعہ ۹ کی رو سے دُوَلِ معاہِد صریح طور پر اقرار کر کے اس امر کو ذہن نشین کرتی ہیں کہ سلطنت (عثمانیہ) کے امورِ داخلی میں انھیں دخل دینے کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا ۔ اس ''خطِّ ہمایون'' کو غیر مسلم رعایا کے حقوق کی مساوات کے متعلق ۱۸۳۹ء کے وعدوں کی صرف مفصّل تر اور مکمّل تر توثیق ہی سمجھنا چاہیے، اس میں خاص کر یہ تحریر تھا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی مقدمات کے فیصلے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم کی جائیں گی اور ان کے متعلق جملہ قوانین کو جتنا جلد ممکن ہو سکا منضبط کر دیا جائے گا ۔ اسی ایکٹ میں ایک اور اہم بات یہ درج تھی کہ غیر ملکی طاقتوں کو یہ حق بھی دیا گیا کہ وہ حدودِ سلطنتِ (عثمانی) میں اراضی کی ملکیّت (landed property) حاصل کر سکیں گی ۔ تاہم یورپین طاقتوں کی دخل اندازی کا سلسلہ ۱۸۵۶ء کے بعد بھی ختم نہ ہوا اور ۱۸۵۹ء میں انھوں نے ترکیہ کی یورپی ولایات میں روشِ امور کی تحقیقات کا مطالبہ کیا ۔ ۱۸۶۷ء میں دُوَلِ یورپ نے دولتِ عثمانیہ سے پھر باز پُرس شروع کی، لیکن وہ اس بات پر آپس میں متفق نہ ہو سکیں کہ حصولِ مقصد کے لیے کونسی تدابیر اختیار کی جائیں : روس کا مطالبہ یہ تھا کہ انتہائی لامرکزیت (decentralisation) کا نظام وجود میں لایا جائے، مگر فرانس نے بابِ عالی کو اس بات پر ابھارا کہ وہ

رعایا کے مختلف طبقات کو آپس میں ملا دینے کی حکمتِ عملی کو عمل میں لا کر دیکھے ۔ رعایا کو ملا دینے والا طریقہ وقتی طور پر مناسب حال سمجھا گیا؛ چنانچہ غلطہ سرائے میں فرانسیسی زبان کی تعلیم کے لیے ایک ثانوی مدرسے (lycée) کا افتتاح اسی کا ایک نتیجہ تھا ۔ ١٨٧٠ء میں یورپ کے واقعات (فرانس اور پرشیا کی جنگ) کی وجہ سے غیرملکی دباؤ کچھ کم ہو گیا؛ ٹھیک یہی وہ زمانہ ہے جس میں ترکیہ میں لامرکزیت کی طرف زیادہ رجحان پیدا ہوا لیکن طریقِ عمل کچھ ایسا تھا کہ اس سے نہ تو دولِ یورپ خوش ہوئیں اور نہ غیرمسلم رعایا ۔ تاہم اس حکمتِ عملی میں تھوڑی بہت کامیابی ضرور ہوئی؛ مثلاً طرابلس (Tripolitania) اور تونس میں عثمانی حکومت کچھ مضبوط ہو گئی لیکن اس کا ردِّ عمل بھی جلد ہی محسوس ہونے لگا ۔ سلاوی صوبوں میں ١٨٧٥ء میں بغاوت ہو گئی، نتیجہ یہ ہوا کہ ١٨٧٦ء میں قسطنطنیہ میں ایک ''یورپی کانفرنس (مؤتمر)'' کا اجلاس ہوا اور اس سے اگلے ہی سال روس سے تباہ کن لڑائی چھڑ گئی، جس کی وجہ سے رومانیہ اور سربیہ کے صوبے سلطنتِ عثمانیہ سے الگ ہو گئے اور بلغاریہ تقریباً خودمختار بن گیا (عہدنامۂ برلن، ١٣ جولائی ١٨٧٩ء) ۔ وہ طریقِ حلّ جس کی رو سے ترکی حکومت کو اس دخل اندازی کی پیش بندی منظور تھی وہ دولت عثمانیہ کے دستور [آئینِ حکومت] کا اعلان تھا، جو ٢٣ دسمبر ١٨٧٦ء کو یعنی یورپی کانفرنس کے اجلاس کے پہلے دن ہوا لیکن اس علاج سے جس کے متعلق نئے سلطان عبدالحمید کو پہلے ہی سے شبہہ تھا متوقّع کامیابی حاصل نہ ہوئی، مدحت پاشا کو، جس نے یہ آئین تیار کیا تھا، دو ہی مہینے بعد جلاوطن کر دیا گیا اور اس کے بعد ہی سلطان نے اس آئین کو کاملاً نظر انداز کر دیا ۔ تاہم حمیدیہ دورِ حکومت کے طویل عرصے میں جو جنگِ روس کے متصل بعد آیا، اصلاحات کو مکمّل طور پر معطّل نہ کیا گیا ۔ ١٨٧٩ء کے قوانین سے، جو خاص کر دیوانی محکمے (judiciary) کے متعلق تھے، 'تنظیمات' کی قانون سازی ایک لحاظ سے تکمیل پا گئی۔

اب ہم مختلف اصلاحات کا عاجلانہ جائزہ لیتے ہیں: قضا کی مجلسِ اعلٰی (the grand Council of Justice) (جسے مجلسِ تنظیمات بھی کہتے تھے) کی ہیئت میں ١٨٥٣ء، ١٨٦١ء اور آخرکار ١٨٦٨ء میں کئی تبدیلیاں ہوئیں اور اس کی فعّالیت اداری اور قضائی اعمال میں تقسیم ہو گئی ۔۔ یعنی 'شورای دولت' (Council of State) میں، جس کی صورت اسی طرح ١٩١٨ء تک باقی رہی اور ''دیوان احکام عدلیّہ'' ('ھائی کورٹ آو جسٹس') میں ۔ ١٨٣٩ء کے فوراً بعد ہی رشید پاشا نے فرانسیسی طرز پر صوبوں کے نظم و نسق کا ایک نیا طریقہ جاری کیا اور ''التزام'' [یعنی ٹیکسوں کو اجارے پر دینے کو] منسوخ کر دیا ۔ ثابت ہوا کہ اس نظام میں مرکزیت کی افراط ہے اور اس لیے ١٨٥٢ء میں گورنروں [والیوں] کے اختیارات میں دوبارہ توسیع کی گئی؛ ٹیکسوں کی اجارہ‌داری کا دستور پھر سے رائج کرنا پڑا، کیونکہ براہِ راست ٹیکس لگانے سے خزانے کو کافی آمد نہ ہوتی تھی ۔ ١٨٦٤ء کے قانون ولایات (صوبجات) سے، جس کی تکمیل ١٨٧١ء میں ایک اور قانون کے ذریعے کی گئی، ولایات کا نظام اداری مکمل کر دیا گیا اور یہ قانون ١٩١٨ء تک جاری رہا ۔ ١٨٦٤ء کا یہ قانون اس وجہ سے بھی اہم تھا کہ اس کے ذریعے ولایتوں (صوبوں) کو نئی عدالتیں ملیں، جو قاضیوں کی عدالتوں سے مختلف تھیں، گو ان کے جج بسا اوقات علماء ہی ہوا کرتے تھے۔

۱۸۶۳ء سے پہلے بھی قسطنطنیہ اور متعدد بڑے بڑے صوبائی شہروں میں دو عدالتیں ایک تجارتی اور ایک مخلوط (عثمانیوں اور اجنبیوں کے درمیان مقدمات کے لیے) قائم کر دی گئی تھیں؛ ان دونوں عدالتوں کو ۱۸۶۰ء میں ملا دیا گیا لیکن ۱۸۷۵ء اور ۱۸۷۹ء کے قوانین کے صادر ہونے سے پہلے تمام غیرشرعی عدالتیں وزارتِ عدل کے ماتحت نہ آ سکیں۔ پہلا قانونِ عرف (common law) ۱۸۵۰ء کا ضابطۂ تجارت تھا، جو زیادہ تر فرانسیسی قانون پر مبنی تھا اور یہی حال ۱۸۵۸ء کے ضابطۂ تعزیرات اور ۱۸۶۳ء کے ضابطۂ قانونِ تجارتِ بحریہ اور ۱۸۶۱ء کے آئین دادرسی تجارتی (Code of Commercial Procedure) کا تھا؛ البتہ ۱۸۶۹ء کے 'مجلّہ' یعنی ضابطۂ دیوانی میں کوشش کی گئی ہے کہ قانونِ ملکیت اور قانونِ ضمانات وغیرہ کو حنفی مذہب کے مطابق جمع و مرتّب (codification) کر لیا جائے؛ یہ ضابطۂ دیوانی ایک مجلس نے، احمد جودت پاشا کے زیر صدارت مرتب کیا تھا لیکن اس پر عمل درآمد لازمی متصوّر نہ ہوتا تھا، بلکہ یہ گویا ان ججوں کے مطالعے کے لیے ایک کتابچہ ہے جنھوں نے اسلامی شریعت کا مطالعہ نہیں کیا۔ قانون برائے اجراے فیصلہ جات اور آئین دادرسی حقوقی [ضابطۂ دیوانی] دونوں ۱۸۷۹ء میں وضع ہوئے تھے لیکن انھیں غیرملکی سفارتوں نے تسلیم نہ کیا، اس لیے مخلوط مقدمات میں انھیں کبھی استعمال نہیں کیا گیا۔

مختلف غیرمسلم جماعتوں کے لیے قانون سازی کا کام بےحد پیچیدہ تھا۔ ان میں سے بڑی بڑی جماعتوں کے لیے جو "بنیادی قواعد" ۱۸۶۰ء میں شائع ہوئے ان کا رجحان اس طرف تھا کہ اداری امور میں روحانی (کلیسائی) عنصر کے اقتدار کو کم کر کے غیر روحانی عنصر کو زیادہ اختیار دیا جائے۔ ان جماعتوں نے عام طور پر قضائی معاملات میں اپنی خودمختاری قائم رکھی۔ بابِ عالی کو اکثر اوقات ان جماعتوں کے اندرونی تنازعات اور رومن کیتھولک اور مشرقی کنیسوں کے متبعین کے (جو روما کی گدی سے "متحد" تھے) باہمی اختلافات کا فیصلہ کرنا پڑتا تھا۔ یہاں بھی غیرملکی طاقتوں کو ہر وقت دخل دینے کا موقع ملتا، بالخصوص روس کو ترکیہ کے گریگوریائی ارمنی کلیسا کی سراسقفی (primacy) کے مسئلے میں مداخلت کا موقع ملتا تھا، اسی طرح ارتھوڈوکس بلغاریوں کی اختلافی جماعت کے مسئلے میں بھی یہی کیفیت تھی، جنھیں ۱۸۷۰ء میں ایک خود اختیار جماعت کی حیثیت دے دی گئی تھی۔ غیرمسلموں کو فوج میں بھرتی کرنے کا فیصلہ ۱۸۵۵ء میں ہوا تھا اور خراج سرکاری طور پر موقوف کر دیا گیا لیکن اس فیصلے پر 'تنظیمات' کے دوران میں کوئی عمل نہ ہوا۔ اس کی جگہ معافی ٹکس (یعنی بدل) رائج ہوا۔

خارجی تعلقات کے سلسلے میں امتیازاتِ اجنبیہ کی تنسیخ کے متعلق تمام کوششیں، جن کی ابتداء پیرس کانگرس میں ہوئی، بیکار ثابت ہوئیں۔ ۱۸۶۷ء کے قانون کے صدور کے موقع پر ایک خفیف سی اصولی تبدیلی کی گئی، جس کی وجہ سے غیرملکیوں کو زمین کی ملکیت حاصل کرنے کا حق حاصل ہو گیا۔

۱۸۴۵ء میں تعلیم کی کامل اصلاح کی غرض سے ایک 'مجلسِ معارف' مقرر ہوئی۔ پہلے اس کا صدر فؤاد پاشا تھا اور بعد میں جودت پاشا۔ اس نسق میں مذہبی تعلیم کی روایات سے ٹکر لینا لازمی تھا۔ ۱۸۴۵ء میں یونیورسٹی قائم ہوئی لیکن اس کا پہلے پہل براہ راست کوئی حسب دلخواہ نتیجہ نہ نکلا اور 'رُشدیہ' (ثانوی) اور

'اعدادیّہ' (ابتدائی) مدارس کے قیام میں بڑی مشکلات پیش آئیں۔ ١٨٦٨ء میں غلطہ سرائے کے ثانوی مدرسے (Lycée) کا افتتاح ہوا، جس میں تعلیم فرانسیسی زبان میں دی جاتی تھی، تو اس کے معنے یہ لیے گئے کہ غیرملکی ثقافت کو ملک میں داخل کیا جا رہا ہے؛ چنانچہ اس کی بڑی سختی سے مخالفت ہوئی۔ غرض کہ انیسویں صدی کے کہیں آخر میں جا کر یہ اقدامات بارآور ہونے لگے۔

'تنظیمات' کے دَور میں اقتصادی قسم کے منصوبے بہت کم ظہور میں آئے۔ ملک کی مالی حالت برابر افسوسناک رہی اور یہ حالت غیرملکی قرضوں (١٨٥٤ء سے) اور سلطان عبدالعزیز کی فضول خرچیوں کے باعث بد سے بدتر ہوتی چلی گئی۔ قومی قرضے کے بین الاقوامی محاسبے پر، جس کا ان حالات میں وجود میں آنا لازمی تھا، ١٨٧٩ء کی مالی تباہی کے بعد تک عمل شروع نہ ہوا۔ ٢٨ محرم ١٢٩٩ھ (/ ٢٠ دسمبر ١٨٨١ء قب یونگ Young، ٥ : ٩٩) کے فرمان کے مطابق عثمانی قرضے کی مجلسِ دُوَلی (بین الاقوامی کونسل) قائم ہوئی۔

'تنظیمات' کے جاری کردہ اہم قوانین کے سب ماخذ تا حدِّ امکان ذیل کے گوشوارے میں دیے گئے ہیں۔ مجموعۂ قوانین، یعنی ''دُسْتُور'' کے حوالے، جس میں ١٨٨٦ء تک کے قوانین شامل ہیں، یونگ کی کتاب *Corps de Droit Ottoman* (آکسفورڈ ١٩٠٥ - ١٩٠٦ء) سے ماخوذ ہیں، جس میں اکثر متون کا فرانسیسی ترجمہ دیا گیا ہے؛ جہاں متن نہیں دیا گیا، حوالۂ متعلقہ خطوط وحدانی میں دکھا دیا گیا ہے۔ باقی ماخذ بیشتر اِنگِل ہارٹ Engelhardt : *La Turquie et les tanzimat*، پیرس ١٨٨٤ء سے لیے گئے ہیں۔ اگرچہ اس کتاب کے بیانات بہت درست نہیں ہیں تاہم ان سے اصلاحات، خاص کر دَورِ اوّل کی اصلاحات کے عام جائزے کی تکمیل میں مدد مل سکتی ہے۔

'تنظیمات' کے دَور میں ترکیّہ کے اسلامی عنصر کی نہضتِ عقلی کا بھی کچھ پتا چلتا ہے، جس سے ترکوں کی ثقافتِ جدید کی بنیاد پڑی۔ یہی زمانہ تھا جس میں شِناسی، نامِق کمال اور احمد وفیق محوِ عمل رہے اور ان کی مساعی سے نئی ترکی ادبی زبان پیدا ہوئی۔ اسی دَور میں احمد جَوْدت پاشا بھی تھے، جو مشہور مؤرّخ، ادیب اور مقنّن تھے (قب فاطمہ علیّہ : احمد جَوْدت پاشا و زمانی، قسطنطنیہ ١٣٣٢ھ)۔ ضیا گوک آلپ بھی، جس نے موجودہ ترکی قوم پرستی کی تحریک کے اصول وضع کیے، یہ تسلیم کرتا ہے کہ ترکی کے ذہنی ارتقاء کے سلسلے میں یہ دَور نہایت ہی اہم تھا (قب *Türk-djuliyin Esāslari*، انقرہ ١٣٣٩ھ، ص ٥؛ اور خالدہ ادیب : *Memoirs*، لنڈن ١٩٢٦ء، ٢٣٨ ببعد)۔

گوشوارۂ تنظیمات :-

٣ نومبر ١٨٣٩ء / ٢٦ شعبان ١٢٥٥ھ، خطِّ شریف گُلخانہ؛ دُسْتُور، ١ : ٦-٨؛ یونگ، ١ : ٢٩؛ لُطفی، ٦ : ٦١

٨ مارچ ١٨٤٠ء / یکم محرم ١٢٥٦ھ، 'مجلسِ احکامِ عدلیّہ' کی ترتیبِ جدید؛ لُطفی، ٦ : ٩٢

١٨٤٠ء / ١٢٥٦ھ، اجرائے مجموعۂ قوانینِ تعزیرات؛ (اِنگِل ہارٹ، ١ : ٣٠)

١٨٤٠ء / ١٢٥٦ھ، تخلیقِ عدالتِ تجارت ('' تجارتِ مجلسی'') زیرِ وزارتِ تجارت؛ لُطفی،

۶ : ۱۰۲

۶ ستمبر ۱۸۴۳ء / ۱۲۵۹ھ، مختلف مقامات سے فوج بھرتی کرنے کا قانون (لطفی، ۷ : ۴۷؛ انگل هارٹ، ۱ : ۷۱)

۱۸۴۵ء / ۱۲۶۱ھ، دارالخلافه میں مجمعِ مندوبین ولایات (انگل هارٹ، ۱ : ۷۶)

۱۸۴۵ء / ۱۲۶۱ھ، قیامِ یونیورسٹی و دیگر معاهد برائے تعلیم ثانوی (انگل هارٹ، ۱ : ۷۷؛ ۲ : ۷)

۱۸۴۶ء / ۱۲۶۲ھ، نشرِ ضابطۂ اداری (انگل هارٹ، ۱ : ۸۲)

۱۸۴۷ء / ۱۲۶۳ھ، دیوانی اور فوجداری مخلوط عدالتوں کا قیام (انگل هارٹ، ۱ : ۸۳)

۱۸۴۷ء / ۱۲۶۳ھ، نظارتِ معارفِ عمومیّہ (Ministry of Public Education) کا قیام (لطفی، ۸ : ۱۳۲)

۲۴ مئی ۱۸۵۰ء / ۱۲۶۶ھ، فرمان بحقِ مسلمانان (یونگ، ۱۰۸)

۲۸ جولائی ۱۸۵۰ء / ۱۸ رمضان ۱۲۶۶ھ، ضابطۂ تجارت کا نفاذ (دستور، ۱ : ۳۷۵؛ یونگ، ۷ : ۵۵)

۲۸ نومبر ۱۸۵۲ء / ۱۲۶۸ھ، فرمان دربارۂ ادارۂ ولایات (انگل هارٹ، ۱۰۵)

۱۸۵۳ء / ۱۲۷۰ھ، مجلسِ کبیر (Grand Council) کی [ذیل کے] دو حصّوں میں تقسیم : (۱) مجلسِ اصلاحات اور (۲) مجلسِ عالی احکامِ عدلیه (هائی کونسل آف جسٹس)، (یونگ، ۱ : ۲)

۷ مئی ۱۸۵۵ء / ۱۲۷۱ھ، غیر مسلم رعایا سے وصولیِ خراج کی موقوفی اور انهیں فوج میں بھرتی کرنے کا فیصله

۱۸ فروری ۱۸۵۶ء / ۱۱ جمادی الاخری ۱۲۷۲ھ، "خطِ همایوں"، نورادونغیان Noradounghian، ۳ : ۸۳

۳۰ مارچ ۱۸۵۶ء / ۲۳ رجب ۱۲۷۲ھ، عهدنامۂ صلح پیرس

۱۸۵۶ء / ۱۲۷۲ھ، عثمانی بنک کی تأسیس (یونگ، ۵ : ۲۰)

۲۱ اپریل ۱۸۵۸ء / ۷ رمضان ۱۲۷۴ھ، قانونِ اراضی کا نفاذ؛ دستور، ۱ : ۱۶۵؛ یونگ، ۶ : ۴۵

۹ اگست ۱۸۵۸ء / ۲۸ ذوالحجة ۱۲۷۴ھ، ضابطۂ تعزیرات کا نفاذ؛ دستور، ۱ : ۵۲۷؛ یونگ، ۷ : ۱

۳۰ اپریل ۱۸۶۰ء / ۹ شوال ۱۲۷۶ھ، ملحقِ قانونِ تجارت آن عدالت‌های تجارتی کی تنظیم کے متعلق جنهیں مخلوط عدالتوں میں ملا دیا گیا؛ دستور، ۱ : ۵۴۴؛ یونگ، ۱ : ۲۲۶

۲۴ مئی ۱۸۶۰ء / ۱۲۷۶ھ، قواعد و ضوابط متعلقۂ جماعتِ ارمنیانِ گریگوری (ان قواعد کی توثیق ۱۸۶۳ء

میں ہوئی)؛ دستور، ۲ : ۹۳۸؛ یونگ، ۲ : ۷۹

۱۸۶۱ء / ۱۲۷۷ھ، دونوں مجالس عالیہ کو ایک کر کے اس کے تین شعبے (اداری، تشریعی اور مالی) قائم کیے گئے (یونگ، ۱ : ۲، ۲۷ ؛ انگل ہارٹ، ۲ : ۱۸)

یکم مئی ۱۸۶۱ء / ۱۲۷۷ھ، جدید ضوابط برائے لبنان (یونگ، ۱ : ۱۳۹)

۱۴ نومبر ۱۸۶۱ء / ۱۲۷۷ھ، آئینِ دادرسیِ تجارتی؛ دستور، ۱ : ۷۸۰؛ یونگ، ۷ : ۱۵۵

۱۸۶۲ء / ۱۲۷۹ھ، ضوابطِ اساسی برائے بطریرکیۂ عمومی [کیتھولک]؛ دستور، ۲ : ۹۲۲؛ یونگ، ۲ : ۲۱

۴ فروری ۱۸۶۳ء / ۱۹ شعبان ۱۲۷۹ھ، امتیاز تأسیسِ امپیریل [= امبراطوری] عثمانیہ بنک؛ دستور، ۲ : ۹۷۶؛ یونگ، ۵ : ۳۰

۲۰ اگست ۱۸۶۳ء / ۶ ربیع الاول ۱۲۸۰ھ، ضابطۂ قانونِ تجارتِ بحریہ؛ دستور، ۱ : ۴۶۶؛ یونگ، ۷ : ۱۰۳

یکم اپریل ۱۸۶۴ء / ۱۲۸۰ھ، ضوابطِ خصوصی برائے جماعتِ یہود؛ دستور، ۲ : ۹۶۲؛ یونگ، ۲ : ۱۴۸

۶ ستمبر ۱۸۶۴ء / ۱۲۸۱ھ، قواعدِ اساسی برائے لبنان؛ دستور، ۲ : ۶۹۵؛ یونگ، ۲ : ۱۴۰

۸ نومبر ۱۸۶۴ء / ۷ جمادی الاولیٰ ۱۲۸۱ھ، قانونِ ولایات؛ دستور، ۱ : ۴؛ یونگ، ۱ : ۲۹

۱۶ جون ۱۸۶۷ء / ۱۳ صفر ۱۲۸۴ھ، قانون جس کی رو سے غیرملکیوں کو حصولِ ملکیت کا حق حاصل ہوا؛ دستور، ۲ : ۲۳۰؛ یونگ، ۱ : ۳۳۷

۱۲ اپریل ۱۸۶۸ء / ۱۸ ذوالحجۃ ۱۲۸۴ھ، قیامِ شورایِ دولت (Council of State) و دیوانِ احکامِ عدلیہ (ہائی کورٹ آو جسٹس)؛ دستور، ۱ : ۷۰۳؛ یونگ، ۱ : ۳ و ۱۵۹

/ ۱۲۸۵ھ، افتتاحِ مدرسۂ ثانوی (Lycée) غلطہ سرای (انگل ہارٹ، ۲ : ۱۰)

یکم ستمبر ۱۸۶۸ء / ۱۲۸۵ھ، عثمانی قومیت کا قانون؛ دستور، ۱ : ۱۶؛ یونگ، ۲ : ۲۲۶

۱۹ جنوری ۱۸۶۹ء / ۱۲۸۵ھ، قانون اختیاراتِ عدالت‌ہاے نظامیہ؛ (یونگ، ۱ : ۱۹۷؛ انگل ہارٹ، ۲ : ۲۷)

۴ اپریل ۱۸۶۹ء / ۱۸ ذوالحجۃ ۱۲۸۵ھ، مجلّہ ـــ احکامِ عدلیہ، یعنی ضابطۂ دیوانی کی تنقیح : اس قانون کے ۱۶ حصے ۱۸۶۹ء تا ۱۸۷۶ء میں نافذ ہوے؛ یونگ، ۱۷۰؛ ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء میں مع شرح شائع ہوا

۱۸۶۹ء / ۱۲۸۶ھ، فرمانِ تخلیقِ اسقفیۂ بلغاریا (یونگ، ۲ : ۶۱)

[۲۲ جنوری ۱۸۷۱ء]/ ۲۹ شوال ۱۲۸۷ھ، ادارۂ ولایات کا قانون؛ دستور، ۱ : ۶۲۵؛ یونگ، ۱ : ۴۷

[۱۲ جنوری ۱۸۷۳ء]/ ۱۲۹۰ھ، اوقاف دینیه کے غیر دینی کاموں میں استعمال کرنے کا قانون، (اس پر کبھی عمل درآمد نہیں ہوا)، (ہنگل ہارٹ، ۲ : ۱۲۷)

۱۸۷۵ء/ ۱۲۹۲ھ، فرمان براے اصلاح محکمۂ عدالت؛ عدالتہاے تجاری وزارتِ عدل کو منتقل ہوئیں (یونگ، ۱ : ۱۵۹)

۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء/ ۷ ذوالحجة ۱۲۹۳ھ، سلطنتِ عثمانیه کے قانونِ اساسی کا نفاذ؛ متن سالنامه میں ہے

۲۰ مئی ۱۸۷۹ء/ ۲۹ جمادی الاولی ۱۲۹۶ھ، وزارتِ عدل و عبادات کا نظامِ اساسی؛ دستور، ۴ : ۱۲۹؛ یونگ، ۱ : ۱۶۰

[۱۸] جون ۱۸۷۹ء/ ۲۷ جمادی الثانیة ۱۲۹۶ھ، نظامِ عدلتہاے نظامیه؛ دستور، ۴ : ۲۳۵؛ یونگ، ۱ : ۱۶۶

[۱۸] جون ۱۸۷۹ء/ ۲۷ جمادی الثانیة ۱۲۹۶ھ، قانونِ اجراے فیصلہجات؛ دستور، ۴ : ۲۲۵؛ یونگ، ۱ : ۱۹۸

۲۲ جون ۱۸۷۹ء/ ۲ رجب ۱۲۹۶ھ، ضابطۂ دادرسی دیوانی؛ دستور، ۴ : ۲۵۷؛ یونگ، ۱۷۱؛

[ھدایت: ھجری سال کو اصل سن کو میلادی سال کو اس کے مطابق کیا گیا ہے ـ تصحیح شدہ مواد کو قوسین میں درج کیا گیا ہے]۔

مآخذ: (۱) قوانین کے ترکی متن دستور میں موجود ہیں؛ (۲) فرانسیسی تراجم کے لیے دیکھیے Aristarchi Bey : *Législation Ottomane*، قسطنطنیه ۱۸۷۳ - ۱۸۸۸ء؛ ملحق در ۱۸۸۸ء؛ (۳) یونگ G. Young : *Corps de droit ottoman*، ۱ : ۷، آکسفورڈ ۱۹۰۵ - ۱۹۰۶ء؛ (۴) A. Heidborn : *Droit public et administratif de l' Empire Ottoman*، لیزگ ۱۹۰۸ء؛ (۵) یونانی ترجمه **Κώδικες Ὀθωμανικοί**، کو یونگ نے استعمال کیا ـ خارجی تعلقات کے لیے قب (۶) Gabriel Effendi Noradounghian : *Recueil d' Actes Internationaux de l' Empire Ottoman*، ج ۲ تا ۴، پیرس ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۳ء۔

تنظیمات کے متعلق ترکی تاریخی مآخذ بہت نہیں: (۷) احمد لطفی: تاریخ، (قسطنطنیه ۱۲۹۰ تا ۱۳۲۸ھ)، ج ۶ تا ۸، جو ۱۲۵۵ تا ۱۲۶۵ھ کے حالات پر مشتمل ہے؛ (۸) عثمان نوری: عبدالحمید ثانی و دورِ سلطنتی، ج ۱، قسطنطنیه ۱۳۲۷ھ؛ تنظیمات کے موضوع پر کوئی مفرد رسالہ نہیں ہے ـ (۹) یورپی تصانیف: Ed. Engelhardt : *La Turquie et les tanzimat*، ج ۱ و ۲، پیرس ۱۸۸۲ء؛ (۱۰) Chertier : *Les réformes en Turquie*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۱۱) A Ubicini : *Letters sur la Turquie*، پیرس ۱۸۵۵ء؛ (۱۲) وہی مصنف : *La constitution ottoman*، پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۱۳) Milliägen : *La Turquie sous le règne d' Abdul Aziz*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۱۴) Rosen : *Geschichte der Türkei*، ج ۲، لیزگ ۱۸۶۷ء؛ (۱۵) Jorga : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ج ۵، گوتھا ۱۹۱۳ء؛ (۱۶) علی حیدر مدحت: *The Life of Midhat Pasha*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۱۷) Padel اور Steeg : *La Législation foncière ottomane*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۱۸) G. Pélissié du Rausas : *Le régime des Capitulations dans l' Empire Ottoman*، ج ۱، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۱۹) Savvas

Pacha : *Le tribunal musulman*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۵) A. Mandelstam : *La justice ottomane dans ses rapports avec les puissances étrangères*، پیرس ۱۹۱۱ء۔

(J. H. KRAMERS کرامرز)

تَنْکَہ : سنسکرت ٹنکا (چاندی کا ایک وزن = ۳ ماشہ) : ایک ہندوستانی سِکّہ ۔ جب محمود غزنوی نے شمال مغربی ہندوستان فتح کر لیا تو اس نے اپنی ہندو رعایا کی سہولت کے لیے ایسے سکے ضرب کرائے جن پر دو زبانوں میں عبارت لکھی گئی؛ جہاں سِکّے پر عربی نقش میں ' درہم ' کا لفظ استعمال ہوا، ناگری حرفوں میں اس کا ترجمہ ٹنکا کیا گیا ۔ شمس الدین اِیلتُتمِش، سلطانِ دھلی [۶۰۷ تا ۶۳۳ھ / ۱۲۱۰ تا ۱۲۳۵ء] نے ایک وزنی نقرئی سِکّہ ۱۷۵ گرین (=۱۱,۳۰ گرام) کا رائج کر کے اس کا نام تَنْکَہ رکھا (حالانکہ اُسے ' تولہ ' کہنا زیادہ صحیح ہوتا) ؛ اسی وزن کا سونے کا سکہ سب سے پہلے ناصرالدین محمود [۶۴۴ تا ۶۶۴ھ/۱۲۴۶ تا ۱۲۶۵ء، زامباور] نے جاری کیا تھا ۔ یہ دونوں سکے اس کے بعد ہندوستان کے معیاری سکے شمار ہونے لگے ۔ سونے کا تنکہ سب سے آخری بار معزالدین مبارک [۸۲۴ تا ۸۳۷ھ / ۱۴۲۱ تا ۱۴۳۴ء] نے جاری کیا تھا ۔ صرف وہ چند نادر طلائی سکّے ان کے علاوہ تھے جو سُوری عہد میں مضروب ہوئے ۔ یہی سکہ پھر اکبر نے ضرب کرایا لیکن اب اس کا نام ' مُہر ' [رَکْ بآن] رکھ دیا گیا ۔ چاندی کا تنکہ محمد بن تغلق کے عہد کے بعد آہستہ آہستہ ملاوٹ کی وجہ سے کم قیمت ہو کر بد سے بدتر ہوتا چلا گیا ؛ یہاں تک کہ لودھیوں کے زمانے میں تو وہ عملی طور پر تانبے ہی کا سکہ ("تنکۂ سیاہ") رہ گیا ۔ شیر شاہ [۹۴۶ تا ۹۵۲ھ / ۱۵۳۹ تا ۱۵۴۵ء] نے سکوں میں بہت بڑی اصلاح کی اور اصل کی طرح خالص اور پورے وزن کا تنکہ دوبارہ مضروب کیا، لیکن اس کا نام اب رُوپیَہ ہو گیا ۔ اکبر نے روپیہ کا سکہ جاری رکھا اور اُس کا نام بھی ' روپیہ ' ہی رہنے دیا اور اب تک یہ سکہ مالی اکائی کے طور پر [پاکستان اور] ہندوستان میں استعمال ہوتا ہے ۔ اکبر نے ' تنکہ ' کا نام تانبے کے سکے کو دے دیا ۔ اس کے زمانے کا تنکہ دو دام کا ہوتا تھا (۶۴۰ گرین = ۴۱,۵ گرام)؛ اس نے ایک اور تانبے کا سکہ بھی جاری کیا جسے ' تنکی ' کہتے تھے جو تنکہ کے دسویں حصے کے برابر ہوتی تھی (۶۴ گرین = ۴,۱۵ گرام)۔

نقرئی تنکہ اور شاذ صورتوں میں طلائی تنکہ سلاطین دھلی کے معاصرین نے بھی بنگال گجرات، مالوے اور دکن میں سکے کے طور پر استعمال کیا ۔ بنگالی [اور اردو وغیرہ] میں یہ لفظ 'ٹکا' کی صورت میں اب تک استعمال ہوتا ہے اور بنگالی زبان میں باقاعدہ طور پر روپے کے لیے بولا جاتا ہے؛ جنوبی ہند میں گوا کے پرتگیزی سکوں پر یہ نام اب تک استعمال ہوتا ہے اور وہاں یہ ایک آنے کے برابر سمجھا جاتا ہے ۔

مآخذ : E. Thomas : *Chronicles of the Pathan Kings of Dehli*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۲) لین پول S. Lane-Poole : *Catalogue of Coins of the Sultans of Dehli in the British Museum*، لنڈن ۱۸۸۴ء، ص xix تا xxvii ۔

(J. ALLAN اَیلَن)

تَنْگَہ : (یا تَنْگچَہ) چاندی کے ایک چھوٹے سکّے کا نام، یہ سکّہ آٹھویں صدی ھجری/چودھویں میلادی کے آخر سے دسویں/سولھویں صدی کی ابتداء تک مغولی دنیا کے اہم سکّوں میں سے تھا ۔ اس کا وزن ۲۰ سے ۳۵ گرین (۱,۰۳ تا ۱,۰۹۵ گرام تک) تھا ۔ اس سکّے کو متأخّر

ایلخانیوں، آلتون آردو کے خوانین، قدیم‌تر خانانِ کریمیا اور قدیم تیموریوں نے مضروب کیا۔ روسیوں نے بھی چودھویں صدی کے آخر میں اسی قسم کے سکّے کو اور اس کے نام کو بھی بصورتِ دِنگہ denga مغلوں سے مستعار لیا: دِنگہ، جو بعد میں تانبے کا سکہ بنا دیا گیا تھا، روس میں اٹھارھویں صدی کے نصف اوّل تک مضروب ہوتا رہا۔ وسطِ ایشیا میں تنگہ کا نام اب تک زندہ چلا آتا ہے: یعنی ایک چاندی کے سکّے کا نام ہے، جو وزن میں کوئی پچاس گرین (۲۵.۳ گرام) کے برابر ہوتا ہے۔ شاهانِ ایران، خانانِ خوقند اور امیرانِ بخارا پچھلی صدی تک یہ سکّہ مضروب کرتے رہے۔ تنگہ کا رابطہ ترکی لفظ 'تمغا' کے ساتھ ہے، جو سرکاری نشان یا قالب (die) (ٹپّہ سکّہ) کے معنوں میں ہے۔ ہندوستانی لفظ 'ٹنکہ' [رک بآن] سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(J. ALLAN. ایلن)

* **اَلتِّنِّین**: ایک مجموعۂ کواکب کا نام (The constellation of the Dragon)۔ بقول القزوینی یہ ۳۱ کواکب پر مشتمل ہے، جن میں سے کوئی ستارہ بھی اس مجموعے سے باہر واقع نہیں ہے۔ مجموعے کی عام شکل کے علاوہ، جو یونانی (اور وہ بجائے خود غالباً سابق‌تر بابلی) علمِ ہیئت سے ماخوذ ہے، عربوں کے ہاں اس کے اندرونی کواکب کے چھوٹے چھوٹے مجموعوں کے علیحدہ نام بھی ہیں، مثلاً کوکب μ، جو اژدھے کی زبان پر ہے، "الرافض" (= تارک، وہ اونٹ جو تنہا چر رہا ہو) کہلاتا ہے۔ چار ستارے β γ ν ξ، جو اس کے سر میں ہیں، "العوائذ" کہلاتے ہیں، یعنی جوان سانڈنیاں۔ اور ان کے درمیان ایک کم روشن اور بہت چھوٹا ستارہ "الرُّبَع" ہے، یعنی ولد الناقة۔ ζ η دو روشن ستارے "الذئبین" دو بھیڑیے اور دو تاریک ستارے ι θ "اظفار الذئب" (بھیڑیے کے ناخن) کہلاتے ہیں۔ عربوں کے خیال میں یہ دو بھیڑیے اونٹ کے بچے [الرُّبَع] کو پکڑنا چاہتے ہیں اور اونٹنیاں اسے بچا رہی ہیں۔ اژدھے کی دم کی جڑ پر ستارۂ "الذِّیخ" (نرچرخ) ہے۔ اُلغ بیگ کے ہاں ان کی قراءت "العَوّاد" (عود بجانے والا) اور "الراقص" (ناچنے والے) سے ہوئی ہے (عجائب المخلوقات، طبع ویسٹنفیلٹ میں بھی 'الراقص' ہی ہے)۔ اس سے زیادہ ان قراءتوں کی اور کوئی سند نہیں اور اس کی وضاحت بآسانی یہ کی جا سکتی ہے کہ یہ "العوائذ" اور "الرافض" کی تحریف ہیں۔

مآخذ: (۱) L. Ideler: *Untersuchungen über Ursprung und Bedeutung der Sternnamen*، ۱۸۰۹ء، ص ۲۲ تا ۱۴؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع ویسٹنفیلٹ، ۱: ۳۱؛ (۳) H. Ethé: *el-Kazwini's kosmographie*، ۱۸۶۸ء، ص ۶۵ تا ۶۹۔

(J. RUSKA رُسکا)

* **تَنُوخ**: عربوں کے ایک قدیم مُحالف (ہم پیمان) قبائل کا مجموعہ، [جن کے شجرۂ نسب کے مشترک ہونے کی وجہ سے] عموماً انھیں ایک ہی قبیلہ شمار کیا جاتا ہے۔

اس نام کی اصل اور تنوخ کی ابتدائی تاریخ اساطیر کے ساتھ اس طرح سے مخلوط ہے کہ اسے علیحدہ کرنا ناممکن ہے اور روایات میں سے کسی تاریخی حقیقت کو چھانٹ کر الگ نہیں کیا جا سکتا؛ کیونکہ یہ روایات جزئیات کے اعتبار سے ایک دوسری سے بہت اختلاف رکھتی ہیں۔ اگر ہم کتاب الاغانی، ۱۱: ۱۵۹ ببعد کے بیان کو اس تحقیق کی بنیاد قرار دیں (جو مآخذ ذیل کے مطابق ہے: ابن خلدون: العبر، ۲: ۲۳۰.

ببعد؛ بکری : معجم، ۶۱ تا ۷۱ اور ؤیسٹنفیلٹ : Register، ۳۳۳ تا ۳۳۵) تو ہمیں ذیل کی صورت نظر آتی ہے : قبائل قضاعة کے انتشار کے وقت ـــ تہامہ سے ان کے اخراج کی کہانی اس انتشار سے زماناً متقدم ہے ـــ تیم اللّٰہ (رک بآن: کہیں اس نام کی یہ صورت آتی ہے کہیں تیم اللّات) بن اسد بن وبرة بن تغلب [رک بآن] بن حلوان ... ابن قضاعة اور رُفیدة بن ثور بن کلب بن وبرة کا ایک حصه (حیّ) (یاقوت، ۲ : ۲۸۸ میں بجاے رُفیدة مذکور شُکم اللّات بن رُفیدة آیا ہے) اور اشعر کا ایک حصه (حیّ) نجد سے روانہ ہو کر بحرین میں ہجر کے مقام پر جا بسا، جہاں سے انھوں نے نبطیوں کو مار بھگایا، جو وہاں پہلے سے آباد تھے۔ ان کی ’کاہنة‘ (رک بآن) الزرقاء نے، جو ان کے ایک رئیس مالک بن زُہیر بن عمرو بن فَہم بن تیم اللّٰہ کی بہن تھی، انھیں مشورہ دیا کہ وہ وہیں ”ٹھہر جائیں اور وہیں مقیم ہو جائیں“ (”مقام و تنوخ“ بجاے ”تنوخ“، دیکھیے سطورِ ذیل) جب تک کہ ایک پہاڑی کوا وہاں سے کوچ کرنے کا اشارہ نہ کرے، اس کاہنة کے قول سے ان کا نام تنوخ پڑ گیا۔ اس وقت بنو ازد بھی ان سے آ ملے اور اس کے بعد وہ انھیں کے ہمراہ رہے۔ جب دو سال کے بعد وہاں پہاڑی کوا نمودار ہوا تو وہ کوچ کر کے عراق میں چلے گئے اور وہاں پہنچ کر انھوں نے الحیرة کا شہر اپنے سردار مالک [رک بآن] کے حکم سے تعمیر کیا۔ جب وہ وہاں بس گئے تو گرد و نواح کے کئی ’سواقط‘ (گرے پڑے لوگ) بھی ان کے ساتھ مل گئے۔ شابور الاکبر (ذوالاکتاف) نے ان پر فوج کشی کی، چونکہ اس جنگ کا [’دعوی‘ یا] نعرہ ’یال عباد اللّٰہ‘ تھا ان کا نام ’عباد‘ مشہور ہو گیا۔ شکست کھانے کے بعد ان کا زیادہ حصه الضَّیزَن بن معاویة التنوخی کی سرکردگی میں بین النہرین کے شہر الحضر میں چلا گیا، جسے الساطرون الجرمقانی نے بسایا تھا۔ وہاں جا کر الضیزن نے شہزادی الزبّاء کی ملازمت اختیار کر لی اور جب اسے عمرو بن عدی نے قتل کر دیا تو وہ حکومت پر قابض ہو گئے تا آنکہ غسانیوں [رک بآن] نے انھیں مطیع کیا۔

اس بیان اور ایک اور بیان میں، جو تفصیل کے ساتھ طبری، ۱ : ۷۴۴ ببعد نے دیا ہے اور جو اختصار کے ساتھ، جس میں اختلافات بھی ہیں، ابن خلدون : العبر، ۲ : ۲۳۷ ببعد؛ یاقوت، ۲ : ۳۷۵ ببعد اور ابن الاثیر، ۱ : ۲۳۳ ببعد میں موجود ہے، ایک بنیادی فرق قبائل کی اس فہرست میں ہے جو تہامہ سے بحرین کی طرف ہجرت کر کے چلے گئے تھے۔ گو پہلی فہرست میں صرف یمنی قبائل کا ذکر ہے (اشعر بھی ازد کی طرح بنو کہلان میں شامل ہیں، قب ابن عبدالبر : کتاب مذکور، ۱۰۲ و ۱۱۵)۔ دوسری فہرست میں بطریق عمده صرف معدیوں کا ذکر ہے، گو تفصیلات میں مالک مذکور کے ساتھ ساتھ مالک اور عمرو [ابنا] فہم بن تیم اللّٰہ اور ان کے رہط اور الحیقار ... بن قنص بن معد مع جمنه بنو قنص اور ایاد بن نزار ابن معد کے تین بطون کا ذکر کرتا ہے (یاقوت صرف غطفان بن عمرو بن الطمثان بن عوذ مناة بن یقدم بن افصی بن دعمی بن ایاد کا ذکر کرتا ہے، باقی دو ماخذ میں ان ناموں کی قراءات غیر یقینی ہیں اور طبری اور ابن خلدون میں وہ نام مختلف ہیں۔ قب نیز بلاؤ Blau : کتاب مذکور، ۵۶۷)۔ بحرین میں یہ سب قبیلے جمع ہو کر تناصر و توازر، یعنی دفاع اور حملے میں مشارکت، کی شرط پر حلیف بنے اور تنوخ کا نام اختیار کر لیا؛ بقول طبری و ابن الاثیر نمارة بن لخم کے بائل بھی یہاں ان کے ساتھ شامل ہو گئے۔ ازدی بھی

جذیمة الابرش [رک بآں] کی سرکردگی میں اس اتحاد میں شامل کر لیے گئے، کیونکہ جذیمة نے مالک بن زہیر کی ایک بہن لمیس سے شادی کرلی تھی۔ اس روایت میں الزرقاء کا کہیں ذکر نہیں آتا اور بھاڑی کوے والی روایت کو تو بالکل حذف ہی کر دیا گیا ہے۔ عربوں کو عراق کی مزروعہ زمینوں کا لالچ تھا، اس لیے ملوك الطوائف کی [جنھیں سکندر نے دارا کے قتل کے بعد تخت نشیں کیا تھا، طبری، ۱ : ۷۴۷] باھمی لڑائیوں سے فائدہ اٹھاتے ہوے وہ آہستہ آہستہ عراق میں داخل ہونے لگے۔ سب سے پہلے الحیقار، قنص اور کچھ دیگر قبیلے باہم ہو کر وہاں پہنچے؛ ان کا ارمانیوں [جو بقول طبری، ۱ : ۷۲۷ ارض بابل اور اس کے متصلہ علاقے میں موصل تک آباد تھے یعنی 'انباط السواد'، طبری، ۱ : ۸۲۱] اور اردوانیوں سے [یعنی ملوکِ طوائف یا انباط الشام سے، طبری، محلِّ مذکور] مقابلہ ہوا، جن کی زمینوں پر انھوں نے جنگ کر کے قبضہ کر لیا اور اس کے بعد عرب الانبار اور عرب الحیرة کا جزو بن گئے؛ ان کے بعد تیم اللہ اور ایاد اپنے حلیفوں کے ساتھ الانبار پہنچے۔ پھر نمارة بن قیس بن نمارة (؟ یا : اور نمارة بن لخم ؟) قبائلِ کندة اور دوسرے قبیلے (طبری میں بار بار ''مالک و عمرو ابنا فہم'' کا ذکر آتا ہے) الحیرة میں آ گئے۔ مختلف قبائل کی فہرستوں میں بہت التباس ہے۔ یاقوت انھیں صرف تنوخ کے نام سے موسوم کرتا ہے، جن کے ساتھ الحیرة میں آ کر وہ جنوبی عرب بھی شامل ہوگئے جنھیں ان بلاد سے گذرتے وقت تبع اسعد ابوکرب پیچھے چھوڑ گیا تھا [بکری، ۳۰۲ بحوالۂ ہمدانی]۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے کہ تنوخ کی کثیر تعداد الانبار اور الحیرة کے درمیان ایک ایسے رقبے میں آباد ہوئی جس کے مشرق میں دریاے دجلہ اور مغرب میں صحراء ہے۔ انھیں 'عرب الضاحیة' (یعنی عربِ اطراف یا سرحد نشین عرب) کہتے تھے اور وہ جھونپڑیوں ('مظال') اور بکری کے بالوں کے بنائے ہوے خیموں ('خیم الشعر') میں رہتے تھے۔ مٹی کے مکانوں ('بیوت المدر') میں رہایش نہیں کرتے تھے (دیکھیے سطورِ ذیل)۔ اس کے بعد ان کے ''بادشاہوں'' کی فہرست آتی ہے : سب سے پہلا مالک بن فہم [ابوجذیمة الابرش] تھا، جس کا جانشیں اس کا بھائی عمرو ہوا اور اس کے بعد جذیمة الابرش (لیکن دیکھیے سطورِ بالا! جذیمة کی جانشینی کے متعلق قب Rothstein : کتاب مذکور، ۳۸ ببعد، جہاں مختلف روایتیں مذکور ہیں)، جس کی سلطنت میں الحیرة، الانبار، بقة، ہیت، عین التمر، الغمیر تک کا تمام علاقہ، القطقطانة اور اس سے پرے تک کا ملک شامل تھا [قب طبری، ۱ : ۷۵۰]۔ اس کا بھانجا عمرو بن عدی بن نصر اس کا جانشین ہوا۔ وہ بنو نمارة بن لخم میں سے تھا اور اس طرح ملک بنو لخم [رک بآں] میں منتقل ہو گیا۔ یاقوت اس کہانی کے متعلق اپنا بیان جاری رکھتے ہوے لکھتا ہے (طبری نے اس کا ذکر بعد میں (۱ : ۸۲۱) کیا ہے): جب اردشیر بن بابک کو عراق میں پورا اقتدار حاصل ہوگیا تو بہت سے تنوخ نے اس کی اطاعت کرنا قبول نہ کیا اور ملکِ شام میں جا کر قضاعة میں، جو وہاں آباد تھے، مل جل گئے۔ حمزة الاصفہانی (طبع Gottwaldt، ۹۴ ببعد [طبع کاویانی، ۹۳ ببعد]) کا بیان مختلف ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مالک بن فہم بن تیم اللہ مع جمہورِ قضاعة اور مالک بن فہم بن غنم بن دوس بن عدثان (عدنان کے بجاے عدثان پڑھیے!) الازدی مع جمہور ازد وہ قبیلے تھے جنھوں نے بحرین میں محالفت کی اور تنوخ کا نام اختیار کیا، جس پر ازد تو

عراق چلے گئے اور قضاعة شام میں ۔ اس ''مغربی تنوخ'' کی سلطنت بر الزّبّاء (دیکھیے سطور بالا) کی موت کے بعد تین بادشاہ حکمران رہے (مسعودی : مروج، ۳ : ۲۱۵ اور ابن خلدون: العبر، ۲ : ۲۳۹ - ۲۷۸) یعنی النّعمان بن عمرو بن مالک، اس کا بیٹا عمرو اور پھر اس کا بیٹا الحَوَاری بن النعمان (ابن خلدون میں غلطی سے الحَوَاری بن عمرو درج ہوا ہے)؛ اس کے بعد یہاں کی امارت سَلیح کو منتقل ہوئی اور پھر غسّانی بادشاہ ہوئے۔

مذکورۂ بالا بیانات کے متعلق زیادہ تفصیل میں جانے یا مختلف روایات میں تطبیق کی کوشش سے کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہوگا۔ تنوخ کی ابتدائی تاریخ اتنی ہی مبہم ہے جتنی کہ لخمیوں اور غسّانیوں کی اور اس لیے یہ بات اور بھی زیادہ آسان تھی کہ انھیں لخمیوں اور غسّانیوں کی ابتدائی تاریخ میں ایک مقام دیا جائے (لیکن اس سوال پر بھی راویوں میں اتفاق نہیں ہے! قب روتھ شٹائن Rothstein : کتاب مذکور، ۳۹ اور کوساں د پرسی وال Caussin de Perceval : کتاب مذکور، ۲ : ۲۰۰)۔ نولڈیکہ : کتاب مذکور، ۲۳، حاشیہ ۲، مالک وغیرہ کی نسبت بجا طور پر یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ ''ان اشخاص کی تاریخی حیثیت مشکوک ہے''۔ اس کے علاوہ تنوخ کی اصل کا سوال جنوبی عرب کے قبائل کی عام ہجرت کے بڑے مسئلے کا ایک جزو ہے ۔ شاید تنوخ ہمیں عربی قبائل کی زیادہ بڑی تعداد کے باہم مختلط ہو جانے کی قدیم ترین مثال بہم پہنچاتے ہیں، جیسا کہ گولٹ تسیہر Goldziher : *Muh. Stud.*، ۱ : ۶۶ کا خیال ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ : ''تمام غیر تاریخی مواد کو صاف کر دینے کے بعد، جو اس حِلْف قبائل کے متعلق دوسری صدی ہجری کے فقہاے لغت اور ماہرین عتیقیات کی ایجاد معلوم ہوتی ہے، قبائل کا یہ برادرانہ اتحاد ہی ایک قابلِ وثوق تاریخی حقیقت باقی رہ جاتی ہے جس پر متعلقہ روایات اور داستانوں کا طومار مبنی ہے''۔ اس تحالف و تعاقد کے استحکام اور امتداد کی حقیقت تو اسی بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ اس حِلف نے ایک نیا قبائلی نام اختیار کر لیا ؛ اس نکتے کو واضح طور پر طبری، ۱ : ۷۴۶ = یاقوت، ۲ : ۳۷۷، نے بیان کیا ہے : ''وہ اوروں کے مقابلے میں مجتمع و متفق ہو گئے ۔ تنوخ کا (مشترك) نام سب پر حاوی ہو گیا اور اس نئے نام کی وجہ سے وہ گویا عمایر میں سے ایک عمارہ اور قبیلوں میں سے ایک قبیلہ بن گئے'' (اس قسم کی اور مثالوں اور حِلفوں کے متعلق عام تذکرے کے لیے وہ تصانیف دیکھیے جن کا حوالہ Rothstein، ۳۲، میں موجود ہے اور اب تو خاص کر E. Braunlich، در *Islamica*، ۶ [۱۹۳۳ء] : ۱۹۱ تا ۲۰۶؛ ابن خلدون، ۲ : ۲۴۹ - ۲۵۰ = سویدی : کتاب مذکور، ۱۰۱)، کو دیگر ایسے قبائل کا بھی علم ہے جن کا سلسلۂ نسب ایک مورثِ اعلٰی پر ختم نہیں ہوتا؛ بکری، ۳۷۲ میں تو تنوخ کے ایک ''حَیّ'' بنو ساطع [illegible] ذکر کرتا ہے ؛ اس طرح جو نیا قبیلہ معرضِ ظہور میں آیا اس کے لیے ایک مشترك مورثِ اعلٰی کا نام اختیار کر لیا گیا اور ہر فرد کے ساتھ تنوخی کی نسبت اس کے اپنے قبیلے کے نام کی جگہ اختیار کر لی گئی (تنوخی نسبت کے معروف ترین مشاہیر کے متعلق قب A. Wiener، در *Isl.*، ۴ (۱۹۱۳ء) : ۳۸۷) ۔ کلمۂ تنوخ کو بمعنی 'مقام' (دیکھیے در فوق) لینا بے شک فضول ہے (اور یہی حال کتب لغت کی تشریح کا ہے؛ دیکھیے مثلاً لسان العرب، [۳] : ۳۸۷، سطر ۱۱ ببعد؛ ابن درید، ۲ : ۸ الف، سطر ۱۳ ببعد : از ت ـ ن ـ خ باب ۱ [فَعَل] [تَنَخَ بالمکان : اقام بہ]، یا باب ۵

[تَفَعُّل] اس معنے میں؛ جوہری [قب تاج العروس، ۲ : ۲۵۳، سطر ۹ ببعد] نیز حماسة، ۲۳۷ میں تنوخ کو مادّۂ ن-و-خ سے لیا ہے (یعنی لاتناخة سے تَفَعُّل کے وزن پر، جس میں صورت کلمہ مثل تغلب ہے، لیکن معنی 'مُقام' مقتضی ہے کہ تنوخ اسم ہو)۔ بہرحال یہ پرانا نام ہے اور بطلیموس میں بھی اس کا ذکر آیا ہے Θανουιται, -ιται, -ηται, Θανιται (A. Sprenger : Geogr.، ۲۰۸؛ Blau : کتاب مذکور، ۵۷۶) - جن اجزاء سے تنوخ مرکّب ہے ان کے متعلق کسی حد تک اگر اتفاق پایا جاتا ہے تو وہ صرف سابق الذکر تیم اللہ سے متعلق ہے اور اس بیان سے کہ وہ اس حِلف میں عراق میں آنے سے پہلے شامل ہوے (ابن خلدون اور سُوَیدی (محلّ مذکور) میں ہے کہ وہ ملک شام میں آنے سے پہلے محالفت میں شریک نہیں ہوے) - یہ بھی ممکن ہے کہ احتلال عراق کئی مرحلوں میں مکمّل ہوا ہو - بہر حال تمام روایتوں میں الحیرة کی سلطنت کی ابتداء تنوخ کے نام سے وابستہ ہے اور تنوخ اس زمانے سے — یہاں ہم تاریخ کی سر زمین میں ہیں — الحیرة کی آبادی کے اہم اجزاء میں شمار ہوتے ہیں - ہشام بن الکلبی (در طبری، ۱ : ۸۲۲؛ اسی طرح یاقوت، ۲ : ۳۷۹؛ ابن خلدون، ۲ : ۱۷۰؛ حمزة، ۹۸ ببعد [= طبع کاویانی، ص ٦٦]) الحیرة میں آبادی کے تین مختلف عناصر کا ذکر کرتا ہے، جو اَرْدَشیر، پہلے ساسانی بادشاہ کے زمانے میں موجود تھے (حقیقت میں یہ بعد کے زمانے کی بات ہے - ابن الکلبی اسے اس کے اصلی زمانے سے پہلے دورِ اَرْدَشیر کی بات بتا رہا ہے) : (۱) تنوخ جو دریاے فرات کے مغرب کی طرف الحیرة اور الانبار کے درمیان اور اس سے اوپر دریا کے بالائی حصّے کی جانب بالوں کے خیموں ('بیوت الشَّعر و الوَبَر') میں رہتے تھے (اور مٹی کے مکانوں میں نہیں [دیکھیے در فوق])، بالکل مقیم آبادکار قبائل کی طرح؛ بدوؤں اور زراعت کاروں کے بین بین کی طرز معاشرت : دیکھیے نولڈیکہ : کتاب مذکور، ۲۴، حاشیہ ۴)؛ (۲) العِباد، حِیرة کے (خاص) باشندے، جنھوں نے حیرہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں گھر بار بنا لیے؛ اور (۳) اَحْلاف یعنی وہ باشندے جن کی حفاظت وغیرہ کی ذمے داری اہلِ حِیرة پر تھی، جنھوں نے اپنے آپ کو حِیرة کے باشندوں سے ملحق کر لیا تھا اور ان میں شامل ہو کر وہاں آباد ہو گئے تھے، گو وہ خود تنوخ [الوَبَر] یا عِباد میں سے نہ تھے - عام طور پر یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ عِباد سے نصاراے الحیرة مراد تھے اور وہ مختلف قبیلوں میں سے تھے (دیکھیے مثلاً لسان العرب، ۴ : ۲۶۳، سطر ٦؛ تاج العروس، ۲ : ۳۱۳، سطر ۲٦) - [طبری نے] اس سے ذرا پہلے کہا ہے کہ 'اَحْلاف' سے وہ لوگ مراد لیے جاتے تھے جنھوں نے اپنے قبیلوں میں کوئی خرابی کی ہو یا روزی کی تنگی کی وجہ سے ہجرت کر کے الحیرة میں چلے آئے ہوں - ان تعریفات سے تنوخ بالکل خارج نہیں ہو جاتے : سُوَیدی : کتاب مذکور کے نزدیک 'اَحْلاف' واقعۃً تنوخ ہی کا ایک حصّہ ہیں؛ العِباد غالباً زیادہ تر تنوخی الاصل تھے - یہ تقسیم بھی کسی طرح واضح نہیں سمجھی جا سکتی اور مصنوعی اور وضعی معلوم ہوتی ہے (عِباد کے متعلق تفصیل میں جانے کا یہ محلّ نہیں، ان کے لیے دیکھیے روتھشٹائن Rothstein کے ملاحظات : ص ۱۸، تا ۲۸؛ العِباد کے متعلق اس حیثیت سے کہ وہ "نصاراے مشارقہ" کا غیر معمولی عام نام ہے دیکھیے مسعودی : Historical Encyclopaedia [مروج، طبع پیرس ۱۹۱۴ء، ۲ : ۳۲۸]، ترجمۂ شپْرِنگر Sprenger، لنڈن ۱۸۴۱ء،

۲۲۷، قبّ ۲۵۱)۔ یہ بات کہ تنوخی حیرہ کی آبادی کا کوئی غیر اہمّ جزو نہ تھے طبری کے بیان، ۱ : ۸۵۳؛ اغانی، ۲ : ۱۳۹، سطر ۵ ببعد سے ظاہر ہے : ایرانیوں کے بادشاہ نے نُعمانِ اوّل کو (نولڈیکہ، ۸۳، حاشیہ ۳ کا خیال ہے کہ نُعمان ثانی محتمل تر ہے) سواروں کے دو کتیبے یا فوجیں عطا کیں : دَوْسَر (ابن الأثیر، ۱ : ۲۸۷، [قاہرة ۱۳۴۸ھ، ۱ : ۲۳۳] میں دَوْسَر کے بجاے دَوْس لکھتا ہے) اور الشّہباء (میدانی : Proverbia، ۱ : ۱۹۸ [متن عربی قاہرة ۱۳۱۰ھ، ج ۱ : ص ۸۷] میں الأشاھب لکھتا ہے)، ان فوجوں میں سے دَوْسَر تو تنوخیوں پر مشتمل تھی اور شَہْباء ایرانیوں پر [دیکھیے ابن الأثیر، قبّ میدانی : محلِّ مذکور]، جن کی مدد سے اس نے ملکِ شام میں یلغاریں کیں [اور مخالف عربوں سے جنگیں کیں، ابن الأثیر : محلِّ مذکور]۔ نعمان کے سوا دیگر لخمی بادشاہوں کے عہد میں بھی ان دو فوجوں کا ذکر آتا ہے (قبّ روتھ شٹائن Rothstein : کتاب مذکور، ۱۳۳ تا ۱۳۶؛ بلاؤ Blau، ۵۷۵۔ ان کے مفروضہ اشتقاق کے لیے نیز دیکھیے میدانی : کتاب مذکور)۔ بکری، ۸۲۷، میں یوم قُحاذ (جسے عراق میں ایک ”موضع“ (جگہ) کا نام بتایا گیا ہے) کا ذکر ہے۔[یہاں تنوخِ شام نے تنوخِ حیرہ کو شکست دی پھر تنوخ (شام) کو قابوس بن المنذر نے شام میں شکست دے کر ان سے یوم قُحاذ کا بدلہ لیا] (قبّ Rothstein، ۱۰۵)۔ تنوخ کی بڑی اور مشہورتر لڑائیاں مذکور نہیں ہیں۔ ابوالفداء صرف بطورِ کُلّی تنوخ کی اُنّ جنگوں کا ذکر کرتا ہے جو لَخْمیوں سے ہوئیں (طبع Fleischer، ۱۸۳)۔ اس کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں کہ عیسائی مذہب کی تبلیغ ان میں کب ہوئی (Nau : کتاب مذکور، ۱۶، میں بحوالۂ *Patrol. Orient.*، ۳ : ۱۹ ببعد لکھتا ہے کہ ۵۰۹ء اور ۵۷۰ء کے درمیان اَحُودِمّہ Ahūdemmeh نے ان میں عیسائیت کی تبلیغ کی؛ حیرة کے پہلے اُسْقُف کا ذکر ۴۱۰ء میں آتا ہے : Rothstien، ۲۳ ببعد؛ شیخو : کتاب مذکور، ۸۷، ۱۳۳ میں عِباد کے نام کی بنا پر جن فرضی خیالات کا اظہار ہوا ہے وہ ظاہر ہے کہ قطعاً صائب متصوّر نہیں ہو سکتے).

اسلام کے ابتدائی زمانے کی فتوحات میں عام طور پر تنوخ سرحد کے قبیلوں بَہْراء، کَلْب، سَلِیْح، غَسّان وغیرہ کے حلیف نظر آتے ہیں، جن کے کچھ افراد عیسائی تھے۔ خالد بن ولید (رضہ) ۱۲ھ میں عَین التَّمْر کو فتح کرنے کے بعد دُوْمَةُالجندل کی طرف متوجہ ہوے، جہاں ان کی تعداد کثیر اپنے اپنے سرداروں کے ماتحت جمع ہو گئی تھی؛ مثلاً غَسّان اور تنوخ کے بعض لشکر جبلۃ بن الأیہم کے ماتحت تھے اور انھوں نے عِیاض بن غَنْم پر بڑا دباؤ ڈال رکھا تھا۔ عربوں نے قلعے سے نکل کر مسلمانوں کی دو فوجوں پر حملہ کیا لیکن وہ بہت بری طرح ناکام ہوے اور ان میں سے کچھ ہی آدمی قلعے میں واپس جا سکے۔ تھوڑے عرصے کے بعد قلعے پر قبضہ کر لیا گیا اور عورتوں اور بچوں کے سوا باقی سب کو تہ تیغ کر دیا گیا (طَبری، ۱ : ۲۰۶۵ ببعد؛ دُوْمَة اور اُکَیدِر کے مسئلے کے متعلق، جو اس مہم سے وابستہ ہے، مفصّل اور مکمّل بحث کے لیے دیکھیے کایتانی Caetani : *Annali*، سنہ ۱۲ھ، فصول ۲۳۲ تا ۲۳۴ اور وہ مصادر جو وہاں مذکور ہیں).

اسی سال جب خالد بن سعید ملکِ شام پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہا تھا اور تَیْماء میں ایک بہت بڑا لشکر جمع کرنے میں مصروف تھا بوزنطیوں نے یہ خبر پاتے ہی سرحدی علاقے کے تمام عربوں کو بشمولِ تنوخ اس غرض سے طلب کر لیا کہ وہ مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے میں مدد دیں۔

مسیحی عرب، جو زیزاء کے جنوب میں تین دن کے فاصلے پر خیمہ زن تھے، کسی قسم کا مقابلہ کیے بغیر یا تو منتشر ہو گئے یا اسلام قبول کر کے خالد سے جا ملے۔ اس پر خالد علاقۂ البلقاء میں فتح مندانہ داخل ہو گیا (طبری، ١ : ٢٠٨٠ ببعد، ابن الأثیر، ٢ : ٣٠٨)۔ دریاے یرموک کی لڑائی کے بعد، جہاں تنوخ اُسی غسّانی کی کمان میں تھے (بلاؤ، ٥٧١، ٥٧٥)، ابو عُبیدۃ بن الجرّاح نے حِمْص اور قِنَّسْرِین کا رخ کیا اور انھیں فتح کر لینے کے بعد گرد نواح کی مستقل آبادی کو، جسے حاضرِ قِنَّسْرِین کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، [اسلام قبول کر لینے کی دعوت دی، قب بلاذری، ١٤٥]۔ یہاں تنوخی مستقل طور پر آباد تھے، جنھوں نے شام میں آنے کے بعد مَظالّ اور خیمے چھوڑ کر اور مکان بنا کر ان میں رہنا شروع کر دیا تھا۔ ان میں سے بعض تو مسلمان ہو گئے اور بعض عیسائیت ہی پر قائم رہے۔ چنانچہ سَلیح، جو یہاں بسے ہوے تھے، اکثر عیسائی رہے۔ [ان حاضرِ قِنَّسْرِین کا ایک گروہ مہدی عبّاسی کی خلافت میں مسلمان ہوا]۔ ابو عُبیدۃ نے تنوخ اور دوسرے قبائل سے، جو حاضرِ حَلَب میں تھے، معاہدہ کیا اور ان لوگوں پر جزیہ عائد کر دیا جو اسلام نہ لائے (بلاذری، ١٤٤، ١٤٥؛ یاقوت، ٢ : ١٨٥)۔ جب ١٧ھ میں ہِرَقْل نے ملکِ شام کو دوبارہ فتح کرنے کے لیے ایک بڑی مہم کا اہتمام کیا تو اہالیانِ قِنَّسْرِین و حَلَب بشمولِ تنوخ و سَلیح، جو حاضرِ قِنَّسْرِین و حاضرِ حلب میں سے تھے، اس کے ساتھ شامل ہو گئے۔ [چونکہ اہل الجزیرۃ نے رومیوں کو اہلِ حِمْص کے خلاف برانگیختہ کیا تھا، حضرت عمرؓ نے ان کی تنبیہ کے لیے جُنْدِ عراق کو الجزیرۃ پر چڑھائی کرنے کا حکم دے دیا اور (الجزیرۃ کے) تنوخ اور خانہ بدوش قبیلے ربیعۃ [رک بآں] کے خلاف کارروائی کرنے کے احکام جاری کیے]۔ یہ کارروائی عیسائی عربوں کو پسپائی پر مائل کرنے کے لیے کافی تھی۔ اس کے بعد فوراً ہی بوزنطیوں کو، جنھیں تنوخ اور سَلیح مشکل میں پھنسا چھوڑ کر بھاگ گئے تھے، دندان شکن شکست ہوئی۔ بوزنطیوں کے بقیّۃ السّیف کو، جن کے ہمراہ غسّان، ایاد اور تنوخ کے بعض لوگ بھی تھے اور جو ہِرَقْل سے جا ملنے کی کوشش کر رہے تھے، مَیْسَرۃ بن مسروق العَبْسی نے آ لیا اور ان سب کا صفایا کر دیا (طبری، ١ : ٢٤٩٨ تا ٢٥٠٣؛ ابن الاثیر، ٢ : ٣٨٦، ٤١٣؛ یاقوت، ٢ : ٧٣؛ ١ : ٩٢٨ = بلاذری، ١٦٤) — زمانۂ اسلامیہ کی اس تاریخ سے یہ ظاہر ہے کہ الحَضْر سے روانہ ہو کر تنوخ بہت دُور مغرب کی طرف پہنچ چکے تھے؛ اور الہَمْدانی ان کے علاقے کا حال اسی کے مطابق بیان بھی کرتا ہے (صفۃ، ١٣٢، س ١١): ''ان کے (یعنی بہراء کے، قب بلاؤ، ٥٧١) بائیں طرف، اس علاقے میں جو سمندر (بحیرۂ روم) تک پھیلا چلا گیا ہے، تنوخ رہتے ہیں۔ یہ دیارِ الفُضَیض (؟ مختلف قراءات دیکھیے!) ہیں، جو تنوخیوں کے سردار ہیں اور ان کی پناہ گاہ [؟، مکودھم'۔ ظاہراً ''مَعْکِدُھُم'' درست معلوم ہوتا ہے] [شپرنگر: .Geogr، ص ٢٠٩، اس پر یہ اضافہ کرتا ہے: ''یعنی القَصِیص [کذا] [the Qaçyç [sic!] ان میں سے فوجی گروہ ہے'' [؟]۔ حاصل یہ کہ شپرنگر نے الفُضَیض کے بجاے القَصِیص کی قراءت اختیار کی ہے اور غالباً مَعْکِدُھم پڑھا ہے، یعنی پناہ گاہ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ القَصِیص تنوخ کا فوجی گروہ ہے]۔ ساحلِ سمندر پر اللاذقیّۃ کا شہر انھیں کا ہے''۔ یہ کوئی غیر اغلب بات نہیں کہ وہ نجد میں واپس جانے کے بعد جزوی طور پر جدیلۂ بنی طَیّ کے علاقے پر بھی قابض ہو گئے ہوں (نواح

۶۲۰ء؟ : Caussin de Perceval، ۲ : ۶۲۹ تا ۶۳۲؛ ۳ : ۳۹۴ ببعد؛ قب حماسة، ۱۷۵ تا ۱۷۷؛ ابن العدیم : کتاب مذکور، ۱ : ۳۵).

دوسرے عیسائی قبیلوں (مثلاً تغلب) کی طرح وہ صفّین کی جنگ میں [امیر] معاویة کے اور مرج راھط میں مروان کے حامی بن کر لڑے تھے (مسعودی : مروج، ۴ : ۳۵۲؛ ابن الاثیر، ۳ : ۲۶۱؛ ۴ : ۱۲۳ = طبری، ۱ : ۳۳۲۴؛ ۲ : ۴۷۸، ۳۸۴؛ لامنس Lammens : Mo'āwia، ۴۲۷، ۴۳۵) ۔ درونی جنگوں میں انھوں نے کوئی نمایاں حصّہ نہیں لیا لیکن جنوبی عرب ہونے کی حیثیت سے ان کی ھمدردی یمنیوں کے ساتھ تھی ۔ شاید یہ اسی ھمدردی کا نتیجہ تھا کہ نسّابوں نے ان کی رگوں میں یمنی خون کی ملاوٹ جتنی تھی اس سے زیادہ ھی ثابت کرنے کی کوشش کی (قب گولڈ تسیہر Goldziher : کتاب مذکور، ۱ : ۹۷) ۔ المسعودی : مروج، ۶ : ۸۴ میں مذکور ہے کہ مروان ثانی اپنے رجالِ قیس [دیکھیے قیس عیلان] سمیت قنّسرین اور خناصرة کے علاقے میں سے گذر رہا تھا کہ تنوخیوں نے اس کی فوج کے پچھلے حصے (ساقة) پر حملہ کر دیا (۱۲۷ھ / ۷۴۴ - ۷۴۵ء) ۔ بقول ابن العبری (Chr. syr. : Barhebraeus، ۱۳۲ ببعد، جس کی تصدیق اس کتبے سے ہوتی ہے جو شابو Chabot نے J.A. : سلسلہ ۹، شمارہ ۱۶ [۱۹۰۰ء] : ۲۸۷ پر شائع کیا) خلیفہ المہدی نے (۱۵۸ تا ۱۶۹ھ / ۷۷۵ تا ۷۸۵ء) ان 'تنوخایے' (کلمۂ سریانی یعنی تنوخیوں) کو جو حلب کے گرد و نواح میں خیمہ نشیں تھے، مجبور کیا تھا کہ وہ مسلمان ہو جائیں اور ان کے [نو تعمیر؟] گرجے مسمار کرا دیے تھے ۔ ھارون الرشید کی وفات کے بعد جو فتنے برپا ہوے ان کے دوران میں باغیوں نے ان کی آبادی پر، جو حلب کے نزدیک تھی، حملہ کر دیا [بقول بلاذری، ۱۳۵، اھل حاضر نے حلب والوں سے جنگ کر کے انھیں شہر سے نکالنا چاہا] ۔ قصّۂ میخائیل سیروس (Michael Syrus : Chron.، ۳ : ۲۱، تا ۳۰، در Nau : کتاب مذکور، ۱۰۸ تا ۱۰۹) میں اوپر کے بیان میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس عظیم رقبے کی وجہ سے جو ان کے قبضے تھا ان کی آبادی کے گرد فصیلیں نہ تھیں، لیکن وہ اپنی پیداوار اور تجارت کی وجہ سے بہت امیر ہو گئے تھے ۔ یہ لڑائی پورے دس روز تک جاری رہی ۔ آخر تنوخی رات کے وقت خفیہ طور پر قنّسرین کی طرف روانہ ہو گئے اور ان کے گھروں کو، جن میں بہت دولت تھی، لوٹ کر تباہ کر دیا گیا ۔ بقول البلاذری، ۱۳۶، وہ قنّسرین پر قابض نہ ہو سکے، اس لیے وہ سب کے سب منتشر ہو کر تکریت، آرمینیہ اور دوسرے مقامات کو چلے گئے.

ظاھر ہے کہ تنوخ کی مختلف بستیوں کے باھمی تعلقات اس زمانے میں بھی بہت کمزور تھے، یا جیسا کہ ان واقعات سے گمان ہوتا ہے وہ دوسرے قبائل کے درمیان چھوٹی چھوٹی بستیاں بسا کر بیٹھے ہوے تھے ۔ ان کے مزید انتشار اور پڑوسی قبیلوں میں ان کی اکیلی ٹولیوں کے جذب ہونے کا (جو تبدیلی مذھب کا لازمی نتیجہ تھا) تتبّع اور بھی مشکل ہو گیا ہے ۔ بقولِ ابن عبدالبرّ، کتاب مذکور، ۳۰ بعض بوزنطی قضاعة کی نسل سے ہیں یعنی تنوخ، بہراء اور سلیح کی نسل سے، جو ملکِ شام سے ھرقل کے ساتھ ھی چلے گئے (دیکھیے سطورِ بالا) اور اس کی مملکت میں منتشر ہو گئے ۔ جبل شمّر کے موجودہ باشندوں کے ذھنوں میں مسیحی قبائل (طیّ، تنوخ اور تغلب [رکّ بآن]) کی یاد کے دھندلے نقوش جو باقی ہیں وہ بھی اوپر کے بیان سے زیادہ

اهمیت نہیں رکھتے۔ البته فؤاد حمزة کا یه دعوے (قلب جزیرة العرب، مکة ۱۳۵۲ھ، ص ۲۳۳) کہ ملک شام میں تنوخ کی اولاد اب بھی باقی ہے زیادہ توجه کے قابل ہے، کیونکه بقول هارٹمان M. Hartmann یه نام دُروزوں میں اب بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے A. Wiener : کتاب مذکور) — تنوخ کا ان قبائل میں بھی ذکر آتا ہے جو ۲۱ھ/ ۶۴۲ء میں مصر میں داخل ہو کر وهیں آباد ہوگئے۔ وہ عمرو بن العاص (دیکھیے ابن عبدالحکم : فتوح مصر، طبع Torrey، ۱۱۲ تا ۱۱۳، ۱۱۹ تا ۱۲۰، ۱۲۹) کے همراه الفُسطاط کی جامع مسجد کے گرد آباد ہوے تھے۔ [سمعانی (بذیل تنوخ) کہتا ہے کہ ان کی ایک جماعت معرّة النعمان میں بس گئی؛ ان میں سے اکثر عالم فاضل تھے۔ معرّی (م ۱۳ ربیع الاول ۴۴۹ھ) انہیں میں سے تھا].

تنوخ کی تہذیب و تمدن کی سطح عِباد کے مقابلے میں پست‌تر تھی (ثقافتِ عِباد کی قدرشناسی کا حق روتھ شٹائن Rothstein : کتاب مذکور، ۲۳ تا ۲۸ نے ادا کیا ہے)۔ نیم خانه‌بدوش تو وہ تھے هی، بادیه میں لکھنے کا رواج شہر حیرة کے مقابلے میں غالباً کم تھا، اس لیے وہ فنِ تحریر سے کم واقف تھے (قب G. Jacob : *Beduinenleben*، طبع دوم، ۱۶۲) لیکن بقول میخائیل میروس انہوں نے عُقولاییے، اور طُوعاییے کے ساتھ مل کر انجیل کا عربی میں ترجمه کرنے کے کام میں حصّه لیا (دیکھیے کایتانی Caetani، ۱۷ھ، فصل ۵۳؛ Nau : کتاب مذکور، ۱۰۶)۔ آخر میں یه بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ تنوخ اور عِباد کے ناموں کے استعمال سے بہت زیادہ نتیجه حاصل نہیں ہو سکتا اور جو کچھ هم بیان کر چکے هیں اس کی بنا پر یه فرض کر لینا چاهیے که بہت سی باتیں جو عِباد کے متعلق کتابوں میں درج هیں وہ عام طور پر تنوخ کے متعلق بھی صحیح هیں.

مآخذ : (درج متن مفصّل حوالوں کے علاوہ) : (۱) عربی لغت اور انساب کی کتابیں: (ا) وُسْتنفِلٹ : *Register*، ۴۴۴ تا ۴۴۵؛ (ب) *Tabellen*، شماره ۲؛ (ج) القلقشندی : نهایة الأرب فی معرفة انساب العرب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۱۹۱؛ (د) السُّوَیدی : سبائك الذهب فی معرفة قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ (طبع سنگی)، ۱۰۱؛ (ه) ابن قُتَیبة : کتاب المعارف، طبع وُسْتنفِلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء، ص ۵۱، ۵۳؛ (و) ابن عبدالبرّ : الإنباه علی قبائل الرُّواة، قاهرة ۱۳۵۰ء، ۳۰، ۱۲۲— (۲) طبری؛ (۳) ابن الاثیر؛ (۴) بلاذری (طبع دِ خویه)؛ (۵) مسعودی : (مُروج)؛ (۶) کتاب الاغانی؛ (۷) یاقوت : معجم، بامداد فہارس؛ [(۸) سمعانی، بذیل التنوخی؛] (۹) بکری : معجم، ۱۳ تا ۱۸ == (۱۰) وُسْتنفِلٹ : *Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme*، در *Abh. Ges. Wiss. Gött.*، ۱۳ (۱۸۶۸ تا ۱۸۶۹ء) : ص ۱۰۷ تا ۱۱۳؛ اس کے علاوہ (۱۱) بلاؤ O.Blau، در *Z. D. M. G.*، ۲۳ (۱۸۶۹ء) : ۵۶۷ تا ۵۷۱، ۵۷۵ تا ۵۷۷ (قب وهی مصنّف، در مجلّهٔ مذکور، ۲۲ [۱۸۶۸ء]: ۶۶۰، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۷۰)؛ (۱۲) ابن خلدون : العِبَر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۲۶۰، ۲۳۷ تا ۲۳۸، ۲۴۱ تا ۲۵۰، ۲۵۹، ۲۷۸؛ ۲/۲ : ۸۲ تا ۸۴، ۱۰۷ ببعد؛ (۱۳) ابن القدیم، در فریتاغ G. W. Freytag : *Selecta ex historia Halebi*، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۱ تا ۳، ۹، ۴۳؛ (۱۴) البتنونی : الرِّحلة الحجازیة، قاهرة ۱۳۲۹ھ، ۱۹ تا ۲۰؛ — (۱۵) شپرنگر A Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens*، برن Bern ۱۸۷۵ء، ص ۲۰۸ تا ۲۰۹، ۲۸۸ تا ۲۹۱؛ (۱۶) نولدیکه Th. Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، لائڈن ۱۸۷۹ء، ۲۳ تا ۲۵، ۳۳ تا ۳۵، ۸۳؛ (۱۷)

G. Rothstein: Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira، برلن ۱۸۹۹ء، ۱۲۸، ۲۸ تا ۴۰، ۶۷، ۱۰۵، ۱۳۳ تا ۱۳۶ (قدیم تر زمانے کے متعلق بہترین کتاب)؛ (۱۸) A. P. Caussin de Perceval: Essai sur l' histoire des Arabes ....، پیرس ۱۸۴۷ - ۸۴۸ء، ۲: ۵ تا ۳۴، ۳۲، ۳۶، ۱۸۶، ۱۹۹ تا ۲۰۳؛ ج ۳: ۲۲۴ ببعد، ۳۹۴ تا ۳۹۸، ۵۱۱ تا ۵۱۵؛ (۱۹) J. J. Reiske: Primae lineae hist. regn. arab....، طبع ویسٹنفیلٹ، گوٹنگن ۱۸۴۷ء، ۸ تا ۲۹، ۶۹ ببعد؛ (۲۰) فان کریمر A. von Kremar: Über die südarabische Sage، لیپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۴۹، ۵۸ ببعد، ۸۳، ۱۳۷ - ان کی مسیحیت سے متعلق: (۲۱) احمد بن حنبل: مسند، ۴: ۷۵، سطر ۷ تا ۹؛ (۲۲) شیخو L. Cheikho: النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة، بیروت ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۳ء، ص ۷۸، ۹۹، ۱۲۵، ۱۲۷، ۳۵۳ تا ۳۵۶؛ (۲۳) لامنس H. Lammens: Études sur le règne du calife omaiyade Mu'āwia Ier، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۱۵۳، ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۲۷، ۳۳۵؛ (۲۴) وہی مصنف: Études sur le siècle des Omayyades، بیروت ۱۹۳۰ء، ص ۱۸، ۲۳۳؛ (۲۵) F. Nau: Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIème au VIIIème siècle، پیرس ۱۹۳۳ء، ص ۱۵ تا ۱۷، ۱۰۶ تا ۱۰۹؛ (۲۶) چارلس H. Charles: Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes ....، پیرس ۱۹۳۶ء، ۳ تا ۴، ۵۵، ۷۷ تا ۷۸۔

(H. Kindermann کنڈرمن)

التَّنُوخي: ابو علی المُحسِّن [القاضی]، ایک عرب مصنف [ادیب، شاعر، اخباری]، جو بصرے میں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ ولادت [اس کے اپنے قول کے مطابق، جو اس کے بیٹے قاضی علی نے اُس سے روایت کی، ربیع الاول ۳۲۷ھ (تاریخ بغداد)، یعنی جنوری ۹۳۹ء اور بھی تاریخ ابن خلکان نے دی ہے؛ یا (بقول یاقوت) ۳۲۹ھ / ۹۴۰-۹۴۱ء]۔ وہ بصرے کے ایک فاضل قاضی [اور صاحب دیوان شاعر ابوالقاسم علی بن محمد م ۳۴۲ھ / ۹۵۳ء] کا بیٹا تھا [نَبّ سمعانی، بذیل التنوخي؛ اس کا نسب نامہ بھی وہیں (=وفیات الاعیان، ۱: ۵۴۴) دیکھیے]۔ اس نے ابتداء میں الصّولی [رَکّ باں]، ابو الفَرَج الاصفہانی [رَکّ باں] اور دوسرے علماء سے بصرے [اور بغداد] میں علم حاصل کیا [پھر وہ بغداد ھی میں مقیم ھو گیا اور اپنی وفات تک وھیں مقیم رہا]۔ اس نے محکمۂ قضاء اپنے لیے پسند کیا اور آھستہ آھستہ قاضی کے درجے تک پہنچ گیا۔ پہلے قاضی بغداد اور بعد میں قاضی اھواز متعیّن ھوا؛ ۹۶۹ - ۹۷۰ء میں وزارت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کی قضا چھین لی گئی اور اس کی جائداد ضبط کر لی گئی اور تین سال تک وہ اپنے منصب سے معزول رہا۔ معلوم ھوتا ھے کہ اس عرصے میں وہ زیادہ تر بغداد ھی میں رہا، لیکن اُس نے مصر کا سفر بھی کیا۔ اس کے بعد اسے پھر اپنے عہدے پر بحال کیا گیا۔ لیکن عضدالدولة بُوَیہی [رَکّ باں] کے عہدِ حکومت میں ۹۸۱ - ۹۸۲ء میں پھر زیرِ عتاب آ گیا۔ کہتے ھیں کہ کچھ عرصہ وہ قید خانے میں بھی رہا، کیونکہ اس نے امام شافعی اور ان کے پیروؤں کے خلاف زھر اگلا تھا۔ اُس نے اَور بھی سختیاں جھیلیں اور اسے بہت اذیت دی گئی قبل اس کے کہ [محرم ۳۸۴ھ / مارچ] ۹۹۴ء میں اس کا بغداد میں انتقال ھوا۔

تنوخی کی تصانیف حسب ذیل بتائی جاتی ھیں: ایک دیوان، جو اب معدوم ھے [یہ دیوان اس کے باپ کے دیوان سے حجم میں بڑا تھا (یتیمة)]؛ اور قصّوں کے تین مجموعے: کتاب نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرة [آغاز در ۳۶۰ھ؛ [illegible] کا ذیل

غرس النعمة نے کتاب الربیع کے نام سے لکھا (معجم الادباء، ۶ : ۲۵۱)] اور المستجاد بن فعلات الأجواد اور اس کی مشہورترین کتاب الفرج بعد الشدّة (جو ۹۸۳ء سے پہلے کی تصنیف نہیں ہے)؛ یہ کتاب ضرب الامثال، حکایات اور اقوال پر مشتمل ہے جو عُسر کے بعد یُسر کے موضوع سے متعلق ہیں۔ مدائنی [رک بآں] نے کوئی ڈیڑھ سو سال پہلے اس مضمون پر اسی نام کی ایک کتاب لکھی تھی اور اس کے بعد ابن ابی الدنیا اور قاضی ابوالحسن نے بھی اس مضمون پر اس قسم کے مجموعے شائع کیے تھے۔ تنوخی نے ان تصانیف سے اور دوسری ادبی کتابوں سے استفادہ کرنے کے علاوہ اپنی نئی تألیف میں زبانی روایات سے بھی مواد حاصل کیا۔ کئی کہانیاں تو خود اس کے اپنے والد اور اساتذہ کی بیان کی ہوئی تھیں، ان کے علاوہ اس نے اپنے تجربات کا نچوڑ بھی قلمبند کیا لیکن نفسِ مضمون کا زیادہ حصہ، جو اس نے ادبی مآخذ سے نہیں لیا تھا، کاتبوں اور قاضیوں سے حاصل کیا تھا۔ یہ تصنیف ایک مقدّمے سے شروع ہوتی ہے جو تاریخ ادب سے متعلق ہے اور جس میں تنوخی نے اپنے پیشروؤں کی تصانیف پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ اس کے بعد علیحدہ علیحدہ حکایتیں ہیں جن کی ابتداء میں اکثر ان کے مآخذ کی طرف اختصار کے ساتھ حوالہ دے دیا ہے اور موادّ و اسلوب قصّہ کو مدّنظر رکھتے ہوئے کتاب کو چودہ بابوں میں تقسیم کیا ہے۔ ابن ابی الدنیا کی کتاب کا انداز اخلاق آموزانہ ہے مگر تنوخی کا مجموعہ اس کے مقابلے میں لطیف تر ہے اور اس میں بذلہ سنجی زیادہ ہے .... یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ بہتوں نے اسے پڑھا اور بعد میں اس کے نسخے بہت نقل ہوئے اور متأخر زمانے میں فارسی، ترکی اور یہودی علم ادب پر اس نے اثر ڈالا۔ [الفرج کا ترکی ترجمہ قاسم بن محمد لاله لی نے کیا، دیکھیے تکملۂ براکلمان، ۱ : ۲۵۳؛ فارسی ترجمے دو ہیں : پہلا ترجمہ سدیدالدین محمد العوفی (م حدود ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء، رک بہ عوفی، محمد) نے کیا۔ دوسرا ترجمہ حسین بن اسعد بن حسین الدهستانی المؤیدی نے کیا۔ حسین مذکور '' دستور اعظم ابو الطیّب عزالدین طاہر بن زنگی الفریومدی (م ۶۷۶ھ)'' کا کاتب تھا۔ عزالدین مذکور ارغون آقا کی طرف سے خراسان و مازندران کا گورنر تھا۔ یہ جلیل الشأن شخص بقول ابن الفُوطی (ولادت ۶۴۲ھ، وفات ۷۲۳ھ) (در تلخیص مجمع الآداب، طبع لاہور، ۵ : ۸۳) بقایاے رؤساے خراسان میں سے تھا اور علامہ نصیرالدین طوسی نے ابن الفُوطی کو بتایا کہ عزّ الدین طاہر مذکور طاہر بن الحسین الخزاعی کی اولاد سے تھا؛ عزّ الدین صاحب حلّ و عقد اور معتمد در اخذ و ردّ تھا۔ وہ عزالدین بن طاہر نہیں ہے، جیسا کہ دیباچۂ جامع الحکایات، (طبع وقفیۂ گب)، ۸۱ ببعد میں لکھا ہے، بلکہ عزالدین طاہر، جیسا ابن الفُوطی کے ہاں، نیز دیباچۂ ترجمۂ الفرج بعد الشدّة و الضیقة کے ایک قدیم نسخے میں ہے (جو بدون تاریخ اور بخطِ نسخ ہے اور کتاب خانۂ محمد شفیع لاہوری میں موجود ہے اور نہ صرف اس میں بلکہ بعض اور قلمی نسخوں میں بھی اسی طرح ہے)۔ [قاضی المحسّن کا لڑکا قاضی ابوالقسم علی بھی ادیب، فاضل، شاعر اور راویۂ شعر تھا اور المعرّی کا شاگرد؛ وہ محرم ۴۴۷ھ / اپریل ۱۰۵۵ء میں فوت ہوا۔ اس کے ترجمے کے لیے دیکھیے ابن عماد : شذرات، ۳ : ۱۱۲]۔

مآخذ : (۱) A. Wiener : *Die Farag ba'd aš-Šidda-Literatur*، در *Isl.*، iv، ۱۹۱۳ء : ۲۷۰ تا ۲۹۸، ۳۸۷ تا ۴۲۰، بالخصوص ۳۹۳ تا ۴۱۳ (مکمل فہرست مآخذ : ص ۳۹۳، حاشیہ ۲ اور ۳۹۸، حاشیہ ۱)؛ نیز (۲) یاقوت : ارشادالاریب، طبع مارگولیتھ D. S. Margoliouth [از مطبوعات وقفیۂ

گب]، ۲: ۲۰۱ تا ۲۶۷؛ [و (۳) معجم البلدان، بامداد اشاریہ (بعض حکایات دی ہیں)]؛ (۴) الفرج بعد الشدّۃ، دو حصے، قاہرۃ ۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۴ء؛ [(۵) تاریخ بغداد، ۱۳: ۱۵۵؛ (۶) الثعالبی: یتیمۃ الدہر، طبع اول، ۲: ۱۱۵؛ (۷) ابن خلّکان: وفیات، قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۳۳؛ (۸) ابن عماد: شذرات، ۳: ۱۱۲؛ (۹) زکی مبارک: النثر الفنّی، ۱: ۳۱۵؛ (۱۰) محمد نظام الدین: Introduction to the Jawāmi' al-Ḥikāyat، از مطبوعات وقفیۂ گب، سلسلۂ نو، شمارۂ ۸، ص ۹۰ و ج ۲ (مع ماخذ)؛ (۱۱) براکلمان: ۱: ۱۹۱ ببعد، تکملۃ، ۱: ۲۵۲ ببعد (مع ماخذ مفصّل)]۔

(R. PARET و ادارہ)

التّوأمان : جڑواں [یعنی کوکبۃ التّوأمین؟] (the constellation Gemini)، [صورتِ جوزاء]۔ القزوینی کے نزدیک اس میں اٹھارہ ستارے ہیں اور سات اور جو اس صورت سے باہر ہیں۔ اس صورت میں ہمیں دو آدمی نظر آتے ہیں، جن کے سر تو شمال مشرق کی طرف ہیں اور پاؤں جنوب مغرب کی جانب۔ سر کے دو روشن ستاروں کو ''الذّراع المبسوطۃ'' (یعنی پھیلے ہوے بازو) بھی کہا جاتا ہے اور وہ چاند کی ساتویں منزل ہیں۔ دوسرے توأم یعنی جڑواں کے پاؤں میں جو دو ستارے ہیں ان سے چاند کی وہ منزل بنتی ہے جسے 'الہنعۃ' کہتے ہیں۔ پوری صورت کا نام الجوزاء بھی ہے، جیسے Orion کا بھی۔ اسی وجہ سے ستارہ ب β (Pollux) کو رأس الجوزاء (Ras algeuse) کہا جاتا ہے۔ آج کل ہم جن ستاروں کو پولکس (Pollux) اور کیسٹر (Castor) کہتے ہیں بطلیموس نے انھیں اپالو (Apollo) اور ہرقلیس (Heracles) کہا ہے، لیکن علی نے بطلیموس کی جو شرح لکھی اس کے لاطینی ترجموں میں یہ نام Avellar اور Abracaleus ہو گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ۱: ۳۶؛ (۲) L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، ۱۸۰۹ء، ص ۱۵۰ ببعد۔

(J. RUSKA رسکا)

توبہ : (فعل تَابَ یَتُوبُ) کے لغوی معنی ''لوٹنا''، ''رجوع کرنا'' وغیرہ ہیں۔ اس لفظ کا اطلاق ذات باری تعالٰی اور بندوں دونوں کے لیے ہوتا ہے۔ اللہ تعالٰی کے لیے اس طرح پر کہ وہ اپنے تائب بندے کی طرف اپنی مغفرت اور رحمت کے ساتھ متوجّہ ہوتا ہے، یعنی وہ بندے کی توبہ قبول کرتا ہے، جیسا کہ آیت یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِہٖ (۹ [التوبۃ]: ۱۰۵) سے ظاہر ہوتا ہے؛ یہ اللہ تعالٰی کی طرف سے اس کی مغفرت اور رحمت کا اظہار ہے کہ اس نے اس فعل کو اپنی طرف منسوب کیا ہے؛ اس کی فوقیت اور برتری کے اظہار کے لیے اس وقت اس کا صلہ ''عَلٰی'' کے ساتھ ہوتا ہے اور جب بندے کے لیے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے تو ''اِلٰی'' کے ساتھ، مثلاً ثُمَّ تَابَ اللّٰہُ عَلَیْھِمْ (۵ [المائدۃ]: ۷۱) وَ تُوْبُوْٓا اِلَی اللّٰہِ جَمِیْعًا (۲۴ [النور]: ۳۱)۔ جہاں تک بندے کا تعلق ہے توبہ کے معنی مختصراً اس فعل سے جو شریعت میں مذموم ہے اللہ تعالٰی کی طرف لوٹنا ہے، جو اسے پھر ہدایت کا راستہ دکھائے گا۔

قرآنِ کریم، احادیث نبوی اور اقوال علماء و صوفیّۂ کرام سے ثابت ہوتا ہے کہ عبادات میں توبہ کو بہت بڑی اہمیّت ہے۔ اس کی عمومیتِ وجوب اور مواظبت کے دائرے سے نہ عاصی، نہ اولیاء اور نہ انبیاء کسی حالت میں بھی خارج نہیں ہو سکتے قرآن مجید میں ارشاد ہے: وَ تُوْبُوْٓا اِلَی اللّٰہِ جَمِیْعًا اَیُّہَ الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ (۲۴ [النور]:

۱۳) ۔ مؤمنینِ صالحین کے لیے توبہ اپنے رب سے تقرّب کا ذریعہ بنتی ہے اور ان کا شمار صدّیقین اور شہداء میں ہوتا ہے، کیونکہ جو بندہ جتنا اپنے ربّ کے قریب ہوگا اتنا ہی اسے اپنی بےبضاعتی اور ربّ کے جلال اور کمال کا احساس ہوگا؛ یہی وجہ ہے کہ انبیاء اور اولیاء توبہ و استغفار میں زیادہ مواظبت کرتے تھے ۔ لازمی نہیں کہ توبہ و استغفار ان کے لیے کسی واقعی خطاء کی بنا پر ہو، بلکہ یہ ان کے معاصی کے عمومی شعور کا نتیجہ ہوتی تھی: وہ اس کے ذریعے سے معاصی کے تصوّر سے اللہ تعالٰی کی طرف بھاگتے تھے اور اس طرح اپنے رب سے قریب سے قریب تر ہو جاتے تھے (فَفِرُّوْٓا اِلَى اللّٰهِ (۵۱ [الذاریات]: ۵۰) ۔ گناہ کو توبہ اس طرح زائل کرتی ہے گویا کہ گناہ گار گناہ کا مرتکب ہوا ہی نہیں (حدیث شریف: التائبُ حبیبُ اللہ و التائبُ من الذّنب کمن لا ذنب لہ).

امام غزالی کے نزدیک توبہ ہر مومن پر "علی الفور" تا دمِ مرگ واجب ہے، کیونکہ کوئی بشر معصیت سے خالی نہیں اور معاصی نفسِ ایمان کے لیے مہلکات ہیں ۔ یا تو وہ اپنے جوارح سے معصیت کا مرتکب ہوتا ہے یا اس کے دل میں گناہ کا ارادہ پیدا ہوتا ہے یا شیطانی وساوس اسے اللہ تعالٰی کے ذکر سے کبھی نہ کبھی غافل کرتے ہیں ۔ یہ سب سلبی پہلو ہوے ۔ اگر ان سے محفوظ ہو گیا تو تعمیلِ احکامِ الٰہی اور اللہ تعالٰی اور اس کی صفات و افعال کی معرفت میں نقص رہ سکتا ہے وغیرہ ۔ کیونکہ یہ غیر متصوّر ہے کہ کوئی آدمی ان نقائص میں سے کسی سے بالکل مبرّا ہو (احیاء، ۴: ۹).

توبہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ محض رجوع عن المعصیت کا نام نہیں ہے بلکہ اللہ تعالٰی کی طرف رجوع کر کے بندے سے جو گناہ سرزد ہو گیا ہے اسے حال اور مستقبل میں ترک کرنے کا عزم اور تلافیِ مافات کی کوشش صحیح توبہ ہے ۔ توبہ کے لیے ضروری ہے کہ پہلے بندے کو علم حاصل ہو کہ گناہ مضرّ ہے اور یہ اس کے اور رب کے درمیان بُعد پیدا کرتا ہے ۔ جب یہ علم حاصل ہو جائے گا تو وہ رنجیدہ خاطر اور اپنے کیے پر نادم ہوگا ۔ اس طرح ندامت توبہ کی مترادف نہیں ہے ۔ بلکہ توبہ کے لیے جو ضروری کیفیّات دل پر طاری ہونا چاہییں ان میں سے ایک کیفیت ہے ۔ اس کیفیت کے طاری ہونے سے اور کیفیات قلب پر طاری ہوتی ہیں ۔ ان میں سے ایک ارادہ ہے کہ اس گناہ کو ترک کرنا چاہیے اور دوسری کیفیت عزم کہ آئندہ اس کا ارتکاب نہ ہوگا؛ تیسری کیفیت یہ کہ اگر ممکن ہو تو تلافیِ مافات کی جائے ۔ پس یہ تین چیزیں یعنی علم، ندامت اور عزمِ صحیح توبہ کے اہم اجزاء ہیں ۔ تلافیِ مافات کے طور پر عملِ صالح لازمی ہے، کیونکہ نیکی بدی کو زائل کرتی ہے: اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ (۱۱ [ھود]: ۱۱۴) ۔ ایسی توبہ صحیح توبہ ہوتی ہے: وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ الخ الآیۃ (۲۵ [الفرقان]: ۷) (ترجمہ: اور جو شخص توبہ کرے (اور اس کے بعد وہ) نیک عمل بھی کرے تو وہ حقیقت میں خدا کی طرف رجوع کرتا ہے) ۔ قرآن حکیم سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اگر نادانستہ گناہ سرزد ہو جائے اور فوراً بعد توبہ کی جائے تو اللہ تعالٰی توبہ قبول کرتا ہے: اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ الخ الآیۃ (۴ [النساء]: ۱۷) (ترجمہ: اللہ توبہ (تو) قبول کرتا (ہی) ہے مگر ان ہی لوگوں کی جو نادانی سے کوئی بری حرکت کر بیٹھیں پھر جلدی سے توبہ کر لیں تو اللہ بھی ایسوں کی توبہ قبول کر لیتا ہے) ۔ نیز یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ جو شخص معاصی کا عادۃً مرتکب ہو اور موت کے وقت توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول نہیں ہوتی:

وَ لَیْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ الخ الآیة (۴ [النساء] : ۱۸) (ترجمہ : اور ان لوگوں کی توبہ (قبول نہیں کرتا جو (عمر بھر) برے کام کرتے رہے یہاں تک کہ ان میں سے جب کسی کے سامنے موت آ کھڑی ہو تو لگے کہنے کہ اب میری توبہ) ۔ اللہ تعالٰی صحیح توبہ کرنے والے کے گناہوں کو بخش ہی نہیں دیتا (نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ (۴ [النساء] : ۳۱) بلکہ اپنی رحمت سے انہیں نیکیوں سے بھی بدل دیتا ہے ۔ بعض گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ بوقتِ ارتکاب ایمان زائل ہو جاتا ہے ۔ ایسی حالت میں تجدید ایمان بھی ضروری ہے : اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا الخ الآیة (۲۵ [الفرقان] : ۷۰) (ترجمہ : مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا اور نیک عمل کیے تو ایسے لوگوں کے گناہوں کو اللہ نیکیوں سے بدل دیگا).

ہر صحیح توبہ اللہ تعالٰی قبول فرماتا ہے ۔ یہاں یہ مسئلہ معرضِ بحث میں آتا ہے کہ کیا توبہ کا قبول کرنا اللہ تعالٰی پر لازم و واجب ہے ۔ معتزلہ کے نزدیک توبہ کا قبول کرنا اللہ تعالٰی پر واجب ہے ۔ امام غزالی ان کے اس طریقے سے اس طرح اختلاف کرتے ہیں کہ اللہ تعالٰی نے خود توبہ کو گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ بنایا ہے، لہٰذا جو شخص توبہ کی شرائط کو پورا کرے گا اس سے اللہ تعالٰی کا وعدہ ہے کہ وہ اس کی توبہ قبول کرے گا؛ چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے : وَ اِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ الخ الآیة (۲۰ [طٰہٰ] : ۸۲) (ترجمہ : اور جو شخص (گناہوں سے) توبہ کرے اور ایمان لائے اور نیک عمل (بھی) کرے . . . تو ہم اس کے (گناہوں کے بھی) بڑے بخشنے والے ہیں) ۔ یہ امر بالکل غیر متصوّر ہے کہ یہ وجوب اللہ تعالٰی پر خارج سے عائد کیا گیا ہے ۔ یہ بندوں کے ساتھ اس کا خود کردہ وعدہ ہے اور اللہ تعالٰی اپنے وعدے کو پورا کرتا ہے : اَلَآ اِنَّ وَعْدَ اللّٰہِ حَقٌّ (۱۰ [یونس] : ۵۵) (ترجمہ : یاد رکھو کہ اللہ کا وعدہ برحق ہے) وَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰہُ وَعْدَہٗ (۲۲ [الحج] : ۴۷) (ترجمہ : اور خدا تو کبھی اپنا وعدہ خلاف کرنے کا نہیں).

امام غزالی نے تائبین کو چار طبقوں میں منقسم کیا ہے : (۱) یہ کہ بندہ توبہ کرے اور اپنی توبہ پر آخری عمر تک قائم رہے، جو تقصیر ہو گئی ہے اس کی تلافی کرے اور بعد میں اس کے دل میں ارتکابِ معاصی کا خیال تک نہ آئے، سوا ان معمولی لغزشوں کے جو تقاضاے بشریت ہیں ۔ ایسے بندے کو 'سابق بالخیرات' کہتے ہیں اور ایسی توبہ کو 'التوبة النصوح' اور نفس کی اس کیفیت کو 'النفس المطمئنّة' ؛ (۲) یہ کہ تائب اُمّہات الطاعات پر عمل کرے اور کبار الفواحش سے اجتناب؛ لیکن کیفیت یہ ہو کہ وہ ایسے گناہوں سے اپنے آپ کو نہیں بچا سکتا جو اس کے ماحول کے سبب سے اس پر بلا قصد وارد ہو جاتے ہیں ۔ بہر حال اسے احساس ہو اور وہ اپنے نفس کو ملامت کرے اور نادم ہو ۔ پھر تجدیدِ عزم کرے کہ وہ ان اسباب سے جن کی وجہ سے اس سے یہ گناہ سرزد ہوا اپنے آپ کو بچائے گا ۔ ایسے نفس کو النفس اللوّامة کہتے ہیں ۔ تائب کا یہ بھی اعلٰی مرتبہ ہے، اگرچہ یہ پہلے سے فروتر ہے ۔ عام تائبین اس زمرے میں آتے ہیں ؛ (۳) یہ کہ توبہ کرے اور خاصی مدت توبہ پر قائم رہے ۔ پھر بعض معاصی اسے مغلوب کر لیں، لیکن باوجود اس کے وہ اعمالِ صالحہ پر قائم رہے اور ہر وقت امید کرتا رہے کہ وہ ان معاصی سے اجتناب کرے گا ۔ وہ بار بار توبہ کرتا ہے اور نادم ہوتا ہے ۔ ایسے نفس کو "النفس المسوّلة" کہتے ہیں (اَلشَّیْطٰنُ سَوَّلَ لَھُمْ) (۴۷ [محمد] : ۲۵) (ترجمہ : شیطان نے ان کو بتے دیے)؛ بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ اَنْفُسُکُمْ اَمْرًا (۱۲ [یوسف] :

۱۸) (ترجمہ : بلکہ تمہارے دل نے تمہارے لیے ایک بات بنالی ہے) ۔ ایسے ہی بندوں کے متعلق اللہ تعالٰے ارشاد فرماتا ہے : وَ اٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ الخ (۹ [التوبة] : ۱۰۲) (ترجمہ : اور (کچھ) اور لوگ ہیں جنھوں نے اپنی خطا کا اقرار کیا (اور انھوں نے) ملے جلے عمل کیے (کچھ) بھلے اور کچھ برے)؛ (۳) یہ کہ مرتکبِ معاصی توبہ کرے لیکن بعد میں پھر معاصی میں منہمک ہو جائے حتّٰی کہ اسے پھر توبہ کا خیال تک نہ آئے اور نہ اس کے دل میں افسوس اور ندامت پیدا ہو بلکہ وہ شہواتِ نفسانی کا بندہ بن جائے ۔ ایسے نفس کو 'النفس الأمّارة' کہتے ہیں۔ اگر ایسے بندے کا انجام نیکی پر ہو تو وہ عذابِ دوزخ سے آخرِکار نجات پا سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالٰے کی مغفرت بہت وسیع ہے (رَبُّكُمْ ذُوْ رَحْمَةٍ وَّاسِعَةٍ) (۶ [الانعام] : ۱۴۷).

قُشَیری کے نزدیک توبہ سالکینِ طریقت کی پہلی منزل اور طالبینِ حقیقت کا پہلا مقام ہے۔ انھوں نے توبہ کے تین مدارج بیان کیے ہیں : جو بندہ عذاب سے ڈر کر توبہ کرے وہ ان کے نزدیک صاحبِ توبہ، جو حصولِ ثواب کے لیے توبہ کرے وہ صاحبِ اِنابت اور جو بندہ اللہ تعالٰے کی اطاعت اور پابندیِ احکام کی خاطر توبہ کرے وہ اوّاب ہے ۔ توبہ کو وہ عام مومنین کی صفت قرار دیتے ہیں، انابت کو صفتِ اولیاء و مقرّبین اور اَوْبَہ کو صفتِ انبیاء.

اللہ تبارک و تعالٰی نے اس طویل بحث کو ایجاز کے اعجاز میں اس طرح بیان فرما دیا ہے : وَ اِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ الخ الآیة اور اپنے بندوں کے لیے اپنی مغفرت اور اس کے حصول کا طریقہ اس طرح واضح فرما دیا : وَالَّذِیْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ الآیة (۳ [آل عمران] : ۱۳۵ - ۱۳۶) (ترجمہ : اور وہ لوگ ایسے (نیک دل) ہیں کہ (بتقاضای بشریت) جب کوئی بے حیائی کا کام کر بیٹھتے ہیں یا (کوئی اور بیجا بات کر کے) اپنا (یعنی اپنے دین کا کچھ) نقصان کر لیتے ہیں تو خدا کو یاد کر کے اپنے گناہوں کی معافی مانگنے لگتے ہیں اور خدا کے سوا (بندوں کے) گناہوں کا معاف کرنے والا (اور) ہے ہی کون؟ اور (جو بیجا بات) کر بیٹھتے ہیں تو دیدہ و دانستہ اس پر اصرار نہیں کرتے، یہی لوگ ہیں جن کا بدلہ ان کے پروردگار کی طرف سے مغفرت ہے (اور مغفرت کے علاوہ بہشت کے) باغ جن کے تلے نہریں (پڑی) بہ رہی ہونگی).

(عابد احمد علی)

تُوبُو : دیکھیے مادۂ تبو

تَوْحِید (۱) : (ع) مادۂ و ۔ ح ۔ د کا مصدر فعلِ مضعّف، لغوی طور پر اس کے معنی ہیں : ''ایک بنانا'' یا ''یکتائی کا اثبات'' (لین Lane، ص ۲۹۲۷ الف)، اس لیے متکلّمین کی اصطلاح میں اللہ کی ''وحدانیّة یا توحّد'' پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے (اس کلمے کے جملہ معانی میں) ۔ یہ مصدر قرآن میں نہیں آیا نہ اس مادّے سے، نہ اس کے قریبی مادّے أ ۔ ح ۔ د سے کوئی فعل آیا ہے، لیکن لسان (۴ : ۴۶۴، س ۱۶ تا ص ۴۶۵، س ۴ از آخرِ صفحہ) میں اس پر نہایت مفصّل لسانیاتی بحث ہے، جس میں ان دونوں مادّوں سے مشتق صیغوں کے استعمال کی بہت سی صورتیں نسبت بہ اللہ [تعالٰی] اور نسبت بانسان بیان کی ہیں ۔ ''علم التوحید و الصفات'' اصطلاحی طور پر علم الکلام کے مرادف ہے [دیکھیے مادۂ کلام] اور جملہ اسلامی عقائد کی بنیاد ہے (عقائد النسفی بر تفتازانی کا مقدمة، قاهرة ۱۳۲۱ھ، ص ۴ ببعد اور شروح بر ھامش کتاب؛ [تھانوی :] کشاف، ۲۲) ۔ اس تعریف میں سے فرقۂ معتزلہ صفات کو خارج کر کے محض توحید

کو بنیادِ عقائد قرار دیتے ہیں۔ لیکن ''توحید'' بسیط تصور ہونے سے اتنا ہی بعید ہے جتنا ممکن ہے: یہ خارجی اور ظاہر بھی ہو سکتا ہے اور داخلی اور باطنی بھی: اس سے مراد یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا دوسرا کوئی معبودٌ نہیں ہو سکتا اور اس کا کوئی شریک نہیں ہے: اس کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ اللہ اپنی ذات میں ایک احدیت ہے اور اس کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ اللہ ہی موجودِ مطلق و حقیقی ہے (الحق)، باقی کائنات کی ہر شے کی ہستی اعتباری ہے اور اس پر ہمہ اوست کے عقیدے [الحلول] کو بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ اللہ کُل ہے، پھر اس توحید تک یا تو بذریعۂ علم (و نظر) پہنچا جا سکتا ہے یا بذریعۂ معرفت و مشاہدہ؛ یہ معرفت و مشاہدہ بھی یا تو خالصۃً مراقبہ ہو یا فلسفیانہ تحقیقاتِ نظری۔ نتیجہ یہ ہوا کہ توحید کے سیدھے سادھے معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ ''سوا اللہ کے کوئی معبود نہیں ہے'' یا پھر ''توحید'' سے ''ہمہ اوست'' [الحلول] کا مطلب سمجھا جائے۔ مفہوم کے اس تطوّر و ارتقاء پر تہانوی: کشاف، ص ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۰ میں اچھی بحث کی گئی ہے؛ قب نیز ص ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۸.

(D. B. MACDONALD میکڈونلڈ)

التوحید، علم (۲): اس کی ابتداء، اس کا ارتقاء اور اس کی بابت علمائے دین کی رائے:

تمہید: (۱) توحید کے معنی ہیں [اللہ کو ایک ماننا]، اس پر ایمان لانا۔ اس کا فعل اَحّدَ اور وَحّدَ ہے۔ اَحّدتُ اللہ و وَحّدتُہ، و ھو الواحد الاحد (لسان، بذیل مادّۂ وحد) [یعنی میں نے اللہ کو ایک مانا اور اللہ واحد اور احد ہے]۔ توحید کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ کی ذات اور صفات میں کسی کو شریک نہ مانا جائے [یعنی یہ اعتقاد کہ اللہ ہونے میں اور الوہیت کی خصوصیات میں اس کا کوئی ساجھی نہیں] (تفتازانی: المقاصد، طبع آستانۃ، ۲: ۷۳)۔ ابن خلدون کی رائے ہے (مقدمۃ،(۱) طبع مطبعۃ التقدم، مصر ۱۳۲۲ھ، ۳۹۵ - ۳۹۶) --- اور یہ رائے درست ہے — کہ توحید کے بارے میں فقط ایمان یا تصدیق معتبر نہیں ہے۔ کمالِ توحید یہ ہے کہ نفس میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جائے جس سے وہ بےاختیار اللہ کو اپنی ذات، صفات اور افعال میں یکتا جان لے۔ تہانوی [۲: ۱۳۶۸ ببعد] نے جو کچھ کہا ہے وہ بھی اسی کے قریب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید کے چند درجے ہیں: ان میں سے ایک علمی درجہ ہے، جو دلیل اور برہان پر موقوف ہے۔ یہ مرتبہ متکلّمین کو دلائلِ نقلیّہ اور عقلیّہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ ایک عینی درجہ ہے جو وجدان سے پیدا ہوتا ہے اس طرح کہ کوئی شخص ذوق اور مشاہدے سے خود توحید کو پا لیتا ہے (یعنی یہ کہ اللہ اپنی ذات، صفات اور افعال میں یکتا ہے) اور اسے اس بات کا کہ اللہ کی ذات، صفات اور افعال کے سامنے تمام ذوات، صفات اور افعال ہیچ ہیں اور اُن ذات، صفات وغیرہ کے مقابلے میں اِن ذوات وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ایسا یقین حاصل ہو جاتا ہے جو اس کے سوا کسی کو نہیں ہوتا.

(۲) اہل اسلام میں توحید کی تعریف علم مشہور ہونے کی حیثیت سے یہ ہے کہ توحید عقائد دینیہ کا وہ علم ہے جو یقینی دلائل سے اکتساب کیا جاتا ہے۔ ابن خلدون [مقدمۃ، ۳۶۳] نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ توحید ایک علم ہے جس میں ایمان کے صحیح عقیدوں کو دلائلِ عقلی سے ثابت

[(۱) اس سارے مقالے میں ابن خلدون کے مقدمۃ کے حوالے اسی اڈیشن کے ہیں (ادارہ)۔]

کیا جاتا ھے اور جس سے اہل بدعت [کی باتوں] کو، جو سلف [صالحین] اور اہلِ سنّت کے عقیدوں سے منحرف ھو چکے ھیں، ردّ کیا جاتا ھے۔ بہر حال علماء نے جو اس کی مختلف تعریفیں کی ھیں ان سب کا خلاصہ یہ ھے کہ یہ وہ علم ھے جس میں اللہ [عزّ و جلّ] اور اس کی صفات سے بحث کی جاتی ھے، رسولوں کا اور ان کی ضروری خصوصیات کا پتا لگایا جاتا ھے، آخرت اور اس کے احوال کی تفتیش کی جاتی ھے اور آخر میں ان امور سے بحث کی جاتی ھے جو ان مسائل سے متعلق کر دیے گئے ھیں؛ مثلاً مسئلۂ امامت.

(۳) علم التوحید کے متعدد نام ھیں۔ ان میں سے بعض یہ ھیں: (i) اصول الدین؛ (ii) الفقہ الاکبر: یہ نام اسے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے دیا ھے؛ (iii) علم النظر و الاستدلال اور (iv) علم الکلام (جرجانی: التعریفات، طبع الآستانة ۱۳۲۷ھ، ۱۲۴؛ تفتازانی: المقاصد، ۱: ۴)؛ لیکن ان سب میں زیادہ مشہور (v) علم التوحید ھے، کیونکہ وحدانیت تک پہنچنا اس علم کے شریف ترین مباحث و مقاصد میں سے ھے اور (vi) علم الکلام اس کا یہ نام اس لیے کہ اس کا مشہور ترین مسئلہ، جس میں اختلاف ھوا، اللہ کے کلام کا مسئلہ ھے، جس کی وجہ سے بہت تقاتل ھوا اور خون بہا، یا اس وجہ سے کہ یہ علم شرعیات میں کلام کرنے کی قدرت پیدا کرتا ھے، جیسا کہ علوم فلسفیہ میں منطق کا حال ھے۔ علمِ کلام کا نام اس لیے مخصوص کر دیا گیا ھے کہ اس میں اور منطق میں فرق واضح ھو جائے یا اس لیے کہ اس میں عقائدِ [حقّہ] اور مبتدعہ کی بابت بحث و مباحثہ ھوتا ھے اور اس میں محض گفتار (کلام) ھے، کردار (عمل) نہیں (تھانوی، طبع [کلکتہ]، ۱: [۴ ۲]؛ المقاصد، ۱: ۵؛ ابن خلدون، ۳۶۸).

(۴) اگرچہ اس علم کے مسائل فلسفۂ الٰہیات کے مسائل سے متأخرین کی کتابوں میں اس قدر مختلط ھو گئے ھیں کہ دونوں پر ایک ھی علم ھونے کا گمان ھوا، جیسا کہ آگے ذکر آئے گا، علم کلام اور فلسفۂ الٰہیات میں بہت بڑا فرق ھے، کیونکہ الٰہیات میں عقل اپنی خاص روشنی میں مسائل سے بحث کرتی ھے اور جو چیز دلیل سے ثابت ھو جائے اسے بالکل درست سمجھتی ھے اور اس بات کا کچھ لحاظ نہیں کرتی کہ شرع میں اس کی بابت کیا وارد ھوا ھے؛ اس کے برخلاف علم کلام کا مبحث عقائدِ دین ھوتا ھے۔ ان عقائد کو اوّلاً از روے شرع واجب التسلیم مان کر عقل ان عقلی دلائل کے استنباط میں لگ جاتی ھے جن سے ان شرعی عقائد کی تائید ھو یا بالفاظ دیگر جو نقلاً ھمارے پاس پہنچے ھیں: ”فلسفی پہلے دلیل ڈھونڈھتا ھے پھر یقین کرتا ھے، متکلم پہلے یقین کرتا ھے پھر دلیل ڈھونڈھتا ھے“ اور ان دو مسلکوں کے درمیان بہت فرق ھے (المقاصد، ۱: ۹؛ ابن خلدون، ۳۹۲؛ تھانوی، ۱: ۲۸).

(۵) اس علم کا طبعی تقاضا ھے کہ اس میں دین اور دینی عقائد سے متعلق بہت سے مسائل میں اختلاف راے ھو۔ پھر بھی، جیسا خوارزمی نے کہا ھے، ان مختلف فیہ مسائل کو بارہ مسائل اصلیّہ کے تحت جمع کیا جا سکتا ھے۔ وہ مسائل یہ ھیں: (ا) اجسام حادث ھیں۔ اس سے دھریوں کا ردّ مقصود ھے، جو زمانے کو قدیم مانتے ھیں؛ (ب) عالم کا ایک ایجاد کرنے والا ھے اور وہ اللہ ھے؛ (ج) اللہ ایک ھے۔ اس سے دو یا تین خدا ماننے والے مجوس، زندیقوں اور نصاریٰ کے مذاھب کا ردّ مقصود ھے؛ (د) اللہ کی مثل اور

مشابه کوئی شے نہیں ہے ۔ اس سے ان لوگوں کا ردّ مقصود ہے جو تشبیه [رکّ بآں] اور تجسیم کے قائل ہیں؛ (ہ) اللہ کے دیدار اور اس دیدار کے نفی و اثبات کی بحث؛ (و) صفات اللہ کی بحث اور ان لوگوں کا ردّ جو اللہ کی صفات کے قائل نہیں، جنھیں معطّله کہتے ہیں؛ (ز) انسان کے افعال کی بحث، کیا انسان خود افعال کو پیدا کرتا ہے یا ان کا خالق بھی اللہ ہے؛ (ح) اللہ برائیوں کا وجود چاہتا ہے یا نہیں؛ (ط) کبیرہ گناہ کرنے والے کا کیا حکم ہے اور اس کا ایمان، اس کی حد اور حقیقت پر کیا اثر پڑتا ہے؛ (ی) عام طور پر نبوّت کے ثبوت کے دلائل، تاکه برھمنوں وغیرہ کا، جو اسے نہیں مانتے، ردّ کیا جائے؛ (ك) خاص طور پر محمّد صلّی اللہ علیه و سلّم کی نبوت کا ثبوت اور اس کے دلائل؛ (ل) مسئلۂ امامت اور اس کا مستحق کون ہے ۔ خوارزمی کی رائے میں یہ بارہ اصول دین ہیں، جن کے گرد متکلّمین کے سارے مباحث اور اختلافات گھومتے ہیں، ان کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ انھیں کی فروعات، مقدّمات اور تمہیدات ہیں (مفاتیح العلوم، طبع لائڈن، ۳۹--۴۱)۔

(۶) مسائل مذکورۂ بالا میں سے بیشتر پر اختلاف ہونے کے باعث اسلام میں مختلف فرقے پیدا ہو گئے، جو علمِ کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں ۔ یہ فرقے بہت سے ہیں ۔ ان میں سے بعض کبھی کبھی ایک ہی لقب کے تحت آ جاتے ہیں اور کبھی کبھی انھیں الگ الگ لقب دیا جاتا ہے ۔ کبھی بہت سے فرقے سمٹ کر ایک ہی نام کے تحت جمع ہو جاتے ہیں بنا بریں اصولی فرقوں کی تعداد چھے میں منحصر ہو گئی ہے : (۱) اہل السنة؛ (۲) مشبّهۂ مجسّمه؛ (۳) معتزله؛ (۴) مرجئه؛ (۵) خوارج؛ (۶) شیعه ۔ ان فرقوں کی بابت پوری معلومات حاصل کرنے کے لیے کہیں دور جانے کی ضرورت نہیں، ان کا اور ان کی شاخوں کا ذکر به تفصیل مندرجۂ ذیل کتابوں میں موجود ہے : شہرستانی : کتاب المِلَل و النِحَل، ابن حزم : الفِصَل فی المِلَل و النِحَل، الاشعری : مقالات الاسلامیین : خوارزمی : مفاتیح العلوم (طبع مذکور، ۴۲ ببعد) اور ان کے سوا دیگر مؤلفات میں، جن میں اس علم اور اس کی تاریخ کی طرف پوری توجه کی گئی ہے ۔ (اسفراینی : التبصیر، ۱۵-۱۶؛ اور ابن حزم : الفِصَل، ۲ : ۱۱۱ میں اصل فرقے چھے کے بجاے پانچ مانے ہیں، لیکن میں نے خوارزمی کے اتّباع میں المشبّهة کا اضافه کر دیا ہے، کیونکه اس جماعت کی ذات و صفات کے بارے میں خاص مذہب ہے)۔

اس علم کی نشو و نما :

یہ علم ایک ہی دفعه نشو و نما پا کر مکمّل نہیں ہو گیا بلکه دیگر علوم کی طرح ابتداء میں اس کا دائرہ بھی محدود تھا، اس کے بعد نشو و ارتقاء کے قانون کے مطابق رفته رفته پھولنا پھلنا شروع ہوا اور اس کی پیدائش اور ارتقاء مختلف اسباب کے زیر اثر ہوے، یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے کمال کی اس حد تک پہنچ گیا جو ہم آج دیکھ رہے ہیں ۔ ان اسباب مؤثّرہ میں سے بعض کا تعلّق تو قرآن و حدیث سے ہے، بعض ان نومسلم امتوں کے باہمی اختلاط سے جو عقلیت اور ثقافت میں ایک دوسرے سے مختلف تھیں پیدا ہوے اور کچھ یونانی اور غیر یونانی فلسفے کے عربی میں ترجمه ہو جانے کی وجه سے رونما ہوے۔

۱ - قرآن : یہ اسلام کی بنیادی کتاب ہے، جو انسان کو سوچنے، سمجھنے، فکر اور غور کرنے کی دعوت دیتی ہے اور دوسروں کے پیچھے چلنے

اور چلنے والوں کی مذمت کرتی ہے، اس لیے ضرور تھا کہ اہلِ اسلام خود قرآن کے سمجھنے میں اپنی عقل اور رائے سے کام لیتے اور اس طرح سنت کو بھی، جو اس کے احکام کی تثبیت و توضیح کرتی ہے، سوچتے اور پرکھتے، لیکن جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم ان کے درمیان رہے انہیں قرآن کے سمجھنے میں بہت زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ ہوتی تھی، کیونکہ جب کوئی چیز سمجھ میں نہ آتی تو وہ آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر پوچھتے اور آپ انہیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت فرما دیتے تھے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کے وصال کے بعد خلافت کا مسئلہ اٹھا اور فتنۂ عثمان و علی رضی اللہ عنہما کا ظہور ہوا تو اس کی وجہ سے اختلافات پیدا ہوئے اور مناظرے اور مجادلے اور مباحثے ہوئے۔ پہلا اختلاف امامت اور اس کی شروط میں ہوا اور یہ کہ کون اس کا زیادہ مستحق ہے۔ ان میں سے شیعہ کی رائے تو یہ تھی کہ امامت صرف [حضرت] علی کا حق ہے اور ان کے بعد ان کی اولاد اس کی حق دار ہے۔ خارجیوں کی رائے یہ تھی (اور ان کے ساتھ معتزلہ بھی متفق تھے) کہ تمام مسلمانوں میں جو سب سے اصلح ہو امامت کا حق دار ہے، خواہ وہ غلام ہی کیوں نہ ہو۔ اعتدال پسند، جو جمہورِ اہلِ اسلام اور تعداد میں سب پر غالب ہیں، وہ اس طرف گئے کہ قریش میں جو سب سے اصلح ہو وہ امامت کا حق دار ہے۔ اس کے بعد [حضرت] عثمان اور [حضرت] علی کے فتنوں میں مسلمانوں نے ایک دوسرے کو کثرت سے قتل کیا تو گناہِ کبیرہ کی بابت سوچ میں پڑ گئے کہ وہ کیا ہے؟ اور اس کا کرنے والا مؤمن رہا یا کافر ہو گیا؟ اس کا نتیجہ طبعاً یہ ہوا کہ خود ایمان کے معنی اور اس کی تعریف میں اختلاف واقع ہو گیا۔ اسی اختلاف کے باعث خارجی اور مرجئہ اور بعد میں معتزلہ پیدا ہو گئے اور یہ اختلاف جو ابتداء میں سیاسی تھا آخرالامر دینی اختلاف اور علمِ کلام کا نہایت اہمّ مسئلہ بن گیا۔ اسی طرح امامت کا مسئلہ بھی علمِ کلام کا ایک اور اہم مبحث بن گیا، حالانکہ اس بحث کے لیے زیادہ موزوں علمِ فقہ تھا نہ کہ علمِ کلام، کیونکہ اس کا تعلق عمل سے ہے اعتقاد سے نہیں۔ اس کی بابت زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسئلۂ امامت کا تعلق سیاسی مصلحتوں سے ہے [دیکھیے شہرستانی : کتاب المِلَل، طبع لنڈن، ۱۱۶] — یعنی اس کا تعلق اس امر سے ہونا چاہیے کہ مسلمانوں کے امور کا بہترین انتظام کون کر سکتا ہے — اس کا اعتقاد سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ اسے اصولِ دین میں سے ایک اصل شمار کیا جائے۔ لیکن جب امامیوں، رافضیوں اور خارجیوں نے اس میں غلو کیا اور ان میں سے بعض نے اس کی بابت ایسی رائیں قائم کیں جن کے ماننے سے اسلام کے بہت سے بنیادی اصولوں کا انکار لازم آتا تھا تو متکلّمین نے اس مسئلے کو علمِ کلام میں شامل کر لیا تا کہ تعصّب اور خواہشاتِ نفسانی سے الگ ہو کر اس پر خوب بحث کی جائے اور حق کو باطل سے جدا کیا جائے، تا کہ اس طرح دین کے صحیح عقائد ہمیشہ کے لیے محفوظ و مصئون ہو جائیں" ([تفتازانی :] المقاصد، ۲ : ۱۹۹ تا ۲۰۰؛ ابن خلدون، ۳۹۸)۔

۲ - فتوحات کے بعد مسلمانوں کو جب قرار نصیب ہوا اور مختلف ادیان کے پیروؤں میں سے متعدّد اسلام میں داخل ہو چکے تو مسلمان ایک طرف تو قرآن کے سمجھنے اور اس سے گہرے

معانی نکالنے میں منہمک ہو گئے اور دوسری طرف ان لوگوں میں سے جو اسلام میں شامل تو ہو گئے تھے لیکن اس کی تہ کو نہ پہنچے تھے بعض نے اپنے بہت سے پرانے عقائد دینیہ کو، جو ان کے رگ و پے میں سرایت کر گئے تھے، اچھالنا شروع کیا اور ان کی حمایت میں بحث مباحثے کرنے لگے اور وہ مسلمانوں سے بھی اس معاملے میں مجادلہ کرنے لگے - یہی موقع تھا کہ جب مفکّروں نے قرآن کی آیاتِ متشابہات کا سوال اٹھایا اور انہیں حلّ کرنے کی کوشش کی - ہر ایک مفکّر کی کوشش یہ تھی کہ ان آیات کو اپنے ہی معنی پہنائے: بعض تو الفاظ کے ظاہری معنی ہی لینے کے قائل ہو گئے اور بعض لوگوں نے ان آیات کی جن سے بہ ظاہر اللہ کی ذات و صفات میں تشبیہ کا گمان ہو [رکّ بہ تشبیہ] اللہ کو منزّہ و مقدّس ٹھیرانے کے لیے ان کی تاویل کی - کچھ اس کے قائل ہوے کہ ان پر جیسی وہ ہیں ایمان لانا چاہیے، نہ ان آیات کی تفسیر کرنی چاہیے اور نہ ان کے معانی کی تاویل - ان آیات کے بارے میں لوگوں کے ان مواقف اختیار کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام میں مختلف فرقے پیدا ہو گئے ایک فرقہ مشبّہہ اور مجسّمہ، دوسرا فرقہ معتزلۂ معطّلہ، جو اللہ کی صفات کے منکر تھے اور اللہ کو صفات سے عاری مانتے تھے، تاکہ اس کی انتہائی تنزیہ و تقدیس ہو سکے، تیسرا فرقہ صفاتیہ اور وہ جمہور متقدّمین ہیں جن کا مسلک ان دونوں کے درمیان ہے (ابن خلدون، ۳۶۷؛ شہرستانی: الملل و النحل[۱]، ۱: ۱۱۶)۔

دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ جب ملحدوں کی شرارت زور پکڑ گئی، جن کا کام یہ تھا کہ مسلمانوں میں الحاد پیدا کریں اور دو خدا ماننے والوں (ثنویہ) اور انہیں جیسے اور گمراہ لوگوں کی کتابوں کے ترجمے شائع کریں، تو متکلّمین میں سے جو لوگ بحث مباحثے میں ماہر تھے انہوں نے ضروری سمجھا کہ ان لوگوں کے مقالات کا جواب لکھا جائے اور انہیں ردّ کیا جائے - اس دفاعی جنگ کے عَلَم بردار فرقۂ معتزلہ کے منتخب فضلاء تھے، جنہوں نے اس اہم مقصد کو سامنے رکھ کر رسالے اور کتابیں تصنیف کیں، جو ان کی فنّی مقدرت اور حسنِ کارکردگی پر شاہد ہیں، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

۳ - اس اثناء میں ــــ جب کہ مختلف مذاہب، فرقے اور رائیں آپس میں ٹکرا رہی تھیں اور متکلّمین کے سربرآوردہ لوگ خاص کر معتزلہ غلط مذاہب والوں کے ردّ میں مصروف تھے...ــــ ابوالحسن الاشعری میدان میں آتے ہیں اور اس مذہب کے بانی ہوتے ہیں جو انہیں کے نام سے مشہور ہے اور جسے آج تک مسلمانوں کی سب سے بڑی تعداد مانتی ہے - الاشعری علم التوحید کی تاریخ میں ایک نئے دَور کے بانی ہیں - الاشعری کا زمانِ ظہور و حیات تیسری اور چوتھی صدی ہجری ہے - انہوں نے محسوس کیا کہ متکلّمین کے گروہوں میں بہت سے مسائل کے بارے میں آپس میں بہت سخت اختلاف ہے، خصوصاً اللہ تعالٰی کے صفات، کلام اور رؤیت کے مسائل میں۔ انہوں نے دیکھا کہ ان مسائل میں جتنے فرقے ایک دوسرے کے مقابلے میں صف آرا ہیں ان میں سے ہر ایک نے افراطی رائے قائم کر لی ہے اور بے جا غلو سے کام لیا ہے اور اپنی رائے کو غلط ہو

---

[۱] - اس مقالے میں اصل مقالہ نگار نے الملل و النحل کے اس ایڈیشن کے حوالے دیے ہیں جو ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل کے حاشیے پر المطبعۃ الادبیۃ مصر نے ۱۳۱۷ھ میں طبع کی، زیادات و حواشی میں طبع لنڈن کے حوالے ہیں۔]

یا صحیح هر طریقے سے صحیح ثابت کرنا چاهتا هے ۔ یه دیکھ کر انھوں نے یه رویه اختیار کیا که اپنی رائے کے لیے درمیانی راسته اختیار کریں اور اپنے رفقاء کے لیے ایک ایسا مذهب (مسلک) مقرر کریں جس پر ساری امت متفق هو جائے ۔ جو کچھ ان کے مدّنظر تھا اور جس بات کے لیے وه محوِ عمل تھے، الله نے اس میں انھیں کامیاب کیا، چنانچه انھی کا مذهب بعد میں اهلِ حق کا یا اهل السنّة و الجماعة کا مذهب قرار پایا۔

٣ ۔ امام اشعری کا مذهب بہت دُور دُور تک پھیل گیا اور متکلّمین میں انھیں بہت سے ایسے مددگار مل گئے جنھوں نے علمِ کلام میں انھیں کا مسلک اختیار کیا اور انھیں کے مقرّر کرده طرز پر کتابیں لکھیں اور مخالفین کا ردّ شروع کیا ۔ انھیں مخالفوں میں معتزله بھی تھے، جو ملحدوں، دیگر ملّتوں اور باطل فرقوں (ملَل و نحَل[1]) کا ردّ کرنے کے لیے مجبور هو گئے تھے که اپنے آپ کو فلسفے کے هتھیاروں سے مسلّح کریں؛ اس لیے اشاعره کے لیے بھی لازم هوا که فلسفے کی طرف بہت کچھ توجه دیں ۔ انھیں وجوهات سے علمِ توحید کی کتابوں میں فلسفے کے بہت سے احکام اور مسائل بھرے پڑے هیں ۔ لیکن یه گمان کرنا صحیح نہیں، جیسا که اکثروں نے غلط طور پر گمان کیا هے که علم الکلام فلسفے سے پیدا هوا، کیونکه علمِ کلام اسلام میں فلسفے کی آمد سے پہلے هی شروع هو چکا تھا؛ یه دوسری بات هے که جب مسلمانوں نے فلسفے کو اپنے اندر جذب کر لیا تو علمِ کلام پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا، اس نے اسے تقویت دی، اسے مضبوط کیا اور مدد کے لیے اسے بہت سے اسلحه، مسائل، دلائل اور براهین فراهم کر دیے ۔

اشعری کے مددگاروں میں، جنھوں نے ان کے مذهب کی تائید کی اور اسے مشرق اور مغرب میں پھیلایا، قاضی ابوبکر الباقلّانی (م ٤٠٣ھ) هیں ۔ ان کی تصانیف کے تقریباً پچاس هزار ورق هیں جو انھوں نے دین کی تائید اور ملحدین اور مبتدعین کے ردّ میں لکھے ۔ یه تصانیف غالباً قیامت تک فنا نهیں هوں گی (الاسفرائنی: التبصیر فی الدین، نشر عزت العطار الحسینی، مصر ١٩٤٠ء، ١١٩) ۔ حقیقت میں اس بلند مرتبه عالم نے مذهبِ اشعری کا امام بننے کا استحقاق حاصل کرنا چاها ۔ انھوں نے اسے منظّم اور واضح کیا اور اس علم کے مسائل اور اس کے قضیّات کے لیے عقلی مقدّمات اور قواعد وضع کیے، جن پر دلائل کی بناء رکھی جا سکتی هے، مثلاً جوهرِ فرد اور خلاء موجود هیں؛ عرض عرض کے ساتھ قائم نهیں هو سکتا؛ عرض دو زمانوں میں قائم نهیں ره سکتا؛ وغیره وغیره جن پر متکلّمین کے سارے دلائل موقوف هیں ۔ لیکن اس تمام جودتِ طبعی اور علوِ شان کے باوجود ”انھوں نے اپنے وضع کیے هوئے قواعد پر اعتقاد رکھنا ایسا هی واجب قرار دے دیا جیسے ایمانی عقائد واجب الاعتقاد هوتے هیں اور دلیل یه دی که عقائد کے اثبات کی دلیلیں ان قواعد پر موقوف هیں؛ دلیل کا باطل هونا مدلول کے باطل هونے کی خبر دیتا هے، [اس لیے اگر دلائل باطل هیں تو عقائد بھی باطل ٹھہرتے هیں]“ (ابن خلدون، ٣ : ٣٩) ۔ اس طرح قاضی [باقلانی] اور ان کے ساتھیوں نے لوگوں پر میدان بہت تنگ کر دیا اور سوچ سمجھ کر آهسته آهسته نهیں بڑھے ۔ عقل حیران هے که جس وقت تک یه دلائل و قواعد معلوم نه هوئے تھے اس وقت تک ان کی اپنے ایمان کی بابت اور صحابه اور عام مسلمانوں کے ایمان کی بابت، جنھیں ان کا علم نه پہلے تھا

---

[1] [اهل الاهواء و النحل: اربابِ دیانات سے ان کا تقابل تقابلِ تضادّ هے؛ شهرستانی، ٢ : ٩٣]

نہ بعد میں ہوا، کیا رائے ہے (الشیخ حسین والی : کتاب التوحید، طبع اول، ۱۹۰۹ء، ۱ : ۵۳).

۵ - مسلمانوں کی خوش قسمتی تھی کہ ان میں باقلانی کے بعد امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی اور ان سے بھی زیادہ مشہور ان کے شاگرد حجۃ الاسلام ابوحامد الغزالی پیدا ہوئے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے زمانے میں امام مذہب تسلیم ہوا۔ ان کی اور ان کے متبعین کی وہ رائے نہیں تھی جو باقلانی کی تھی کہ دلیل کے باطل ہونے سے مدلول باطل ہو جاتا ہے۔ ان کے مسلک نے لوگوں پر سے استدلال کی تمام پابندیاں ہٹا دیں۔ یہ طریقہ طریقۂ متأخرین کہلاتا ہے اور علمِ کلام کی درس و تدریس میں آج تک سب اسے مسلّم قاعدہ مانتے ہیں.

اس طریقے میں ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ اس نے فلسفیوں کے ان مسائل کے ردّ کے لیے جن میں انہوں نے دین سے اختلاف کیا ہے میدان وسیع کر دیا ہے۔ علمِ توحید کے ساتھ فلسفی ابحاث کے مل جانے کا سبب یہی ہے۔ "متأخرین نے اپنی کتابوں کو فلسفے کے مسائل اور ان کے ردّ سے اس قدر بھر دیا کہ حد سے بھی تجاوز کر گئے، (آج کل جامع ازہر میں جو کتب درسیہ رائج ہیں ان میں یہ بہ آسانی دیکھا جا سکتا ہے)۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ دونوں علموں میں کوئی تمیز ہی باقی نہیں رہی۔ ایک کے مسائل دوسرے کے مسائل سے اس قدر خلط ملط ہو گئے ہیں کہ انہیں ایک سمجھا جانے لگا ہے" (قب ابن خلدون، ۳۶۹)، حالانکہ دونوں علم اپنے موضوع اور طریقِ بحث کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، جیسا کہ ہم نے پہلے اشارۃً کہا ہے.

علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمۃ، ۳۶۹ میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ امام غزالی پہلے شخص ہیں جنھوں نے کلام میں یہ طرز اختیار کی، یعنی ساتھ ساتھ فلسفیوں کا بھی ردّ کیا، لیکن میں ابن خلدون کی اس رائے سے مخالفت کرنے پر مجبور ہوں، کیونکہ امام الحرمین کی بعض مؤلفات مثلاً الارشاد فی قواعد الاعتقاد (اس کا مخطوطہ دارالکتب میں عدد ۸۱۹ توحید پر موجود ہے) کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غزالی نے فلسفیوں کے ردّ کا طریقہ ان سے سیکھا ہے۔ اس کی تصدیق مبحثِ قول در بابِ عالم (کتاب مذکور، ورق ۷) اور مبحثِ اثباتِ علم باری (کتاب مذکور، ورق ۱۲) ہی کے مطالعے سے ہو جائے گی اور معلوم ہو جائے گا کہ ردِّ فلاسفہ میں غزالی نے اپنے استاد سے کس قدر سیکھا ہے۔ اس صورت میں غزالی کو اوّل شخص نہیں ٹھیرایا جا سکتا جس نے فلاسفہ کی ان راؤں کے ردّ کو، جو ان کے نزدیک مخالفِ دین ہیں، اپنی کلامی کتابوں میں داخل کیا۔ (سچائی اس بات کے اقرار کی متقاضی ہے کہ میرے ماموں علامۃ مرحوم شیخ حسین والی ابن خلدون کی اس رائے سے جس کی میں نے مخالفت کی ہے اتفاق کرتے ہیں (کتاب التوحید، ۵۷)).

متکلّمین کے اہمّ فرقے :

ہم نے دیکھ لیا کہ علمِ کلام کس طرح معرضِ وجود میں آیا، کس طرح نشو و نما پا کر اور مختلف ادوار میں سے گزرتے ہوئے اس درجے تک پہنچا جس میں ہم آج اسے دیکھتے ہیں۔ اب ہم ذیل میں ان کلامیہ فرقوں کا مختصر طور پر ذکر کرتے ہیں جو کچھ اہمیّت رکھتے ہیں اور جن کی اپنی تاریخ ہے.

بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشبّہہ، معتزلہ اور اشاعرہ کا ایک ساتھ ذکر کیا جائے اس لیے کہ یہ بہت سے مسائل میں ایک دوسرے سے ربط

رکھتے ہیں ۔ ان مسائل کے متعلق پہلے دو فرقوں (مشبہہ اور معتزلہ) کی خصوصی رائیں بالکل ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور اشعری اور اشاعرہ کی رائے ان دونوں کے درمیان میں ہے ۔

۱ ۔ قرآن میں ایسی آیتیں موجود ہیں جن کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالٰی کا 'وجہ' اور 'ید' ہیں اور جہت ہے یعنی آسمان اور مکان ہے یعنی عرش اور دیگر باتیں جن سے تشبیہ [رَكَ بان] اور جسمیّت کا شبہہ اور نقل و حرکت کا گمان ہوتا ہے ۔ بعض آیات سے اللہ تعالٰی کی مختلف صفات مثلاً علم، قدرت اور کلام وغیرہ ثابت ہوتی ہیں اور آیتوں کا ایک تیسرا گروہ ہے جن میں سے بعض سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ رؤیت باری تعالٰی ممکن ہے ۔ ان آیتوں کے بارے میں سلفِ صالح نے وہی موقف اختیار کیا جو صحابہ اور تابعین کا تھا اور جیسے ابن خلدون نے کہا ہے "انھوں نے ان دلائل کو جن سے اللہ تعالٰی کا مخلوق کی صفات سے پاک ہونا معلوم ہوتا ہے ترجیح دی، کیونکہ یہ تعداد میں بھی بہت زیادہ ہیں اور ان کے معنی بھی واضح ہیں اور انھوں نے بالکل یقین کر لیا کہ تشبیہ محال ہے اور چونکہ یہ طے شدہ امر تھا کہ قرآن کی تمام آیتیں اللہ کا کلام ہیں، ان سب پر وہ ایمان لائے اور ان کے معنی میں نہ کوئی بحث کی، نہ تاویل" ۔ (مقدمة، ۳۶۷، قب الملل و النحل، ۱ : ۱۱۶ - ۱۱۷) ۔ اس مسلک کے اختیار کرنے والوں میں مالک بن انس اور احمد بن حنبل رضی اللہ عنہما ہیں؛ کہتے ہیں کہ مالک بن انس سے جب اس آیت کے معنی پوچھے گئے "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" تو انھوں نے فرمایا : "استواء کے معنے معلوم ہیں کیفیت کا علم نہیں ۔ اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی بابت پوچھ گچھ کرنا بدعت ہے" (الملل و النحل، ۱ : ۱۱۸) ۔

لیکن ان کے زمانے میں اور ان کے بعد ایک بدعتی جماعت ایسی بھی تھی جس نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا ۔ انھوں نے ان آیات اور انھیں کی طرح کی احادیث کو ظاہری معنی پر محمول کیا اور جیسے ان کے الفاظ تھے ویسی ہی ان کی تفسیر کی، تاویل سے کام نہ لیا، لہٰذا یہ لوگ خالص تشبیہ اور صریح تجسیم میں پھنس گئے ۔ ان میں سے بعض نے تو اعتقاد کر لیا کہ اللہ کے ہاتھ، پاؤں اور چہرہ وغیرہ ہیں ۔ بعض نے مان لیا کہ اللہ ایک خاص جہت میں ہے اور وہاں سے جب چاہتا ہے نازل ہوتا ہے اور اس کا ایک عرش ہے جس پر وہ متمکّن ہے؛ اس کا کلام ہے جس کی آواز بھی ہے اور حروف بھی؛ ظاہر ہے کہ پہلوں نے اللہ کی ذات اوروں کے مشابہ مان لی اور پچھلوں نے اس کی صفات اوروں کی صفات کی مانند قرار دیں! نتیجہ یہ نکلا کہ دونوں اللہ کو ایک جسمانی شے ماننے لگے (ابن خلدون، ۳۶۷ - ۳۶۸؛ الملل و النحل، ۱ : ۱۱۷) ۔ انھیں مشبہۂ مجسّمہ میں سے غالی حنبلیوں کی ایک جماعت ہے، جنھیں ظاہری الفاظ کی مفرط طرفداری اور الفاظ کے مطابق تفسیر نے اسی گڑھے میں پھینک دیا ۔ جمال الدین ابن الجوزی نے اپنی کتاب دفع شبہۃ التشبیہ میں ان افراطیوں کی رائیں بکثرت بیان کی ہیں، جن میں الحسن بن حامد البغدادی الورّاق، جو اپنے زمانے کے شیخ الحنابلة تھے، قاضی ابو یعلٰی اور ابوالحسن بن الزاغونی وغیرہ شامل ہیں ۔ ابن الجوزی کتاب مذکور میں ان لوگوں کی بابت کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب حنابلہ میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنھوں نے اصولِ دین کی بابت نامناسب باتیں زبان

سے نکالی ہیں اور اپنے آپ کو عوام کے مرتبے میں گرا دیا ہے، ان لوگوں نے صفات کو محسوسات میں شامل کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ اس کے لیے صورت، چہرہ اور دو آنکھیں، منہ، انگلیاں، ران، دو پنڈلیاں اور دو پاؤں ثابت کیے ہیں۔ عضدالدین الإیجی نے اس سلسلے میں ان کی ایسی باتیں نقل کی ہیں جن کے سننے سے کان اِباء کرتے ہیں (المواقف، مصر ١٣٠٧ء، ٢٧٣).

٢۔ متشابہ آیات و احادیث کے ظاہری معنی لے کر تشبیہ و تجسیم میں پھنس جانے والوں کے بالکل برعکس معتزلہ ہیں، جنھوں نے اللہ کی وحدت کے سمجھنے میں غلو سے کام لیا اور اس کی تنزیہ میں اتنا مبالغہ کیا کہ صفات کا بالکل انکار کر دیا اور تعطیل میں مبتلا ہو گئے.

اس فرقے کا سرغنہ واصل بن عطاء (٨٠ھ تا ١٣١ھ) ہے، حتّٰی کہ بعض مؤلّفین نے سارے فرقے کا نام ہی بعض اوقات واصلیہ رکھ دیا (الشہرستانی : المِلَل و النِّحَل، ١ : ٥٧) ۔ یہ حسن بصری کا شاگرد تھا، جو اپنے وقت میں اہل سنّۃ کے امام تھے ۔ ایک دن حسن بصری سے کسی نے سوال کیا کہ ان جماعتوں کے بارے میں کیا رائے ہے جن میں ایک تو کبیرہ گناہ کرنے والے کو کافر کہتی ہے اور دوسری ان پر حکم لگانے میں التواء (ارجاء) سے کام لیتی ہے ۔ اس سے قبل کہ حسن بصری جواب دیتے واصل یوں بول اٹھا : ”میں صاحبِ کبیرہ کو نہ مؤمنِ مطلق کہتا ہوں اور نہ کافرِ مطلق، بلکہ وہ دونوں مقاموں کے درمیان ایک مقام میں ہے [فی منزلۃ بین المنزلتین]“ اور یہ کہہ کر کھڑا ہو گیا اور مسجد کے ستونوں میں سے ایک ستون کے پاس جا کر اپنے جواب کی تشریح کرنے لگا ۔ اس پر کہا گیا کہ ”اعتزل عنا واصل“ واصل ہم سے علیحدہ ہو گیا ۔ اس وقت سے اس کا اور اس کے ساتھیوں کا نام معتزلہ پڑ گیا (الملل و النحل، ٦٠) ۔ یہاں ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم معتزلہ کی وجہ تسمیہ کی تحقیق کریں، اس لیے ہم اس کی بابت مختلف اقوال سے بحث نہیں کرتے، مگر اتنا کہے دیتے ہیں کہ یہ اس نام کی وجہ ایک ستون کو چھوڑ کر دوسرے ستون کے پاس چلا جانا نہیں معلوم ہوتی، بلکہ وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس وقت کے اختلافی مسئلے یعنی مرتکبِ کبیرہ کے حکم میں جو رائے مشہور تھی، انھوں نے اس رائے کو چھوڑ کر اپنی ایک الگ رائے قائم کی.

معتزلہ کی اصل میں دو شاخیں ہیں : بصرے کی شاخ، جس کی بنیاد اس واصل نے ڈالی، جسے مسعودی 'شیخ المعتزلۃ' کہتا ہے (مروج الذہب، طبع دارالرجاء، مصر، ٣ : ٢٠)، اور یہ قدیم شاخ ہے ۔ دوسری کوفے کی شاخ، جو بِشر بن المعتمر (م ٢١٠ھ) نے قائم کی ۔ معتزلہ کے بہت سے فرقے ہیں، جن کے اندر جزئیات اور تفاصیل میں اختلاف ہے، لیکن وہ سب کے سب پانچ اصول میں متّفق ہیں : (١) توحید؛ (٢) عدل؛ (٣) وعد و وعید؛ (٤) المنزلۃ بین المنزلتین [یعنی ایمان و کفر کا درمیانی مرتبہ] اور (٥) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ۔ جو فرقہ ان پانچ اصولوں کو نہ مانتا ہو وہ معتزلہ کے لقب کا مستحق نہیں (ابوالحسین الخیّاط المعتزلی : الانتصار، نشر ڈاکٹر [نیبرگ Nyberg]، و طبع دارالکتب ١٩٢٥ء، ص ١٢٦) ۔ بہت سے مؤلّفین نے ان اصول کی تشریح اور تجزیے میں خامہ فرسائی کی ہے جن میں سے بعض [مؤلّفین اور ان کی کتابوں] کے نام یہ ہیں : الخیّاط المعتزلی نے الانتصار میں؛ مسعودی نے مروج الذہب (٣ : ١٠٣ - ١٠٤) میں، شہرستانی نے الملل و النحل میں (١ : ١٠ ببعد) ۔

ان کے علاوہ دیگر متکلّمین بھی ان کی بابت بہت کچھ لکھ چکے ہیں، اس لیے ہمیں یہاں ان کی تشریح و تحلیل میں کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔

پہلے اصول یعنی توحید کے مطابق ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے اللہ کو مخلوق کی صفات سے منزّہ ٹھیرانے میں اس قدر غلو سے کام لیا کہ اس کی باطنی [اور ظاہری] دونوں قسم کی صفات کا انکار کر دیا۔ باطنی، یعنی علم، قدرت، حیات اور ارادے کا تو اس لیے کہ اس میں بہت سی چیزیں قدیم ماننا پڑتی ہیں اور ظاہری، یعنی سمع، بصر اور کلام کا اس لیے کہ یہ جسم کے لوازم ہیں (ابن خلدون، ٣٦٨؛ تفتازانی: مقاصد، ٢ : ٤٣)۔ انھوں نے صفات کے انکار میں اس قدر غلو کیا کہ ان کا نام 'معطّلة' بھی پڑ گیا (المِلَل و النِحل، ١ : ١١٩؛ مقاصد، ٤٣)، یعنی وہ لوگ جنھوں نے ذات کو اس کی صفات سے عاری کر دیا۔ ان کے مقابل ان سلف کو جو صفات کے قائل ہیں 'صفاتیة' لقب دیا گیا۔

خود معتزلہ نے جو توحید کی تشریح کی ہے اس کی بہترین شکل وہ ہے جسے الاشعری نے اپنی نفیس کتاب مقالات الاسلامیّین (ص ٥٥ - ٥٦) میں ان سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: اللہ ایک ہے، اس کا مثل کوئی نہیں ہے؛ چنانچہ وہ نہ جسم ہے نہ صورت، نہ جوہر ہے نہ عرض۔ اس کا نہ کوئی رنگ ہے نہ بو، نہ موضعِ لمس۔ اس کا طول، عرض اور عمق بھی نہیں ہے۔ نہ وہ متحرك ہے نہ ساکن۔ اس کے اعضاء و جوارح کچھ نہیں ہیں۔ اس کے لیے جہتیں نہیں ہیں، نہ کوئی مکان اسے محیط کیے ہوے ہے۔ اسے چھونا ناممکن ہے۔ حواس اسے محسوس نہیں کر سکتے۔ اسے انسان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور نہ وہ کسی طرح مخلوق کے مشابہ ہے۔ آنکھیں اسے دیکھ نہیں سکتیں۔ کان اسے سن نہیں سکتے۔ اسی طرح ان تمام صفات سلبیہ کا بیان ہے، جنھیں معتزلہ [کے پانچ اصولوں میں سے] پہلی اصل مانتی ہے، یعنی اللہ کو ہر چیز میں یکتا جاننا اور اسے اس کی خلق کی مشابہت سے ہر بات میں، جو کسی کے خیال میں گزری ہو یا نہ گزری ہو، پاك صاف ٹھیرانا۔

اس طرح معتزلہ کی رائے کی بنیاد اس مسئلے میں یہ ہوئی کہ آیاتِ تنزیہ کو ان کے اصلی معنی میں مانا جائے اور آیاتِ متشابہات کی تاویل اس طرح کی جائے کہ وہ اس تنزیہ اور توحید کے ساتھ، جنھیں اسلام سکھانا چاہتا ہے، متّفق ہو جائیں۔ اس کے مطابق انھوں نے 'استواء علی العرش' کے معنی استیلاء یعنی غلبہ کے کیے، ید سے مراد قدرت یا نعمت لی اور آیت "وَ لِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِیْ" میں عین کے معنی علم کیے (مقالات الاسلامیّین، ٥٩٥) اور اس بات پر اجماع کر لیا کہ اللہ تعالٰی کو آنکھ سے نہیں دیکھا جا سکتا (وہی کتاب، ١٤٧)، کیونکہ ان کے نزدیک رؤیت کے لیے جہة اور جسم ضروری ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ سب فرقوں سے زیادہ یونانی فلسفے سے لگاؤ رکھنے والے اور اس سے استفادہ کرنے میں تیز رو معتزلہ ہی تھے اور اس پر وہ مجبور بھی تھے، کیونکہ انھوں نے اپنے ذمے یہ کام لے لیا تھا کہ دین اور اس کے عقائد کی حمایت کریں اور اپنے مخالفوں کا، جو دوسری ملّتوں اور نِحلوں[1] سے متعلق ہیں، ردّ کریں۔ اس میدان میں ان کے بہت سے قابلِ ذکر مشاہیر گزرے ہیں، مثلاً: ابوالہذیل العلّاف، جو ان میں سب سے بڑا شیخ گزرا ہے، جیسا کہ شہرستانی نے کہا ہے (شہرستانی، ١ : ٣٣)۔ اس

---

[1] دیکھیے ص ٦٨٨ کا حاشیہ

کا زمانہ دوسری اور تیسری صدی ہجری ہے؛ اس کا شاگرد ابراہیم بن سیّار النّظّام (م ۲۲۱ھ)، جس نے اپنی زندگی کا مقصد ملحدوں اور خاص کر دہریوں کا ردّ کرنا ٹھیرا لیا تھا؛ الجاحظ جو نظّام کا شاگرد اور اس کا تیار کردہ تھا (م ۲۵۵ھ، بقول ابن خلّکان) ۔ اس کی عمر نوے سال سے زیادہ ہوئی ۔ وہ عمر بھر معتزلہ کی حمایت میں بولنے والی زبان تھا ۔ وہ یونانی فلسفے میں گزشتہ لوگوں سے زیادہ ماہر تھا ۔ اس سے آپ اپنے حمایت کے کام میں بہت زیادہ مدد ملی ۔ دین کی مدد میں اور ملحدوں کے ردّ میں ان کی یہی کوششیں تھیں جن کی بناء پر ابو الحسین الخیّاط نے کہا : ”صاحب الکتاب (ابن الراوندی) جیسے ملحدین توحید کے دِفاع پر آفت برپا کرتے، اگر مسلمانوں میں ابراہیم اور اس جیسے علماء نہ پیدا ہوتے، جنھوں نے توحید کی نگرانی اور اس کی اعانت اپنے ہاتھ میں لی اور ملحدین نے جب بھی اس پر حملہ کیا وہ اس کی حمایت کے لیے سینہ سپر ہوے ۔ یہی وہ لوگ تھے کہ جس وقت دنیادار لذّاتِ دنیوی اور عیش و عشرت کا سامان جمع کرنے میں مشغول تھے، انھوں نے اپنا شغل ملحدوں کا جواب دینا اور ان کے ردّ میں کتابیں لکھنا ٹھیرایا“ (الانتصار، [۱۳]).

ان حالات کا علم ہو جانے کے بعد اگر کوئی محقّق اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ معتزلہ ہی تھے جنھوں نے علمِ کلام کو اس نہج پر ڈالا، اس طرح پر کہ دین کی حمایت کے لیے سینہ سپر ہو گئے اور جو فرقے ان کے نزدیک حق کے مخالف تھے، خواہ وہ مسلموں میں سے تھے یا غیرمسلموں میں سے، ان کی بات ردّ کرنے کے لیے آگے آ گئے، تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا.

شہرستانی اس بارے میں لکھتا ہے : ”اس کے بعد معتزلہ کے بڑے بڑے علماء نے فلسفیوں کی تصنیفات کا مطالعہ کیا، جن کی تفسیر مامون کے زمانے میں کی گئی اور ان کے طریقِ کلام کے طریقوں سے مخلوط ہو گئے اور پھر یہ علم، علوم کا ایک مستقل شعبہ ہو گیا اور انھوں نے اس کا نام علمِ کلام رکھ دیا (الملل و النحل، ۱ : ۳۲) ۔ اس مقام پر یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ اس علم کی تخلیق جو معتزلہ نے کی تو یہ اچھا ہوا کہ بُرا، اس لیے کہ اس محدود بحث کے اندر اس کی گنجائش نہیں، اس فیصلے کا مقام اور ہے.

۳ ۔ بہر حال اس عبوری دور میں اشعری کا ظہور ہوا، یہ وہ زمانہ تھا جب مختلف عقیدے، فرقے، مذاہب اور آراء ایک دوسرے سے برسرِ پیکار تھیں ۔ اشعری نے آ کر اپنے طریقے کی بنیاد رکھی، جو بعد میں مذہب اہل السنۃ و الجماعۃ کے نام سے مشہور ہوا، جس میں محدّثین، اہل الرائے اور فقہاء کے تمام فرقے شامل تھے، یعنی یہ لوگ حق کے طالب تھے، جن سے مبتدعین خارج تھے (الاسفرائنی : التبصیر فی الدین، ۱۶؛ ابن حزم، ۲ : ۱۱۳) ۔ اس مذہب کا بانی ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری تھا، جو بصرے میں پیدا ہوا اور جس نے سب سے زیادہ معتبر قول کے مطابق ۳۳۰ھ میں وفات پائی.

یہاں یہ ذکر کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ الاشعری کا، جو اہل السنّۃ کے امام ہیں، نشو و نما اعتزال پر ہوا اور انھوں نے ابوعلی الجُبّائی کی شاگردی کی تا آنکہ اپنے زمانے میں معتزلہ کے امام بن گئے اور یہ کہ واصل بن عطاء ابتداء میں سلف کے مسلک کے پیرو اور حسن بصری [ح] کے شاگرد تھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہی وجہ تھی کہ جب الاشعری اپنے جدید مسلک کے ساتھ سامنے آئے تو لوگ انھیں شک کی نظر سے دیکھنے لگے ۔ ان شک کرنے والوں میں ان کے

پہلے رفقاء معتزلہ اور ان کے نئے پیرو یعنی اھل السنۃ دونوں ھی شامل تھے ۔ یہ بے اعتباری اس حد تک بڑھی کہ حنبلیوں نے انھیں کافر قرار دیا اور ان کا قتل جائز کر دیا۔

اشعری کی کوشش یہ تھی کہ تمام متعارض اور متناقض فرقوں کی راؤں خصوصاً ان کے پہلے رفقاء یعنی معتزلہ کی آراء میں محاکمہ کرنے کے لیے عقل اور فکرِ سلیم کو حکم ٹھیرایا جائے ۔ آخرکار بہت سے مسائل میں انھیں ایک ایسی درمیانی رائے مل گئی جو جمہورِ مفکّرینِ معتبر کے نزدیک صحیح تھی ۔ اس بارے میں ابن خلدون پہلے تو مختصر طور پر مشبّہۃ اور مجسّمۃ کی آراء اور معتزلہ کے وہ عقائد جو مذھب سلف کے مخالف تھے بیان کرتا ھے ۔ من جملہ ان کے وہ رائے ھے جو انھوں نے قرآن [مجید] کی بابت قائم کی اور اسے مخلوق قرار دیا ، جس کی وجہ سے عہد مأمون میں اور اس کے بعد ان کے اور ان سے مختلف رائے رکھنے والوں میں مشہور خون ریز فتنہ برپا ھوا ۔ اس کے بعد ابن خلدون کہتا ھے کہ ان اسباب کے باعث اھل السنۃ ان عقائد کے خلاف دلائلِ عقلیّہ کی تلاش میں لگ گئے تاکہ ان بدعتوں کا ردّ کریں ۔ اس کام کو امام المتکلّمین شیخ ابوالحسن الاشعری نے سنبھالا اور ان تمام طریقوں میں درمیانی طریقہ اختیار کیا ۔ انھوں نے تشبیہ کو باطل ٹھیرایا اور صفات معنوی ثابت کیں اور اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کے لیے وھی حدّ قائم رکھی جو سلف نے قائم کی تھی اور جس کی عمومیت پر مخصوص دلیلیں شاھد تھیں ۔ اس بارے میں تمام بدعتوں کا ردّ کیا ۔ بعض اقوال میں، جو انھوں نے ان بدعتوں کی تمہید کے طور پر تیار کیے تھے، مثلاً اللہ وھی کرتا ھے جس میں بہتری ھو یا نسبۃً بہتری ھو، یا اچھا کسے کہتے ھیں اور برا کسے کہتے ھیں، ان سب میں ان سے بحث اور گفتگو کی اور حق واضح کیا اور مرنے کے بعد پھر جینے کا عقیدہ، جنت اور دوزخ [کی کیفیات]، ثواب و عقاب، ان سب کو مکمّل طور پر ثابت کیا اور اس کے ساتھ بحث امامت کو بھی شامل کر دیا، کیونکہ امامیّہ نے [کہا] کہ مسئلۂ امامت ایمان کے عقائد میں داخل ھے (مقدمۃ، ۳۶۸)۔

اشعری کی منزلت اور اس کے اس علم [کلام] پر اثر کے بارے میں حافظ ابن عساکر الدمشقی (م ۵۷۱ھ) کہتے ھیں : "اس زمانے میں بدعتوں کا بازار گرم تھا ۔ معتزلہ جادۂ اعتدال سے ھٹ گئے تھے ۔ انھوں نے ربّ العالمین کی ان صفات سے انکار کر دیا تھا جو اس نے خود اپنے لیے ثابت کی تھیں ۔ مشبّہہ دوسری طرف حد سے بڑھ گئے تھے ۔ وہ اس وھم میں مبتلا ھو گئے تھے کہ ان کے رب کا جسم ھے، جو مشخّص و ممیّز ھوتا ھے اور جدا جدا ھو جانے اور مل جانے دونوں کے قابل ھے ۔ آخرکار اشعری آئے اور ان لوگوں سے جنھوں نے اللہ کے اسماء و صفات میں الحاد کا قصد کیا بر سر پیکار ھوئے اور سنت کے مخالفوں کو دلیل سے خاموش کیا ۔ انھوں نے نہ تعطیل کی جانب مبالغہ کیا اور نہ تشبیہ میں حد سے گزرے بلکہ ان دونوں کی درمیانی راہ اختیار کی (تعیین کذب المفتری، نشرالقدسی، دمشق ۱۳۴۷ھ، ص ۲۵ - ۲۶)۔

اشعری کا جادۂ اعتدال اختیار کرنا نیز بعد کے بڑے بڑے مفکّرین کا، جنھوں نے ان کی رائے کی تائید کی اور ان کے مذھب کو مذھب اھل السنۃ و الجماعۃ قرار دیا، بہت سے مسائل میں ظاھر ھے ۔ ھم ان میں سے تین مسائل کا یہاں ذکر کرتے ھیں جو ھمارے نزدیک ان میں سب سے اھم ھیں ۔ وہ مسائل یہ ھیں : [۱] مسئلۂ صفات؛ [۲] مسئلۂ کلام اور مسئلۂ کلام کی ذیلی بحث کہ

قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اور [۲] مسئلۂ رؤیت باری تعالٰی ۔

[۱] صفات کے مشکل مسئلے میں اشعریوں نے معلوم کر لیا کہ مشبّہۃ اور مجسّمۃ نے ظاہر کو حجت قرار دے کر اپنی عقلوں کو معطّل کر دیا اور اللہ عزّ و جلّ کی طرف ایسی باتیں منسوب کرنے لگے جنھیں کوئی عاقل پسند نہیں کر سکتا اور کہا کہ اللہ تعالٰی کے لیے ایک خاص جہت ہے ۔ اس کے لیے مکان ہے ۔ اس کے اجزاء ہیں و علٰی ھذا اور یہ بھی معلوم کر لیا کہ معتزلہ دوسری طرف حد سے بڑھ گئے اور اللہ کی صفات کا سرے ہی سے انکار کر دیا اور اس طرح یہ تعطیل کے قائل ہو گئے ۔ اشعریوں نے یہ بھی جان لیا کہ حق ان دونوں کے درمیان ہے ؛ چنانچہ انھوں نے اللہ کے لیے صفات علم و قدرت وغیرہ، جس سے اس کو جسم ماننا یا مخلوق کے مشابہ ماننا لازم نہیں آتا، ثابت کیں اور اس طرح وہ واقعۃً افراط و تفریط سے بچ کر بیچ کے سیدھے راستے پر قائم ہو گئے ۔

اسی طرح دوسرے مشکل مسئلے یعنی کلام کے بارے میں کہ آیا وہ حادث ہے یا قدیم اور قرآن کے بارے میں کہ آیا وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق، اشعریوں نے دیکھا کہ حنبلی اور حشویہ ادھر چلے گئے ہیں کہ آواز اور حروف باوجود ان کے اجزاء کے ایک دوسرے کے بعد پے در پے آنے کے جس میں بعد کا جزء اپنے سے پہلے جزء پر ترتیب پاتا ہے ازل میں ثابت ہیں اور اللہ تعالٰی کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور یہ بھی کہنے لگے کہ پڑھنے والے کی جو آواز سننے میں آتی ہے اور قرآن کی سطریں جو آنکھوں کے سامنے ہیں یہی بعینہ اللہ کا کلام قدیم ہے اور بعض تو اس سے بھی بڑھ گئے اور کہنے لگے کہ قرآن کی جلد اور غلاف بھی ازلی ہیں، اور بعض لوگ کہنے لگے کہ یہ جسمانی مرکّب (سیاہی)، جس سے قرآن لکھا جاتا ہے اور حرفوں اور کلموں کی شکل میں نمایاں ہوتا ہے، وہ بعینہ اللہ کا کلام ہے، جو پہلے حادث تھا اور بعد میں قدیم ہو گیا (المقاصد، ۲ : ۳۷؛ المواقف، طبع مذکور، ۲۹۳) ۔ ایسے ہی انھوں نے دیکھا کہ معتزلہ اس بات کے قائل ہو گئے کہ قرآن حادث اور مخلوق ہے کیونکہ انھوں نے کہا کہ وہ حروف سے مرکّب ہے ؛ جن کے حادث ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اس لیے انھوں نے کہا کہ کوئی حادث چیز اللہ کی ذات سے تعلق نہیں رکھ سکتی ۔ اسی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا متکلّم ہونا مسلّم ہے، کیونکہ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے بعض خاص جسموں کے اندر کلام پیدا کر دیا، جیسے لوح محفوظ، جبریل اور نبی علیہ السلام میں (المقاصد، ۲ : ۳۷؛ المواقف، ۲۹۳ - ۲۹۴) ۔

اسی طرح اشعریوں نے حنابلہ اور معتزلہ دونوں کی آراء کا جائزہ لیا اور دونوں فریقوں کی دلیلوں میں غور کیا اور انھیں عقل و انصاف کے ترازو میں تولا اور اس نتیجے پر پہنچے اور فیصلہ کیا کہ حنابلہ کا یہ کہنا ٹھیک ہے کہ قرآن قدیم ہے لیکن ان کا یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ قرآن انھیں الفاظ و حروف کا نام ہے جنھیں ہم صحیفوں کی صورت میں لکھا ہوا دیکھتے ہیں، اپنے کانوں سے سنتے اور اپنی زبان سے پڑھتے ہیں، بلکہ قرآن صرف اس نفسی معنی کا نام ہے جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے ۔ اسی طرح انھوں نے معتزلہ کی اس بات کو ٹھیک مان لیا کہ آواز و حروف سے ترکیب دی ہوئی عبارت اس ترتیب پر جو مشہور و معروف ہے حادث ہے لیکن یہ وہ قرآن نہیں جو محلّ نزاع ہے، کیونکہ قرآن تو، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، معنی نفسی ہے، جو اللہ کی ذات

کے ساتھ قائم ھے اور اس کے قدیم ھونے میں شک کی کوئی گنجائش ھی نہیں (مواقف، ۲۹۳؛ مقاصد، ۷۳ بعد) ۔ اشاعرہ کی یہ رائے جو ھم بیان کر رھے ھیں تمام کتب توحید میں جو ھمارے پاس ھیں درج ھے اور جامع ازھر میں اسی کی تعلیم دی جاتی ھے، خود الاشعری کی کتاب الابانة اور کتاب مقالات الاسلامیین میں موجود ھے (ص ۲۹۲) اور غزالی نے اپنی کتاب الاقتصاد میں دی ھے (ص ۳۰ بعد) ۔

ان دونوں مسئلوں کے بعد اب مسئلۂ رؤیت باری تعالیٰ باقی رہ گیا ۔ آیا یہ جائز ھے یا ممتنع اور جائز ھے تو اس کی کیفیت کیا ھے ؟ حنابلہ اور مشبّہہ ظاھرِ آیات اور احادیث کی پیروی کرتے ھوئے اسے دنیا ھی میں جائز قرار دیتے ھیں، جیسا کہ جمال الدین ابن الجوزی نے اپنی کتاب دفع شبهة التشبیه (۲۹ بعد) میں ذکر کیا ھے ۔ وہ کہتے ھیں کہ یہ ایک جہت اور ایک مکان میں واقع ھو سکتی ھے (المقاصد، ۲ : ۸۲)؛ اُدھر معتزلہ اسے بالکل محال کہتے ھیں، کیونکہ اس کے لیے ان کی رائے میں ایک مقررہ جہت کی ضرورت ھے، جہاں دیکھنے والا اس چیز کے بالکل آمنے سامنے ھو جسے وہ دیکھتا ھے ۔ ان کا یہ قول پہلے بیان کیا جا چکا ھے (نیز دیکھیے المواقف، ۳۰۷ بعد) ۔ پھر اشاعرہ آئے اور انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ گو جائز ھے لیکن اس کا وقوع آخرت میں ھوگا اور اس کے لیے اس کی ضرورت نہ ھوگی کہ جسے دیکھتا ھے وہ کسی جہت یا مکان میں ھو اور بغیر اس کے کہ جسے دیکھتا ھے اس کی صورت کا نقشہ دیکھنے والے کی آنکھ کی پتلی میں کھنچ جائے اور بغیر اس طرح کی اَور باتوں کے کہ ان سے تشبیہ لازم آتی ھے (المواقف، ۲۹۹ بعد؛ المقاصد، ۲ : ۸۲ بعد) ۔ چنانچہ اس مسئلے میں بھی پہلے دو مسائل کی طرح اشاعرہ کی رائے دونوں فریقوں کے بین بین رھی؛ نہ تو وہ معتزلہ کی طرح مطلق نفیِ رؤیت کے قائل ھوئے اور نہ حنابلہ کی طرح اسے جواز (بلکہ اس کے وقوع کے بھی) قائل ھوئے جس سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت، مکان اور آمنا سامنا لازم آتا ھے، جیسا کہ حادث چیزوں کی صورت میں ھوتا ھے ۔

یہاں اس بات کا زیر بحث لانا بھی مناسب ھے کہ اشاعرہ بعض متعارض مذاھب اور آراء کے درمیان تطبیق کی کوششوں میں، جن کا تھوڑا بہت ذکر ھم نے پہلے کیا، کس حد تک کامیاب ھوئے، ھماری رائے میں وہ مسئلۂ صفات میں کامیاب نہیں ھوئے ۔ کوئی ایسی قطعی دلیل نہیں ھے کہ اللہ کے لیے ایسی صفات جو اس کی ذات سے زائد ھوں ثابت کرتی ھو ۔ کلام کے بارے میں فقط اتنا ھی کہنا چاھیے کہ وہ متکلّم ھے، قادر ھے، عالم ھے وغیرہ ۔ اگر اشاعرہ اسی پر اکتفا کرتے اور اس بات کے ثابت کرنے کی کوشش نہ کرتے کہ صفات ذات سے زائد ھیں تو ذات کے ساتھ اَور قدیم چیزوں کی کثرت ان کے لیے اسی طرح لازم نہ ھو جاتی کہ اس سے نہ وہ بھاگ سکتے ھیں اور نہ اس کا دفاع کر سکتے ھیں ۔

ھاں مسئلۂ کلام باری تعالیٰ میں انھیں کامیابی نصیب ھوئی ۔ انھوں نے کلامِ لفظی میں، جسے ھم پڑھتے ھیں اور کلامِ نفسی میں، جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ھے، فرق قائم کیا اور کہا کہ کلامِ لفظی حادث اور کلامِ نفسی قدیم ھے ۔ اس میں لغت، نقل اور عقل سب نے وھی فیصلہ دیا جو ان کا ھے ۔ اس سے ایک طرف تو قرآن کو مخلوق کہنے کی اباحت سے بچ گئے اور دوسری طرف قرآن سے متعلق ھر چیز حتّٰی کہ جلد اور غلاف

تک کو قدیم کہنے کی ضرورت نہ پڑی۔

اسی طرح رؤیت کے مشکل مسئلے میں بھی ان کی مساعی کامیاب ہوئیں۔ یہاں انھوں نے پہلے تو اللہ تعالٰی کو ہر اس چیز سے جس سے تشبیہ اور تجسیم کا وہم پیدا ہوتا تھا منزّہ قرار دیا جس میں مشبّہہ اور مجسمّہ مبتلا ہو گئے تھے، اس کے بعد جب آیات و احادیث میں ایسی تصریحات دیکھیں جن سے رؤیت کا جواز ثابت ہوتا ہے تو رؤیت کے قائل ہو گئے، اس طرح پر کہ اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں اور ان عادی باتوں کے بغیر جو حادث چیزوں کے بارے میں ضروری ہیں، مثلاً مرئی کا محدود ہونا، کسی جہت میں اور مکان میں ہونا وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ عقلِ سلیم کے نزدیک محال نہیں۔

اب ہم مختصر سا ذکر خوارج، مرجئہ اور شیعہ کا کرتے ہیں، تا کہ ہم اپنے وعدے کے مطابق، جو ہم نے ابتدائے بحث میں کیا تھا، متکلّمین کے کل اہم فرقوں کے ذکر سے فارغ ہو جائیں۔

۴ ـ خارجیوں کا ظہور حضرت علی و معاویة رضی اللہ عنہما کے باہمی نزاع کا نتیجہ تھا۔ حزبِ سیاسی کی حیثیت سے ان کی تاریخ نے اسلامی سلطنت پر اپنے گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔ چونکہ یہ سب باتیں عام طور پر معلوم ہیں اس لیے ان کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہاں تو ہمیں بعض مسائل دینیہ کے بارے میں ان کی رائے کا جائزہ لینا ہے، جو انھیں اپنے سیاسی حالات کی وجہ سے قائم کرنا پڑی۔ دین میں ان کی سخت گیری سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ انھوں نے طے کیا کہ ایمان فقط اعتقاد کا نام نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اللہ کے ان احکام کی تعمیل بھی ضروری ہے جو اس نے نازل کیے؛ لہٰذا جو آدمی اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرے اور اس کے بھیجے ہوئے رسولوں کو سچا مانے لیکن اس کے احکام کی تعمیل نہ کرے وہ کافر ہے۔ یہاں سے سیاسی جھگڑا، جو خلافت کی بنا پر چلا اور اس پر کہ اس کا مستحق کون ہے، نہایت گہرا دینی رنگ اختیار کر لیتا ہے اور اسی کے گرد خوارج، شیعہ اور مرجئہ فرقے پیدا ہو جاتے ہیں۔

خوارج کے بیس فرقے ہیں جو آپس میں جزئی مسائل اور تفصیلات میں اختلاف رکھتے ہیں لیکن وہ سب دو اصل پر متّفق ہیں: [۱] علی، عثمان رضی اللہ عنہما، اصحابِ جَمل، دونوں حَکم [عمرو بن العاص رض اور ابو موسٰی الاشعری رض] اور جو دونوں حَکموں سے راضی ہوئے سب کے سب کافر ہیں؛ [۲] مسلمانوں میں جو بھی گناہ کا مرتکب ہو وہ کافر ہے (التبصیر، ۲۶؛ شہرستانی: **الملل و النحل**، ۱: ۱۵۴ ببعد؛ المقاصد، ۲: ۱۸۲)، کیونکہ ایمان علم و عمل دونوں کا نام ہے۔ یہ مسئلہ علمائے کلام کے نزدیک مسئلۂ مرتکب الکبیرة کے نام سے مشہور ہے کہ آیا وہ کافر ہے یا مؤمن یا مؤمن اور کافر کے بَین بَین؛ اس پر خوارج، مرجئہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے۔ ابن حزم نے ذکر کیا ہے کہ خارجیوں کے مذہب کے متفق علیہ بنیادی مسائل چار ہیں: [۱] ایمان اور کفر کی کیفیت کیا ہے؛ [۲] مؤمن اور کافر کے القاب کا مستحق کون ہے؛ [۳] وعد؛ [۴] امامت۔ ان کے علاوہ اور مسائل میں ان کا باہمی اختلاف ہے، جیسے کہ اوروں کا بھی باہمی اختلاف ہے (الفصل، ۲: ۱۱۳)۔ اس لحاظ سے اسفرائنی: التبصیر کے اور ابن حزم کے بیانوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے۔

مرتکب کبیرہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امّت اس کے حُکم اور نام کے بارے میں کئی مذہبوں میں بٹ گئی ہے اور ہر ایک مذہب اپنی

معتمد علیہ دلیلوں پر اعتماد کرتا ہے ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ مؤمن ہے ۔ خوارج کی رائے میں وہ کافر ہے ۔ معتزلہ ان دونوں کے بین بین ہیں ۔ ان کی رائے یہ ہے کہ وہ نہ مؤمن بالطلاق ہے نہ کافر بالطلاق، بلکہ ایمان اور کفر کے درمیانی مقام میں ہے (المقاصد، ٢ : ١٨٩؛ المواقف، طبع مذکور، ٣٨٤ ببعد) ۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف ایمان اور کفر کی تعریف پر متفرّع ہے ۔

٥ ـ جیسے خوارج کے ہاں یہ مسئلہ ایمان اور کفر کی تعریف کے گرد دائر ہے مُرجِئۃ کے ہاں بھی اس کا یہی حال ہے (ابن حزم : الفصل، ٢ : ١١٢) ۔ مُرجِئۃ وہ فرقہ ہے جس کی رائے میں ایمان تصدیق کا نام ہے، یعنی دل سے اللہ کی معرفت ۔ اس میں زبان سے اقرار کرنا اور بدنی اعضاء سے عمل کرنا داخل نہیں ۔ بعض نے معرفت بالقلب کے ساتھ اقرار باللسان کی بھی شرط لگائی ہے اور بعض نے تو بہت غلو کیا ہے ۔ ان کے نزدیک ایمان فقط زبان سے اقرار کرنے کا نام ہے، خواہ دل میں کفر ہی ہو ۔ غرض اس پر سب متفق ہیں کہ ایمان کے مفہوم میں عمل داخل نہیں (کتاب مذکور، ٤ : ٢٠٣؛ الشہرستانی، ١ : ١٨٦ - ١٨٧) ۔ ایمان کے متعلق یہی رائے رکھنے کی وجہ سے شاید ان کا نام مُرجِئۃ رکھا گیا، یعنی وہ ایمان کے ساتھ عمل میں ارجاء اور تأخیر کے قائل ہیں؛ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ایمان صحیح ہو تو گناہ سے نقصان نہیں پہنچتا، جیسے کفر ہو تو طاعت کام نہیں آتی (التبصیر، ٦٠) ۔

مُرجِئۃ کے ظہور کا پہلا باعث سیاسی تھا، کیونکہ اس کی اصل مسئلۂ امامت اور علیؓ اور معاویۃؓ کے باہمی جھگڑے تک پہنچتی ہے؛ انہوں نے دیکھا کہ خوارج نے کبیرہ گناہ کرنے والوں کو کافر قرار دیا ہے اور ان کے نزدیک علی اور عثمان اور شیعہ، جو اس کے قائل ہیں کہ امام اور اس کی طاعت ایمان کے جزء ہیں، مرتکب کبیرہ ہیں اس لیے وہ انہیں کافر کہتے ہیں، جیسا کہ آگے مذکور ہوگا ۔ اس لیے مُرجِئۃ نے خود ایمان کے بارے میں سوچا کہ ایمان کیا چیز ہے اور اس بارے میں اپنی [مشہور] رائے قائم کی اور اسی بنا پر ان مختلف فرقوں میں سے انہوں نے کسی کو بھی کافر نہیں ٹھیرایا، لیکن چونکہ وہ خوارج کے بالکل نقیض تھے اس لیے دونوں کا آپس میں سخت جھگڑا تھا ۔ اسی طرح ان کا معتزلہ سے بھی شدید اختلاف تھا؛ کیونکہ خوارج اور معتزلہ دونوں نے عمل کو ایمان کا ایک ایسا جزء قرار دیا تھا جس کے بغیر ایمان کامل نہیں ہوتا ۔

یہی وجہ ہے کہ ان فرقوں میں سے بعض نے اپنے مذہب کی تائید اور مخالفین کے ردّ میں کتابیں تالیف کیں ۔ ابن الندیم نے بیان کیا ہے کہ الیمان بن رباب نے، جو خارجی تھا اور ان کے بڑے لوگوں میں سے تھا، چند کتابیں لکھی ہیں ان میں سے ایک کتاب معتزلہ پر ہے، جس میں مسئلۂ قدر پر بحث کی ہے [کتاب علی المعتزلۃ فی القدر] اور دوسری مُرجِئۃ کے ردّ میں ہے [کتاب الردّ علی المُرجِئۃ] (الفہرست، ٢٠٨؛ [طبع فلوگل، ١٨٢]) ۔ اسلامی فرقوں میں اس کی مثالیں بہت ہیں ۔

٦ ـ اخیر میں ہم فرقۂ شیعہ کو لیتے ہیں جو چھے بڑے بڑے فرقوں میں سے چھٹا فرقہ ہے ۔ ہم اس کی طرف پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ خلافت کا مسئلہ اُن سخت پیچیدہ مسائل میں سے ہے جس سے مسلمانوں کو سب سے پہلے پالا پڑا اور اسی اختلاف کی وجہ سے تین بڑے فرقے خوارج، شیعہ اور مُرجِئۃ وجود میں آئے ۔

اصل میں شیعہ کسی آدمی کے پیروؤں اور مددگاروں کو کہتے ہیں، اسی لیے ابتداء میں ایک جماعت شیعیان علی[رض] اور ایک اور جماعت شیعیان معاویۃ[رض] کہلاتی تھی۔ [حضرت] علی[رض] کی وفات کے بعد جب [حضرت] حسن[رض] خلافت سے کنارہ کش ہوے اور [حضرت] معاویۃ[رض] ایک جماعت یا خاص فرقے کے سردار ہونے کے بجاے امت کے سردار ہو گئے تو شیعہ لفظ صرف [حضرت] علی[رض] اور ان کی اولاد کی جماعت کے لیے بولا جانے لگا۔

……

یہاں ہم فقط اس اہم اختلافی مسئلۂ امامت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جسے انھوں نے دین کا لباس پہنایا اور اس طرح وہ علم کلام کا ایک مسئلہ بن گیا (ابن خلدون: مقدمۃ، ۳۶۸؛ مقاصد، ۲: ۱۹۹ تا ۲۰۰)۔ امامت کے مسئلے کو چھوڑ کر باقی بہت سے کلامی مسائل میں وہ معتزلہ سے متفق ہیں۔

شیعہ کے بہت سے فرقے ہیں لیکن تقریباً سب کے سب ذیل کے فرقوں میں آ جاتے ہیں: [۱] غالیہ: یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے [حضرت] علی[رض] کے وصف میں حد سے بڑھ کر مبالغہ کیا اور ان کے بارے میں ایسی ایسی باتیں کہہ ڈالیں جن کے متعلق نہ [حضرت] علی[رض] کا منشاء تھا اور نہ اللہ تعالٰی نے اس کے متعلق اجازت دی؛ [۲] کَیسانیہ: یہ کَیسانْ کی طرف منسوب ہیں جو مختار بن عُبید الثقفی کے لشکر کا سردار تھا یہ مختار [حضرت] حسین[رض] کے خون کا بدلہ لینے اٹھا تو؛ اور محمد بن الحَنَفِیّۃ[رض] کا داعی تھا؛ [۳] زیدیہ: جو زید بن علی بن زین العابدین بن الحسین علیہما السلام کی طرف منسوب ہیں؛ [۴] امامیہ: جو علی زین العابدین[رض] کے انتقال کے بعد خلافت کا مستحق [ان کے بیٹے امام] محمد الباقر کو مانتے ہیں [زید بن علی زین العابدین کو نہیں مانتے]۔ ان بڑے فرقوں سے اور بہت سی شاخیں پھوٹتی ہیں، جو ایک دوسرے سے بعض مسائل میں اختلاف رکھتی ہیں، گو ان سب کا دار و مدار امامت و اصحاب نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کو ایک دوسرے پر فضیلت دینے پر ہے (ابن حزم: الفصل، ۲: ۱۱۳؛ نیز قب ابن خلدون: مقدمۃ، ۱۵۶ ببعد)۔

شیعہ امامت کو ارکانِ دین میں سے ایک رکن مانتے ہیں، اس لیے ان کا عقیدہ ہے کہ رسول اللہ صلعم اس سے غفلت نہیں برت سکتے تھے اور نہ اس مسئلے کو امّت پر چھوڑ سکتے تھے کہ جسے چاہے امام بنا لے۔ ان کا فرض تھا کہ امت کے اوپر ایک امام خود مقرر کر کے جائیں اور اس عقیدے پر مزید اضافہ یوں کیا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس جلیل القدر عہدے کے لیے علی رضی اللہ عنہ کو معیّن فرمایا تھا۔ اس کی سند میں وہ ان نصوص پر اعتماد کرتے ہیں جو ان کے ہاں رائج ہیں.... (دیکھیے ابن خلدون: المقدمۃ، ۱۵۵؛ المقاصد، ۲: ۲۰۷)۔ اسی بناء پر اہل السنّۃ مجبور ہوے کہ مسئلۂ امامت کو علم کلام کا ایک مبحث قرار دیں اور جب تک شیعہ امامت کو ایمان کا رکن کہتے رہیں ان کے اس عقیدے کا ردّ کیا جاتا رہے (المقاصد، ۲: ۱۹۹ - ۲۰۰)۔ سعد الدین التفتازانی نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے اور شیعہ دلائل بیان کر کے ان کا تفصیل کے ساتھ ردّ کیا ہے (المقاصد، ۲: ۲۰۱ ببعد)۔ جیسا کہ علماے کلام میں سے محقّقین نے کہا یہ ایک آسان بات ہے کہ ان مباحث کو ان کی جگہ پر تلاش کر کے ان کا مطالعہ کیا جائے۔

خاتمہ:

یہاں تک تو کلمۃ علم التوحید یا علم کلام، اس کی ابتداء، اس کی ترقی کے اسباب اور مراحل، اس کے بڑے بڑے فرقوں کا اور ان میں سے ہر ایک کے اصول کا بیان ہوا۔ اس کے بعد

اس بات کی طرف اشارہ کرنا باقی ھے کہ ان کے باعث مسلمانوں میں جو تفرقہ پیدا ھوا اسے دیکھ کر علماے دین کی اس علم کی بابت کیا راے قائم ھوئی۔ تفرقہ اور باھمی اختلاف کوئی چھپی ھوئی بات نہیں.

جب یونانیوں کا فلسفہ مسلمانوں کے ھاتھ لگا اور اس فلسفے کی کتابیں عربی میں منتقل ھو گئیں تو مسلمانوں نے اس کی طرف اس کے سمجھنے کے لیے توجہ کی۔ کچھ تو ان میں ایسے تھے جنھوں نے اس میں سے وہ باتیں لے لیں جو ان کی اپنی اصلاح یا ان کے دین کی اصلاح کے لیے کار آمد تھیں۔ بعض ایسے بھی تھے کہ انھوں نے اپنی عقل کو پوری آزادی دے دی اور اس کے لیے کوئی ایسی حدود مقرر نہیں کیں جہاں وہ ٹھیر جاتی؛ فقط ان حدود کا خیال رکھا جو منطق کے اصول نے مقرر کی تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ ھوا —— اور یہ اوپر بیان ھو چکا ھے —— کہ علمِ کلام فلسفے کے ساتھ اس حد تک خلط ملط ھو گیا کہ اس سے عقیدے پر برا اثر ھونے لگا۔ حاملانِ دین نے فلسفے کو ناپسند کیا اور انھوں نے مناسب سمجھا کہ عوام کو اس سے بچنے کی ھدایت کی جائے لیکن بعض علما، اس بارے میں بہت بڑھ گئے اور غلو سے کام لیا.

ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) نے امام شافعی کا ایک قول نقل کیا ھے، جس میں وہ کہتے ھیں کہ: ''شرک کے سوا اگر آدمی ان تمام باتوں میں جن سے اللہ نے منع کیا ھے مبتلا ھو جائے تب بھی اس سے بہتر ھے کہ علمِ کلام کو اپنا شغل بنائے''۔ اسی طرح اس نے احمد بن حنبل سے روایت کی ھے کہ انھوں نے کہا: ''علمِ کلام میں مشغول رھنے والا کبھی فلاح نہیں پا سکتا۔ علماے کلام زندیق ھیں'' (تلبیس ابلیس، طبع النہضۃ، مصر ۱۹۲۸ء، ص ۸۲ - ۸۳؛ طاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ، ۲ : ۲۶)۔ المقریزی (م ۸۴۵ھ) ایک فصل میں، جس میں اس نے مسلمانوں کے ان عقائد کا جو الاشعری کے آنے سے پہلے ان میں رائج تھے حال بیان کیا ھے، لکھتا ھے: ''بہت سے لوگ معتزلہ کی بدعتوں کے پیرو ھو گئے، اس لیے ائمۂ اسلام نے ان کے مذھب سے لوگوں کو روکا، علمِ کلام کی مذمّت کی اور اس کے حاصل کرنے والے سے قطع تعلّق کر لیا'' (الخطط، مصر ۱۳۲۶ھ، ۳ : ۱۸۳)۔ یہی مؤلّف اس فصل کے خاتمے پر لکھتا ھے: ''یہ اشعری کے اصولِ عقائد کا وہ مجموعہ ھے جس پر اسلامی شہروں کے جمہور اعتقاد رکھتے ھیں اور جو کوئی ان کے خلاف کسی اور عقیدے کا اظہار کرتا ھے اس کی گردن اڑا دی جاتی ھے (الخطط، ۱۸۸).

ان دونوں مصنّفوں کے بعد طاش کبری زادہ (م ۹۶۲ھ) اپنے دَور کا یوں ذکر کرتا ھے کہ اس کے زمانے کے اکثر فقہاء علمِ کلام پڑھنے پڑھانے والوں کو بہت برا سمجھتے ھیں، اس لیے یہ ضروری ھے کہ اس علمِ کلام میں جس میں فلسفے کی ایسی باتیں داخل ھو گئی ھیں جو کتاب اور سنّت کے مطابق نہیں ھیں، جیسے معتزلہ اور مُرجِئۃ جیسے لوگوں کا علمِ کلام اور اس علمِ کلام میں جس کے مسائل کی بنیاد کتاب اور سنّت پر ھے فرق کیا جائے: اس لیے دونوں کو سامنے رکھتے ھوے دوسرے کے مقابلے میں صرف پہلے کا انکار اور مذمّت واجب ھے (مفتاح السعادۃ، ۲ : ۳۲ ببعد).

ھمیں اس بات کا یقین ھے کہ ان لوگوں نے اور ان کے امثال نے علمِ کلام کی مذمّت اور اس سے نفرت دلانے میں بہت کچھ زیادتی سے کام لیا ھے۔ لیکن ساتھ ھی اس کا بھی یقین ھے کہ اس روّیے کے اختیار کرنے کے لیے ان کے پاس کچھ عذر بھی موجود ھے۔ ان آراء کی طرف ھم نے اشارہ

کیا ہے تو اس کے بعد شاید بہتر ہو کہ اس رائے کو بھی بیان کر دیں جس سے ہم بالکل متّفق ہیں اور وہ علاّمۃ شیخ حسین والی مرحوم کی رائے ہے جو ہمارے اپنے زمانے کے ایک جیّد عالم ہیں۔

وہ رائے یہ ہے کہ آج کل عقائد کی درستی کے لیے قرآن کا سیکھنا اور اسی میں ان عقائد کے دلائل تلاش کرنا اس سے بہتر ہے کہ علمِ کلام کی کتابوں میں وقت صرف کیا جائے، کیونکہ علمِ کلام اُس زمانے کی ایجاد ہے جب دہریوں، زندیقوں، ملحدوں اور بدعتیوں جیسے دشمنانِ اسلام کے مقولات کے ردّ کرنے کی ضرورت آ پڑی تھی ۔ لیکن آج جب کہ ہمارے یہ دشمن ناپید ہو گئے اور ان کی جگہ اَور قسم کے نئے دشمنوں نے لے لی تو یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ جو جا چکے انہیں تو حاضر فرض کر لیا جائے اور جو اِس وقت موجود ہیں انہیں نظر انداز کر دیا جائے ۔ موجودہ مخالفین اسلام کے ردّ کا اللہ کی کتاب سے تمسّک کے سوا اَور کوئی طریقہ نہیں، بشرطیکہ ردّ کرنے والا اس کتاب کا مطلب اسی طرح بیان کر دے جیسا کرنا چاہیے ۔ یہ ثباتِ عزم کی بات نہیں کہ انسان اپنی تمام عمر خیالی دشمنوں سے لڑنے جھگڑنے میں گذار دے اور ان دشمنوں کو جو اُسے اِس وقت چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں اور نکلنے کا راستہ نہیں دیتے یونہیں چھوڑ دے ۔ اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ علمِ کلام کی کتابوں میں بہت سے ایسے موٹے موٹے پردے ہیں جو روشنی کو اندر آنے ہی نہیں دیتے اور اندھیرا کیے رہتے ہیں اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اچھے خاصے جمے جمائے صحیح اعتقاد کو جگہ سے ہلا دیتے ہیں ۔ اللہ ہی سیدھے راستے کی طرف ہدایت کرنے والا ہے ۔

(محمد یوسف موسیٰ، در دائرۃ المعارف الاسلامیۃ)]

[نیز دیکھیے مادّۂ کلام]

تَوَدُّد: اَلف لیلۃ کی ایک حکایت کی ہیروئن (بطلۃ) ۔ یہ حکایت علیحدہ بھی موجود ہے ۔ (کلمۂ تودّد اسمِ علم کی حیثیت سے عربی ادب میں اس قِصّے کے سوا اَور کہیں نہیں ملتا، گو بطور اسمِ مصدر اکثر استعمال ہوتا ہے ۔ اس کا اشتقاق ویسا ہی ہے جیسا تَمنّی، تَجنّی اور اسی طرح کے دیگر نسوانی ناموں کا ہے)۔ اَلف لیلۃ کی کہانی بتاتی ہے کہ تودّد ایک سوداگر کی لونڈی تھی، اس سوداگر کو افلاس نے تہی‌دست کر دیا تھا ۔ سوداگر نے لونڈی کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے اُسے خلیفہ ہارون الرشید کی خدمت میں فروخت کے لیے پیش کیا، تا کہ اپنی مشکلات سے نجات پا سکے ۔ ہارون نے اُس کی مطلوبہ قیمت دینے پر رضامندی کا اظہار کیا، بشرطیکہ تودّد علم و حکمت کے متعلّق اپنے دعوے کو حق بجانب ثابت کر سکے ۔ اس غرض کے لیے جن بڑے بڑے علماء و فضلاء نے اس کا امتحان لیا ان میں ابراہیم بن سیّار النّظّام بھی شامل تھا ۔ تودّد نے مسائلِ دین، ہیئت، طِبّ، اور فلسفے کے متعلّق سب سوالات کا شافی جواب دیا اور اُن تمام معمّوں کو حل کر دیا جو اُس کے سامنے پیش ہوئے ۔ شطرنج کے علاوہ وہ نرد اور [آلاتِ طرب کے استعمال] میں بھی طاق نکلی ۔ بالآخر اُس نے بھی اپنے ممتحنوں سے سوالات پوچھے، جن کے جواب سے وہ عاجز آ گئے اور اس سلسلے میں نظّام ذی‌شان کو بھی شرمندہ ہونا پڑا ۔ اس پر ہارون نے اُس سے کہا: ”مانگ کیا مانگتی ہے“ ۔ تودّد نے کہا کہ مجھے میرے مالک کے پاس واپس بھیج دیجیے ۔ ہارون نے یہ بات منظور کر لی اور اُسے انعام و اکرام دے کر اُس کے مالک کے پاس واپس بھیج دیا اور اُس کے مالک کو اپنا ندیم بنا لیا ۔

اس افسانے کی تمام روایتوں میں، یہاں تک کہ ان روایتوں میں بھی جو شیعوں اور عیسائیوں کے ہاں مروج ہیں، النّظّام (م ۲۲۱ھ / ۸۳۵ - ۸۴۶ء) کا نام ملتا ہے (دیکھیے سطور ذیل) - اس سے اوپر کی حدّ نہائی قائم ہوتی ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ یہ حکایت بہر حال النّظّام کے زمانے کے بعد لکھی گئی ہے - اسی طرح اس کی قدیم ترین ہسپانوی روایت سے، جو غالباً تیرھویں صدی میں تیار ہوئی، اس سے نیچے کی حدّ نہائی قائم ہوتی ہے لیکن اس کے زمانۂ تالیف کے لیے ہمیں بمشکل ہی دسویں یا گیارھویں صدی سے آگے جانے کی ضرورت ہوگی - کئی قلمی نسخوں میں، جن میں یہ کہانی ایک مستقل افسانے کی صورت میں مذکور ہے، داستان گو کا نام بھی ملتا ہے مگر یہ نام سب نسخوں میں یکساں نہیں اور اب تک داستان گو کی ھویّت کا قطعی طور پر تعیّن نہیں ہو سکا - اس کی اصلی اور حقیقی خصوصیّت وہ سوالات اور جوابات ہیں جن پر کہانی کا بیشتر حصہ مشتمل ہے؛ تودُد کی کہانی محض ایک ڈھانچہ ہے، جس میں داستان گو نے ان سوالات و جوابات کو پیوست کر دیا ہے - اس حکایت کے متعدّد مضامین، مثلاً خریدار کی دریا دلی اور عالی ظرفی، الف لیلۃ کی دیگر حکایات میں بھی پائے جاتے ہیں اور دوسری کتابوں میں بھی موجود ہیں لیکن تعلیمی مقصد اور وہ شکل جس میں عالمانہ مضامین کو اس کہانی میں پیش کیا گیا ہے وہ بازنطیوں اور مشرق کے عیسائیوں اور قرون وسطٰی کی یورپی تصانیف اور عربی ادب کی اُن کتابوں میں مشترک ہے جو سوال و جواب کی صورت میں لکھی گئی ہیں - عربی میں سوال و جواب کی طرز پر جو کتابیں مرتّب کی گئیں ہیں وہ بعض اوقات جاحظ کی کتاب التّربیع و التّدویر کی طرح صرف علماء ہی سمجھ سکتے ہیں مگر بعض اوقات تعلیم عامّہ کی غرض سے بھی ایسی کتابیں لکھی گئی تھیں؛ جیسے عبداللہ بن سَلّام کے سوالات، جس سے دوسرا اسلامی ادب بھی متأثر ہوا - تودُد کی حکایت دوسری قسم کی کتابوں میں شامل ہے، گو اس میں کہانی کے تعلیمی حصے کا فقہی جزو سوالات پر اُس قدر غالب نہیں جتنا عبداللہ کے سوالات کی صورت میں ہے - تودُد کی کہانی کی طرز پر ایک حکایت شیعی رنگ میں ابوالفُتُوح کی [کتاب] حسنیّۃ میں بھی پائی جاتی ہے، جو میلکم Malcolm کے زمانے میں ایران میں بڑی مقبول تھی.

اسی طرز پر ایک کہانی مسیحی رنگ میں ہسپانوی زبان میں بھی لکھی گئی تھی، جس کا عنوان *Historia della donzella Theodor* ہے اور جس کی ایک قدیم تر صورت اب بھی محفوظ ہے، جو بعد کے زمانے کے مسیحی زیادات سے خالی ہے - کتاب *Historia..........Theodor* کی —— حکایۃ الجاریۃ تودُد کا جو قلمی نسخہ میڈرڈ میں محفوظ ہے اس میں نام Theodor کی تبدیلی واقع ہو چکی ہے —— عوام پسند اشاعتیں پچھلی صدی کے تیسرے دھاکے تک بار بار شائع ہوتی رہیں اور اس کا پرتگیزی ترجمہ تو بیسویں صدی کے پہلے دس سالوں تک برابر چھپتا رہا.

مآخذ: (۱) Chauvin: *Bibliographie*، ۷: ۱۱۲ ببعد؛ (۲) Horovitz، در *Z.D.M.G.*، ۵۷: ۱۲۳ ببعد؛ (۳) Menendez: *Homenaje*، Codera، ۳۸۳ ببعد؛ (۴) W. Suchier: *L'enfant sage* (*Gesellschaft für romanische Litteratur*، ج ۲۴)؛ (۵) G. Heinrici: *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher* (*Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Phil-hist. Klasse XXVIII)؛ (۶) G. F. Pijper: *Het boek der duizend* *wragen*، لائڈن ۱۹۲۴ء.

(J. Horovitz ھوروِوٹز)

تورات : تورات موجودہ بائبل (کتاب مقدّس) کا ایک حِصّہ ہے ۔ کتاب مقدس کے دو اہم حِصّے ھیں : (۱) عہدِ قدیم (*Old Testament*) اور (۲) عہدِ جدید (*New Testament*) ۔ عہدِ قدیم بمقابلۂ عہدِ جدید زیادہ ضخیم ہے ۔ کل بائبل تمام عیسائیوں کی مذھبی کتاب ہے لیکن یہودیوں کی بنیادی مذھبی کتاب عہدِ قدیم ہے ۔ یہود عہدِ جدید کو نہیں مانتے، کیونکہ یہ صحائف انجیل و دیگر صحائف پر، جو عیسائیوں کے نزدیک مقدّس ھیں، مشتمل ہے .

عہدِ قدیم یہودیوں کے مختلف مقدّس صحیفوں کا مجموعہ ہے ۔ عیسائیوں نے ابتداء ھی سے اسے اپنی مقدّس کتاب تسلیم کیا ہے، بلکہ پہلی دوسری صدی میلادی میں عام طور پر ان کی بھی مقدّس کتاب عہدِ قدیم ھی رھی تا آنکہ ایپی فینیس Epiphanius اور ایتھانیشس Athanasius نے چوتھی صدی میلادی میں عہدِ جدید کو اس شکل میں جس میں کہ وہ اب موجود ہے تسلیم کیا (*Chamber's Enc.*، بذیل Bible).

علمائے یہود نے عہدِ قدیم کو مندرجۂ ذیل تین حصّوں میں منقسم کیا ہے :-

(۱) تورات (قانون یا شریعت Law)؛

(۲) صحائف انبیاء (Prophets) اور

(۳) صحائف مقدّسہ (Hagiographa یا محض Writings).

لہٰذا تورات نہ تو کل بائبل ھی ہے اور نہ کل عہدِ قدیم، کیونکہ جیسا اوپر کی تقسیم سے واضح ھوگیا ھوگا تورات کے علاوہ اور بھی صحائف ھیں جو یہودیوں کی کتاب مقدّس کے لازمی اجزاء ھیں لیکن ان تمام صحائف میں تورات کو خاص اھمیّت اور تقدّس حاصل ہے۔ ذیل میں مجملاً تمام صحائفِ عہدِ قدیم سے اور خصوصاً تورات سے بحث کی جائے گی، کیونکہ یہ تمام صحائف عہدِ قدیم کے لازمی اجزاء ھی نہیں بلکہ بعض اوقات سرسری طور پر تورات سے مراد کل عہدِ قدیم ھوتی ہے، اس بنا پر کہ عہدِ قدیم میں اوّلیت، اھمیّت اور حجم کے اعتبار سے تورات کو بہت بڑا رتبہ حاصل ہے (*Ency. Americana*، بذیل Bible، ۱۹۶۳ء) .

تورات کو روایۃً موسٰیؑ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ۔ اس میں بنی نوعِ بشر کی آفرینش سے لے کر بنی اسرائیل کی تاریخ تک اور بعد ازاں موسٰیؑ کی وفات تک بحث کی گئی ہے ۔ اس تاریخی خاکے میں بنی اسرائیل کے لیے جو معاشرتی اور مذھبی قوانین وضع کیے گئے تھے وہ سب مندرج ھیں .

اصل تورات پانچ صحیفوں پر مشتمل ہے، جنھیں صحائف موسٰی علیہ السلام کہتے ھیں (Pentateuch یا صحائف خمسہ) ۔ ان کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) تکوین (Genesis) : اس میں زمانۂ قبلِ موسٰیؑ سے مجملاً بحث کی گئی ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ آلِ یعقوب کی اھمیّت نمایاں کی جائے اور مذھب میں جو رتبہ اخلاق کو حاصل ہے اس کی وضاحت کی جائے .

(۲) خُروج (Exodus) : یہ صحیفہ ولادتِ موسٰیؑ سے شروع ھوتا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح وہ بنی اسرائیل کو مصر سے نکال کر طور سینین تک لے جاتے ھیں، جہاں پر ان سے مقدّس میثاق لیا جاتا ہے اور ان کے لیے قوانین وضع ھوتے ھیں.

(۳) لاویین (Leviticus) : اس میں بنی اسرائیل

کے لیے وہ قوانین ہیں جن کا تعلق خاص طور پر عبادات سے ہے۔

(۴) اعداد (Numbers): اس میں خروج کے بعد کا تاریخی تبصرہ ہے کہ کس طرح بنی اسرائیل نے صحراء سے نکل کر اردن اور ماوراے اردن کا علاقہ فتح کیا۔ نیز جستہ جستہ احکام و قوانین مندرج ہیں۔

(۵) تثنیہ (Deuteronomy): اس میں تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی گئی ہے اور ایک مجموعۂ قوانین پیش کیا گیا ہے۔ یہ صحیفہ موسیٰؑ کی وفات کے ذکر پر ختم ہوتا ہے۔

یہاں بقیہ صحائف عہدِ قدیم کی تفصیل بھی مناسب معلوم ہوتی ہے، خصوصاً اس لیے کہ تورات کے جن خصائص سے خصوصی طور پر بحث کی جائے گی وہ ان میں بھی پائے جاتے ہیں۔

عہدِ قدیم کی اقسامِ ثلاثہ میں سے دوسری قسم صحائفِ انبیاء (Prophets) ہے، ان کی تفصیل یہ ہے: ـ

یہ آٹھ صحیفے ہیں جو دو اقسام پر منقسم ہیں: ـ

(الف) انبیاے اوائل: (۱) یوشع (Joshua)؛
(۲) قضاۃ (Judges)؛ (۳) صموئیل (Samuel)؛ اور
(۴) ملوک (Kings)۔

(ب) انبیاے اواخر: (۵) اشعیاء (Isaiah)؛
(۶) ارمیا (Jeremiah)؛ (۷) حزقیال (Ezekiel) اور
(۸) انبیاے اصاغر (Minor Prophets)۔ (انبیاے اصاغر بارہ صحیفے ہیں لیکن یہ کل مل کر ایک صحیفہ شمار ہوتا ہے)۔

تیسری قسم صحفِ مقدسہ (Hagiographa) ہے۔ یہ کل ۱۱ صحیفے، ہیں جو تین اقسام پر مشتمل ہیں:

(الف) صحفِ اشعار: (۱) مزامیر (Psalms)؛
(۲) امثال (Proverbs) اور (۳) ایوب (Job)؛

(ب) مجلاتِ خمسہ (Megilloth): (۴) انشیدالانشاد (Song of Songs)؛ (۵) راعوث (Ruth)؛
(۶) مراثی (Lamentation)؛ (۷) کتاب جامعۂ سلیمان (Ecclesiastes)؛ استیر (Esther)؛

(ج) بقیہ صحائف: (۹) دانیال (Daniel)؛ عزرا (Ezra) اور نحمیا (Nehemia) (ان تینوں کو ملا کر ایک صحیفہ شمار ہوتا ہے) اور (۱۰ و ۱۱) ایام (Chronicles)۔

یہ کل ۲۴ صحیفے ہوئے۔ ان کی اصل زبان عبرانی ہے، سوا چند عبارتوں کے جو دانیال اور عزرا میں آرامی زبان میں ہیں۔ یہود کے درمیان اصل عبرانی عہدِ قدیم ہی متداول ہے۔ انگریزی بائبل میں ان صحیفوں کی مزید تقسیم کر کے انھیں ۳۹ صحائف شمار کیا جاتا ہے۔ اس میں ”انبیاے اصاغر“ کو علیحدہ علیحدہ صحیفہ قرار دیا گیا ہے۔ عزرا نحمیا سے علیحدہ شمار کیا گیا ہے اور صموئیل، ملوک اور ایام میں مزید تقسیم کر دی گئی ہے۔ نیز اس ترتیب میں بھی ردّ و بدل ہوتے رہے ہیں؛ مثلاً جب عہدِ قدیم کا ترجمہ یونانی زبان میں پہلی اور تیسری صدی ق م کے درمیان کیا گیا تو ان صحائف کو موضوع کے اعتبار سے اس طرح مرتب کیا گیا تھا: ـ

(۱) تاریخ؛ (۲) اشعار؛ (۳) پیش گوئیاں (Prophecy) ـ یہ مشہور یونانی ترجمہ سبعین (Septuagint) کے نام سے معروف ہے؛ کیونکہ اس کے متعلق روایت ہے کہ ستر مترجموں نے مل کر یہ ترجمہ مکمل کیا تھا، اگرچہ یہ روایت بے حقیقت ہے (.Ency. Brit، بذیل Septuagint)۔

ہمارے پاس قرآن مجید کی شہادت ہے کہ اللہ تعالٰی نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل فرمائی تھی، جیسا کہ بعد میں عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل اور محمد خاتم النبیین صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم

پر قرآن کریم نازل فرمایا ۔ علاوہ تورات اور انجیل کے قرآن کریم میں دو اور صحیفوں کا ذکر ہے، یعنی صُحُف اِبراهیم (۸۷ [الاعلٰی] : ۱۹) اور زبور، جو داؤد علیه السلام پر نازل ہوئی تھی (وَ آتَیْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا، ۴ [النساء] : ۱۶۳) ۔ قرآن کریم میں تورات کو بھی صُحُف (جمع صحیفه) سے تعبیر کیا گیا ہے (بِمَا فِی صُحُفِ مُوسٰی، ۵۳ [النجم] : ۳۶) ۔ قرآن کریم سے یه بھی ثابت ہوتا ہے که تمام انبیاء پر الله تعالٰی نے وحی نازل فرمائی (کَمَا اَوْحَیْنَا اِلٰی نُوْحٍ وَّ النَّبِیّٖنَ مِنْ بَعْدِهٖ الخ، ۴ [النساء] : ۱۶۳) لیکن صحیفوں کا ذکر فقط چار انبیاء، یعنی ابراهیم، موسٰی، داؤد [دیکھیے سطور بالا] اور عیسٰی (وَ قَفَّیْنَا بِعِیْسَی ابْنِ مَرْیَمَ وَ آتَیْنٰهُ الْاِنْجِیْلَ، ۵۷ [الحدید] : ۲۷) علیهم السلام کے ساتھ کیا گیا ہے ۔ صحیفهٔ ابراهیم علیه السلام اس وقت ناپید ہے ۔ بقیّه تین صحیفے کسی نه کسی شکل میں موجود ہیں؛ چنانچه تورات وحی کے اُس سلسلے کی ایک عظیم المرتبت کڑی ہے جو الله تعالٰی تمام انبیاء پر نازل فرماتا رہا ۔ اس کی بڑی اهمیت یه ہے که یه ایک مکمّل شریعت یا دستورِ حیات موسٰی علیه السلام کو بنی اسرائیل کے لیے دیا گیا تھا (وَ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ وَ جَعَلْنٰهُ هُدًی لِّبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ، ۱۷ [الاسراء] : ۲؛ مَّوْعِظَةً وَّ تَفْصِیْلًا لِّکُلِّ شَیْءٍ، ۷ [الاعراف] : ۱۴۵) ۔ اگرچه موسٰیؑ کے بعد، جیسا اوپر بیان ہوا، دو صحیفے، یعنی زبور اور انجیل نازل ہوے لیکن شریعت موسوی برقرار رہی، حتّٰی که عیسٰیؑ نے بھی اسے قائم رکھا؛ چنانچه فرمایا: ”یه نه سمجھو که میں تورات یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں بلکه پورا کرنے آیا ہوں“ (متی، ۵ : ۱۷) ۔

قرآن کریم میں تورات کا ذکر نہایت خوش آیند الفاظ میں کیا گیا ہے، مثلاً ”اَلْفُرْقَانَ وَ ضِیَآءً“ (۲۱ [الانبیاء] : ۴۸)؛ ”بَصَآئِرَ“ (۲۸ [القصص] : ۴۳) وغیرہ ۔ خصوصی طور پر یه بھی واضح کیا گیا ہے که الله تعالٰی نے اسے بنی اسرائیل کے لیے امام اور رحمت بنا کر نازل فرمایا ۔ قرآن کریم سے یه بھی مترشّح ہوتا ہے که تورات اور دوسرے صحیفے اس اُمّ الکتاب (یا فقط الکتاب) کے پرتو ہیں جو لوح محفوظ میں ہے ۔ مکّی سورتوں میں عام طور پر تورات کو الکتاب یا بعض توصیفی ناموں (مثلاً ضیاء، فرقان، رحمت وغیرہ) سے تعبیر کیا گیا ہے، کیونکه ان میں اس کا مجملاً ذکر ہے، لیکن مدنی سورتوں میں جہاں ان احکام کا ذکر ہے جو یہودیوں کے لیے وضع کیے گئے تھے وہاں خصوصی طور پر تورات کا ذکر ہے، غالباً اس لیے که احکام عموماً تورات ہی میں مذکور ہیں ۔

قرآن کریم کی رو سے وہ تورات جو موسٰیؑ نے بنی اسرائیل کے سامنے پیش کی وہ اسی طرح منزّل من الله تھی جیسے قرآن کریم؛ لہٰذا من جمله اَور صحائف انبیاء کے اس پر بھی اس حیثیت سے اعتقاد مسلمانوں کے لیے لازمی ہو جاتا ہے ۔

قرآن کریم سے یه بھی واضح ہوتا ہے که تورات موسٰیؑ پر چالیس روز میں کوہِ طور پر نازل ہوئی اور انھوں نے اسے الواح پر لکھ لیا ۔ نیز یه که الله تعالٰی نے ان الواح پر ہر شے کے متعلّق پند و نصائح اور ہر اس کی تفصیل تحریر کرا دی : وَ کَتَبْنَا لَهٗ فِی الْاَلْوَاحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَّوْعِظَةً وَّ تَفْصِیْلًا لِّکُلِّ شَیْءٍ (۷ [الاعراف] : ۱۴۵) ۔ یه معلوم ہوتا ہے که تورات اس وقت موسٰیؑ پر نازل ہوئی جب که وہ بنی اسرائیل کو فرعون کے مظالم سے نجات دلا کر مصر سے نکال کر لا رہے تھے اور جس وقت ان کا گذر جزیرہ نماے سینا میں کوہِ طور کے پاس سے ہوا (۲۰ [طٰهٰ] : ۸۰) ۔ غالباً

یہ وحی موسیٰؑ پر بلا واسطہ نازل ہوئی، کیونکہ قرآن کریم میں اس طریقے کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا (۴ [النساء] : ۱٦۴).

اس میں شبہہ نہیں ہو سکتا کہ تورات بنی اسرائیل کے لیے موسیٰؑ کے وقت سے لے کر بعثتِ خاتم النبیینؐ تک ایک مکمّل اور مفصّل دستورِ حیات تھی، جس میں اہم اصولِ حیات سے لے کر جزئیاتِ زندگی تک کے متعلق بالتفصیل احکام تھے؛ مثلاً قانونِ جنگ، دشمنوں کے ساتھ سلوک، اسیرانِ جنگ کے ساتھ برتاؤ، ازدواجی مسائل، متعدّی امراض سے متعلق احتیاط، رہائشی مکانات کی تعمیر سے متعلّق ہدایات وغیرہ۔ غالباً کسی قوم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اتنا جامع دستورِ حیات نہ دیا گیا ہوگا اور یہ یقیناً اسی وجہ سے تھا کہ بنی اسرائیل اللہ تعالیٰ کی برگزیدہ قوم تھی اور انہیں دیگر اقوامِ عالم پر فضیلت دی گئی تھی (۲ [البقرة] : ۴۷، ۱۲۲؛ ۴۵ [الجاثیة] : ١٦).

اب قرآنِ کریم کی روشنی میں تصویر کے دوسرے رخ پر بھی نظر ڈالنی چاہیے۔ ایک طرف تو ہم نے دیکھا ہے کہ قرآنِ کریم نے تورات کو مُنَزَّل من اللہ کتاب کہا ہے اور تورات اور بنی اسرائیل کی بڑی فضیلت بیان کی ہے، غالباً دنیا میں قرآنِ کریم کے سوا کوئی اور مذہبی کتاب ایسی نہیں ہے جس نے کسی دوسرے مذہب کی کتاب کی اتنی تعریف کی ہو جتنی قرآنِ کریم نے تورات کی تعریف کی ہے، کیونکہ عام طور پر مذاہب اور مذہبی کتابیں ایک دوسرے سے بے تعلّق (mutually exclusive) ہی نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متضاد و متباین ہوتی ہیں لیکن چونکہ قرآنِ کریم نے سلسلۂ انبیاء اللہ اور مُنَزَّل من اللہ صحائف کو تسلیم کیا ہے اور دین کو ایک قرار دیا ہے، لہٰذا یہاں حقیقۃً تباین و تضاد غیر متصوّر ہیں؛ دوسری طرف قرآنِ کریم نے یہ بھی صاف و واضح اعلان کر دیا اور دنیا کو متنبہ کر دیا کہ قومِ بنی اسرائیل اپنی سرکشی اور عصیان اور قتلِ انبیاء وغیرہ کی بناء پر مردود و مغضوب ہو گئی (۴ [النساء] : ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ نیز متی، ۲۳ : ۳۳ - ۳۹؛ اشعیاء، ۴۳ : ۲۸؛ ارمیاء، ۱۹ : ۸ - ۱۵، جہاں ان کے اسی قسم کے اعمال اور ان کی پاداش کا ذکر ہے) اور انہوں نے تورات کو محرّف و متغیّر کر کے اسے اصلی وحی کی حالت میں قائم نہیں رکھا (۴ [النساء] : ۴۵؛ ۵ [المائدة] : ۴۱)۔ قرآنِ کریم نے مجملاً یہ بھی بیان کیا ہے کہ یہود کس طرح تورات میں ردّ و بدل کر دیا کرتے تھے۔ بعض دفعہ وہ الفاظ کو اپنی جگہ سے بدل دیا کرتے تھے (يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ، ۴ [النساء] : ۴٦)، بعض دفعہ وہ صحیح مطلب سمجھنے کے بعد اسے بدل دیتے تھے (ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ، ۲ [البقرة] : ۷۵) اور پھر مطالب میں بھی تغیّر کر دیتے تھے (وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ فَاخْتُلِفَ فِيْهِ، ۴۱ [حم السجدة] : ۴۵) اور بعض دفعہ صحیفے خود لکھ دیتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ مُنَزَّل من اللہ ہیں (يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ، ۲ [البقرة] : ۷۹) اور بعض دفعہ وہ آیات کو چھپا لیا کرتے تھے (۲ [البقرة] : ۱۴۰؛ ۳ [آل عمران] : ۱۸۷) وغیرہ۔ عہدِ قدیم کے دیگر صحائف سے مترشّح ہوتا ہے کہ تحریف کا آغاز بہت ابتدائی زمانے سے شروع ہو گیا تھا۔ بعض انبیاے بنی اسرائیل نے خود بھی اس کی شہادت دی ہے اور یہودیوں کے اس فعل کو مذموم قرار دیا ہے: ”سرزمین ان کے نیچے جو اس پر بستے ہیں نجس ہوئی کہ انہوں نے شریعتوں کو عدول کیا، قانونوں کو بدلا، عہدِ ابدی کو توڑا“

(اشعیاء، ۲۴ : ۵)؛ "تم نے زندہ خدا، رب الافواج، ہمارے خدا کی باتوں کو بگاڑ ڈالا ہے" (ارمیاء ۲۳ : ۳۶) وغیرہ۔

اس سے قبل کہ دیکھا جائے کہ جدید تنقید اور تحقیق کے نتائج اور فیصلے کیا ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ یہود و نصاری کا مذہبی عقیدہ تورات کے بارے میں کیا رہا ہے۔ ان دونوں گروہوں کا عقیدہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ تورات مع صحائف، یعنی کل عہدِ قدیم، اللہ تعالی کی طرف سے لفظاً لفظاً وحی مُنَزَّل من اللہ ہے اور جو کچھ بھی بَیْنَ الدَّفَّتَیْن ہے وہ اللہ کا کلام ہے، جس کی صداقت پر کلّی اعتماد کیا جا سکتا ہے اور جو ہر لحاظ سے متناسب اور غیر متضاد ہے۔ یہ وہ معیار ہے جس سے ہر حقیقت جانچی جا سکتی ہے۔ ہر لفظ اس کتاب مقدّس کا بذریعہ وحی (روح القدس کے ذریعے سے) انسانوں تک پہنچا تھا اور جس طرح روح القدس اس کی تخلیق میں کارفرما رہا ہے اسی طرح وہ اس کی حفاظت کا ذمےدار ہے[1] (O. T. : Kraeling *Since the Reformation*)۔ علماے یہود میں فیلو Philo (پیدائش تقریباً ۲۰ ق م) اور جوزیفس Josephus (حدود ۱۰۰ء) اس نظریے کے حامی تھے۔ پہلی صدی کے عیسائیوں نے، جو اکثر نسلاً یہودی تھے، یہی عقیدہ اختیار کر لیا تھا اور تورات کو اپنی کتاب تسلیم کر لیا تھا۔

غالباً اوریجن Origen (۱۸۵ – ۲۵۴ء) پہلا عیسائی عالم تھا جس پر صاف طور پر منکشف ہوا کہ بائبل خصوصاً عہدِ قدیم میں بعض عبارتیں ایسی ہیں جو یا تو معنوی اعتبار سے صحیح نہیں ہیں یا اخلاقی معیار سے پست و مذموم ہیں (*Encycl. Brit.*، بذیل Bible) لیکن اس نے فیلو کا طریقۂ تمثیل (method of allegory) اختیار کر کے اپنی تسلّی اس طرح سے کی کہ ایسے مواقع میں بظاہر الفاظ سے ماوراے معانی کی جستجو کرنی چاہیے۔ یہی مسلک آگسٹن Augustine (۳۵۴ – ۴۳۰ء) اور ٹامس ایکوے ناس Thomas Aquinas (۱۲۲۵ – ۱۲۷۴ء) نے اختیار کیا (*Encycl. Brit.*، محلِّ مذکور)۔

یہود و نصاری نے اس نظریے میں سولھویں صدی کی عیسوی اصلاحی تحریک (Reformation) تک کوئی خاص شک و شبہہ نہیں کیا۔ اس کے سوا کہ برفری Porphyry (۲۳۳ – ۳۰۴ء) نے خیال ظاہر کیا تھا کہ صحیفۂ دانیال Daniel بابل کی جلاوطنی کے زمانے میں نہیں لکھا گیا بلکہ چار صدی بعد ضبطِ تحریر میں آیا۔ اسی طرح ہسپانوی یہودی عالم ابن عزرا (۱۰۹۲ – ۱۱۶۷ء) نے تحقیق کی کہ صحائف خمسہ (Pentateuch) موسیٰؑ کے بعد کی تالیف ہیں۔ لیکن تحقیقات کا قدم رفتہ رفتہ آگے کو اٹھتا گیا، اس قسم کا تنقیدی مطالعہ افراد میں اور مختلف مذہبی جماعتوں میں مروّج ہونے کے بعد اس قدیم مذہبی عقیدے کا ردِّ عمل مختلف شکلوں میں ظہور پذیر ہوا اور اس ردِّ عمل کو مختلف اسباب نے تقویت دی۔ دورۂ تجدیدِ حیات علمی و ادبی (Renaissance) کے آغاز نے علوم عقلیہ کو فروغ دیا۔ فلسفے اور تنقیدی مطالعۂ تاریخ (historial criticism) اور دیگر علوم کا نشو و نما ہوا۔ ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہوا کہ ازمنۂ تاریک (Dark Ages یا Middle Ages تقریباً ۹۰۰ – ۱۴۰۰ء) نے انسانوں کی گردنوں میں کورانہ تقلید کے جو طوق ڈال رکھے تھے اور قلوب پر جو

---

[1] اصل انگریزی میں عبارت یہ ہے: "for it was held that the Holy Ghost had been active, in its preservation as well as in its *creation*."

قفل پڑے ہوئے تھے انھیں توڑ کر انسانی قوتِ فکر کو آزاد کر دیا ۔ فرانسیسی عالم کاپیلو Capellus (تقریباً ۱۶۲۴ء) نے ثابت کیا کہ تورات کا اصل عبرانی متن بغیر ماثوری (Massoretic) اعراب کے اور طریقوں پر بھی پڑھا جا سکتا ہے نیز یہ کہ جو عبرانی متن موجود ہے وہ بھی حتمی طور پر صحیح نہیں ہے ۔ ایک اور فرانسیسی عالم مورینو Morinus (تقریباً ۱۶۳۳ء) نے ثابت کیا کہ یونانی سبعین (Septuagint : LXX) کی عبارت اکثر جگہ عبرانی متن سے زیادہ صحیح ہے ۔ ایک اور عیسائی عالم رچرڈ سائمن Richard Simon (تقریباً ۱۶۸۰ء) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ بائبل کا مطالعہ تاریخی تنقید کے اصولوں پر ہونا چاہیے ۔ ان دو نظریوں نے بائبل سے متعلق دو علوم یعنی متنی تنقید (textual criticism) اور تاریخی و ادبی تنقید یا تنقید عالیہ (higher criticism) کی بنیاد ڈالی ۔ بعد ازاں مارگن Morgan (تقریباً ۱۷۳۷ء) نے بھی مطالبہ کیا کہ بائبل کا مطالعہ عقل اور علم کی روشنی میں کرنا چاہیے ۔ ایک فاضل جرمن عالم رائماروس Reimarus نے ۱۷۶۷ء میں ایک ضخیم تصنیف شائع کی، جس میں اس نے بائبل کے مُنزّل مِن اللہ (revelation) ہونے سے انکار کیا ۔ ایک اور جرمن عالم لیسنگ Lessing (تقریباً ۱۷۲۹ - ۱۷۸۱ء) نے بھی دعوی کیا کہ واقعاتِ مندرجۂ بائبل پر تاریخ کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی ۔ بائبل کی تنقیدی تحقیق کے اعتبار سے سترھویں اور اٹھارھویں صدی میلادی کا زمانہ نہایت اہم ہے، کیونکہ علاوہ ان علماء کے متعدد مشہور فلسفیوں نے بھی ایسے نظریے پیش کیے جو کم و بیش قدیمی مذہبی عقیدے سے متباین تھے ۔ ان میں سپینوزا Spinoza اور ہوبز Hobbes خاص طور پر قابل ذکر ہیں (Kraeling).

جدید تنقید و تحقیق نے بالآخر یہ ثابت کر دیا کہ موجودہ تورات اور دیگر صحائفِ عہدِ قدیم قدیم مذہبی عقیدے کے برخلاف اللہ کا کلام یا وحی مُنزّل من اللہ نہیں ہیں، بلکہ ان مختلف صحائف کو انسانوں نے مختلف زمانوں میں تالیف و تصنیف کیا ۔ موجودہ تورات موسیٰؑ کے بعد کی تالیف ہے ۔ علیٰ ھذا بائبل کی ہر کتاب یا صحیفہ بلا استثناء انسانی تالیفیں ہیں، جو ان نبیوں کے بہت بعد کے زمانے میں مرتّب ہوئیں جن کی طرف انھیں منسوب کیا جاتا ہے ۔ قرآنی شہادت کی روشنی میں اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اصل مُنزّل مِن اللہ صحیفوں کے ضائع ہونے کے بعد علمائے یہود و نصاریٰ نے انھیں نئے سرے سے تالیف اور مرتّب کیا ۔ تاریخ سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ تورات حوادثِ زمانہ کے ہاتھوں کئی بار تلف ہوئی ۔ ان حوادث کی تاریخ دراصل اُن حوادث کی تاریخ ہے جو یہودی قوم پر متعدد بار نازل ہوئے اور یہ قرینِ قیاس بھی ہے اور ہمارے پاس تاریخی ثبوت بھی موجود ہے کہ ان قومی بربادیوں میں یہودیوں کے صحائفِ مقدّسہ بھی تلف و برباد ہوتے رہے ۔ مختصراً یہ کہ ۷۰۵ ق م سے ۱۳۵ء تک فلسطین متواتر مختلف حملہ آوروں اور فاتحین کی جولانگاہ بنا رہا ۔ ۷۰۰ ق م میں سنے کریب Sennacherib حملہ آور ہوا اور یوروشلم کا محاصرہ کیا ۔

۵۸۶ ق م میں بُخت نَصّر حملہ آور ہوا اور یوروشلم کو تباہ کر دیا ۔ اس تباہی میں تورات خاکستر ہو گئی اور یہودیوں کو مملکتِ بابل میں جلا وطن کر دیا گیا ۔

۵۳۸ ق م تا ۳۳۲ ق م فلسطین زیرِ اقتدارِ ایران رہا ۔ کُورش (Cyrus) نے یہودیوں کو واپس فلسطین آنے کی اجازت دی ۔

۳۳۲ تا ۳۲۳ ق م فلسطین زیرِ اقتدارِ اسکندراعظم رہا اور ۶۳ ق م تا ۳۹۵ء زیرِ اقتدارِ سلطنت روما تھا ۔ اس دوران میں ۶۳ ق م میں پومپی Pompey نے یوروشلم فتح کیا، ہیکل دوبارہ تعمیر ہوا؛ ۷۰ء میں ٹائٹس Titus رومی نے پھر یوروشلم کو مع ہیکل (Temple یا Synagogue) کے تباہ کیا ۔ ۱۳۲ تا ۱۳۵ء میں ہیڈرین Hadrian نے یہودیوں کی بغاوت فرو کر کے فلسطین میں ان کی جداگانہ حیثیت فنا کر دی۔

مذکورۂ بالا تاریخی خاکے سے ظاہر ہو گیا کہ یہودیوں کے اصل صحائفِ مقدس حوادثِ زمانہ کی نذر ہو گئے اور موجودہ توراة بعد میں تالیف و مرتب ہوئی، جیسا کہ ذیل میں بیان ہوگا۔

ہمارے پاس کوئی محقق تاریخی ثبوت نہیں ہے کہ موجودہ صحائفِ توراة کب مرتب ہوے اور کس طرح مستند تسلیم کیے گئے ۔ عام خیال یہ ہے کہ عزرا Ezra نبی انہیں دوبارہ معرضِ وجود میں لائے اور از سرِ نو انہیں مرتب کیا اور مستند قرار دیا ۔ ایک مروجہ روایت کے مطابق عزرا نے ۹۴ صحائف ۴۰ روز میں پانچ کاتبوں کو دوبارہ لکھوائے (یعنی ۲۴ صحائفِ عہدِ قدیم اور ۷۰ صحائف جو بعد میں غیر مستند (apocryphal) قرار دیے گئے) ۔ یہ روایت تاریخی اعتبار سے محض ایک افسانے کا رتبہ رکھتی ہے (اینسائکلوپیڈیا برٹینیکا، بذیل Bible: "worthless legend"؛ اینسائکلوپیڈیا امیریکانا، بذیل Bible: "a merely fictitive outgrowth")۔ حقیقت اس میں اتنی ہے کہ عزرا ان تلف شدہ صحائف کو دوبارہ ضبطِ تحریر میں لائے۔ یہ نظریہ تیرھویں صدی میلادی کے بعد وجود میں آیا اور خاص کر الائس لیوائٹا Elias Levita (۱۵۳۸ء) اور بکسٹورف Buxtorf (۱۶۶۰ء) نے اسے ایک مستند روایت کی حیثیت دے دی لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہوا یہ محض ایک افسانوی شاخسانہ ہے (a fictitive outgrowth).

بیانِ مذکورۂ بالا سے عیاں ہو گیا ہوگا کہ عہدِ قدیم کے اصلی صحائف کے ضائع ہو جانے کے بعد عزرا نبی نے بھی انہیں روایۃً منقول کیا ہوگا، نہ کہ اصل مُنزّل مِن اللہ صحائف کی شکل میں؛ اور یہ استنباط ایک حقیقت بن کر ہمارے سامنے آتا ہے جب ہم خود موجودہ عہدِ قدیم کا مطالعہ کرتے ہیں ۔ مندرجۂ بالا تاریخی خاکے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ عزرا کے بعد فلسطین پر کم از کم تین بار اور تباہی آئی ۔ ان حالات میں تعجب یہ نہیں کہ اصلی صحائفِ عہدِ قدیم تلف ہو گئے، بلکہ حیرت یہ ہے کہ یہ اس نقل کی صورت میں بھی ہم تک پہنچ گئے ہیں.

عہدِ قدیم کی اندرونی شہادت مذکورۂ بالا نظریے کو پایۂ ثبوت تک پہنچا دیتی ہے ۔ اس کتاب مقدس کا عبرانی متن، جو اِس وقت مخطوطات اور مطبوعات کی شکل میں موجود ہے، ماثوری متن (Massoretic Text) کہلاتا ہے ۔ یہ متن چھٹی اور آٹھویں صدی میلادی کے دربیان متعین کیا گیا تھا ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ متن دوسری صدی میلادی میں مرتب ہو چکا ہو۔ لیکن یہ زمانہ تسلیم کر لیا جائے تو بھی ایک لمبا وقفہ اس متن کے منضبط ہونے اور اصل صحائف کے زمانۂ تحریر میں حائل ہے ۔ عبرانی متن کو منضبط کرنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ اصل عبرانی کتابت (script) میں حرکات نہیں ہوتی تھیں، جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ ایک زمانہ گذرنے پر الفاظ اور عبارتوں میں خلطِ معانی ہونے لگا، کیونکہ یہ

مختلف طریقوں پر پڑھے جا سکتے تھے، لہٰذا علمائے یہود نے پانچویں اور نویں صدی میلادی کے درمیان علامات و حرکات (vowel signs) اور نشانات نَبْرہ (accents) وغیرہ ایجاد کیے۔ ظاہر ہے کہ جس وقت عبرانی متن کو اس طرح حرکات لگا کر منضبط کیا گیا تو اس میں تعینِ معانی اور تاویل کا بہت دخل ہوا ہوگا۔ موجودہ عہدِ قدیم میں بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں غلط حرکات لگ جانے سے عبارت بے معنی ہو گئی ہے۔ بہر حال ان علماء نے یہ بہت بڑا کام کیا کہ انھوں نے آئندہ کے لیے عبرانی متن کو متعیّن کر دیا۔ ان علماء کو ماسُوریین (Massorites) کہتے ہیں اور ان کے ضبط کردہ متن کو ماسُوری متن (Massoretic Text)؛ گویا انھوں نے ایک روایت (ماثور) کو محفوظ کر دیا۔ اگرچہ ماسُوری اعراب و حرکات بھی حتمی نہیں سمجھے جا سکتے (*O.T., A Modern Study* : Rowley)۔ عہدِ قدیم کا قدیم ترین عبرانی قلمی نسخہ ۹۱۶ء کا تحریر شدہ ہے (Cod. Babylonicus؛ *Ency. Brit.*، بذیل Bible؛ *Ency. Amer.*، بذیل Masorah؛ Bewer: ص ۵۳۳، اس مؤخرالذکر کتاب میں اس قسم کی اغلاط کی متعدد مثالیں موجود ہیں)۔ اندرونی شہادت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے سے پیشتر عبرانی متن میں ایک بڑی تعداد اختلافات کی رونما ہو چکی تھی۔ یہ بھی اندازہ لگایا گیا ہے کہ دوسری صدی میلادی سے پیشتر جو مخطوطات تھے وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف تھے۔ سامری تورات سے اور خصوصاً یونانی سبعین (Septuagint) سے، جو قدیم ترین روایت (Version) ہے، اس اختلاف کا ثبوت ملتا ہے۔ عبرانی متن میں ایسے آثار بھی پائے جاتے ہیں جن سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اوائل زمانے میں مختلف وجوہ کی بنا پر متن میں ردّ و بدل کرنا جائز سمجھا جاتا تھا؛ مثلاً اسماء میں تبدیلی، عبارت میں تغییر و تبدیل وغیرہ، پھر یہ تغیّرات ایک وقت میں نہیں بلکہ مختلف اوقات میں ہوتے رہے۔ اتنا تو خود علمائے یہود تسلیم کرتے ہیں کہ تورات میں ۱۸ مقامات ایسے ہیں جہاں اوائل زمانے میں کاتبوں نے عمداً تبدیلیاں کیں۔ یہ وہ تغیّرات ہیں جن کی شہادت ہمارے پاس کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے۔ ان کے علاوہ معلوم نہیں کتنے تغیُّر و تبدُّل ہوئے ہوں گے جن کا تیقّن کے ساتھ دریافت کرنا اس وقت یا آئندہ ناممکن ہے۔ یہ بھی امرِ واقع ہے کہ اس ماسُوری متن کے علاوہ قدیم زمانے میں اور بھی روایتیں (versions, recensions) تھیں جو اب ناپید ہیں اور یہ روایتیں ایک دوسری سے اہم اختلافات رکھتی تھیں (*Ency. Brit.*، بذیل Bible؛ "differed materially"؛ نیز دیکھیے Bewer: *Literature of the O.T.*)۔

جب جدید تنقید و تحقیق نے یہ تسلیم کر لیا کہ تورات (مع صحائف) مُنَزَّل مِن اللہ کتاب نہیں ہے تو مختلف صحائف کی تاریخِ تالیف اور ان کے حقیقی مصنّفین کے اسماء دریافت کرنے کی کوشش کی گئی۔ محقّقین کا عام طور پر خیال یہ ہے کہ عہدِ قدیم کی ثلاثی تقسیم (تورات، انبیاء اور صحائف) اس کی تدوین کے تین مراحل پر دلالت کرتی ہے۔ سب سے پہلے تورات مدوّن ہوئی اور مستند تسلیم کی گئی۔ بعد ازآں انبیاء اور آخر میں صحائف مقدّسہ۔ خارجی شہادت کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اندرونی شہادت کی بنا پر ان کی تدوین کی تاریخیں یہ ہو سکتی ہیں: (۱) تورات، موجودہ شکل میں ۴۴۴ ق م؛ (۲) انبیاء، ۲۰۰ ق م اور ۲۵۰ ق م کے درمیان؛ (۳) صحائف مقدّسہ، ۱۰۰ ق م اور ۱۵۰ ق م کے درمیان۔

یہ تمام صحائف، خصوصاً جو طویل ھیں، ایک مؤلّف کے مرتّب کیے ھوے نہیں ھیں، بلکہ رفتہ رفتہ ان میں اضافے ھوتے رھے اور وہ موجودہ شکل میں بمراحل پہنچے (*Ency. Brit.*، بذیل Bible؛ Rowley: *Growth of the O.T.*).

یہ ایک طویل بحث ھے کہ جب جدید تحقیق و تنقید نے بائبل کے متعلّق یہود و نصارٰی کے قدیم مذھبی عقیدے کی بنیادیں متزلزل کر دیں تو مختلف مذھبی فرقوں میں اس کا کیا ردِّ عمل ھوا۔ بعض نے یہ نظریہ پیش کیا کہ وحی یا مُنَزَّل مِن اللہ سے مراد لفظی وحی نہیں بلکہ معنوی وحی ھے۔ بعض نے اسے مجموعۂ تماثیل (allegories) قرار دیا؛ چنانچہ جب مشہور ترین جرمن فلسفی کانٹ Kant نے محسوس کیا کہ تورات محض لفظی اعتبار سے بہت سے مواقع میں ''ایک ناقابل برداشت بار'' بن جاتی ھے تو اس نے طریقۂ تمثیل (allegorization) ھی میں راہِ نجات دیکھی (Kraeling، ۵۳)۔ عام طور پر عیسائیوں کے نزدیک بائبل کی قدر و قیمت نہ تو کسی معجزے کی وجہ سے ھے، جس سے یہ معرضِ وجود میں آئی اور نہ الہام کی وجہ سے، جو صرف انبیاء پر نازل ھوا، بلکہ ان پیش گوئیوں میں ھے جو انبیاے بنی اسرائیل نے کیں اور جن کا اتمام عیسٰی علیہ السلام کی زندگی اور ان کی تعلیم میں ظہور پذیر ھوا (*Ency. Brit.*، ۳ : ۵۰۱، عمود ۲، بذیل Bible)۔ جہاں تک جمہور نصارٰی کا تعلّق ھے پوپ لیو سیزدھم (Leo XIII : ۱۸۷۸ - ۱۹۰۳ء) نے ان کا موقف واضح کر دیا ھے: ''یہ مطلقاً غلط اور ممنوع ھے کہ وحی کو کتابِ مقدّس میں فقط چند مقامات کے لیے محدود کر دیا جائے یا یہ تسلیم کیا جائے کہ کسی صحیفے کے مصنّف سے غلطی سرزد ھوئی ھے (" It is absolutely wrong and forbidden either to narrow inspiration to certain parts only of Holy Scripture or to admit that sacred writer has erred".)۔ یہ موقف، جس کا اعلان پوپ نے اپنے ایک خاص فرمان میں کیا تھا، جمہورِ نصارٰی (رومن کیتھولک اور پروٹسٹنٹ) نے تا حال اختیار کر رکھا ھے (*Ency. Brit.*، محلِ مذکور، عمود ۱).

اس بحث کے بعد ھمیں دیکھنا چاھیے کہ اس بارے میں قرآن کریم کا موقف اور تورات کے متعلّق اس کا فیصلہ کیا ھے: یہ ھم دیکھ چکے ھیں کہ قرآن کریم نے جہاں مجملاً تورات کے مُنَزَّل مِن اللہ ھونے کی تصدیق کی ھے آج سے چودہ سو سال پیشتر یہ بھی اعلان کر دیا تھا کہ اس میں یہود نے تحریف کر دی ھے اور بعض حصّے خود بھی تصنیف کر کے اس میں بڑھا دیے ھیں۔ یہ بھی ھم نے دیکھ لیا کہ اب محقّقینِ یہود و نصارٰی اپنی تحقیق کی بناء پر اس قرآنی دعوے کو تسلیم کرنے پر مجبور ھو گئے ھیں، بلکہ ان میں سے اکثر نے تو قطعی طور پر وحی ھونے ھی سے انکار کر دیا، چہ جائیکہ وہ یہ تسلیم کریں کہ تورات لفظاً و معنیً مُنَزَّل مِن اللہ ھے۔ اب سوال یہ ھے کہ یہود و نصارٰی میں یہ عقیدہ کیسے آیا کہ تورات لفظاً و معنیً وحیِ مُنَزَّل مِن اللہ ھے (اور ان کا یہ عقیدہ عین وہ عقیدہ ھے جو قرآن کریم کی روشنی میں مسلمانوں کا خود قرآن کریم یا کسی اور الہامی کتاب کے متعلّق ھو سکتا ھے! کیونکہ مسلمانوں کے نزدیک یہ اس غیر متصوّر ھے کہ دین اللہ کی بنیاد کسی انسانی تألیف یا تصنیف پر قائم کی جائے)۔ یہ استنباط بالکل جائز معلوم ھوتا ھے کہ گو اصلی مُنَزَّل مِن اللہ صحائف ضائع ھو گئے تاھم وہ عقیدہ جو کسی وقت حقیقت پر مبنی تھا، باقی رہ گیا۔ جدید محقّقینِ یہود و نصارٰی اس سے بے پروا ھیں کہ بائبل مُنَزَّل مِن اللہ ھو یا انسانوں

کی تالیف ہو، بلکہ ہم نے دیکھ لیا کہ وہ مذکورۂ فیصلہ اختیار کر چکے ہیں ۔ اس مادہ پرستی کے زمانے میں بعض لوگوں کی کوتاہ بین نظر یہ دیکھنے سے قاصر رہی کہ جہاں تورات میں انسانی ہاتھوں کی لکھی ہوئی تحریریں موجود ہیں وہاں اس میں اب بھی وحی الٰہی کے جواہر ریزے جھلک رہے ہیں، جن کی تصدیق اور بعض محرّف بیانات کی تصحیح قرآن کریم کرتا ہے: وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ (۵ [المآئدة] : ۴۸)؛ نیز فرمایا اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَقُصُّ عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَكْثَرَ الَّذِيْ هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ (۲۷ [النمل] : ۷۶) ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تورات میں جو غلط روایتیں داخل ہو گئی تھیں قرآن نے ان کی تصحیح کر دی ہے، مثلاً انبیاے کرام کے متعلق جو نازیبا باتیں اس وقت تورات میں درج ہیں[1] قرآن مجید نے ان سے انبیاء کی بریت کی اور ان کی عظمت اور صحیح مقام سے دنیا کو دوبارہ روشناس کرایا ۔ یہ امر خود قرآن مجید کی کتنی بڑی عظمت ثابت کرتا ہے کہ جب خود اس کتاب مقدس اور ان انبیاء کے نام لیواؤں نے صحیح معنوں میں ان انبیاء کی نبوت سے انکار کر دیا اور اس کتاب کو مُنَزَّل مِنَ اللہ ہونے کی حیثیت سے ردّ کر دیا اس وقت قرآن نے ان کی تصدیق کی اور ان کی تصدیق کو ہر مسلمان کے لیے جزو ایمان بنا دیا ۔ مندرجۂ بالا آیت وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ الخ سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ اصل کتاب کا کچھ حصہ محفوظ تھا اور ہے ۔ قرآن کریم نے تسلیم کیا ہے کہ بوقت ظہورِ اسلام یہودیوں کے پاس تورات موجود تھی ۔ وَ كَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرٰىةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ (۵ [المآئدة] : ۴۳) اور معاً یہ بھی جتا دیا کہ کُل نہیں بلکہ اس کا ایک حصہ محفوظ رہ گیا ہے: اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى وَّ نُوْرٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَ الْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ (۵ [المآئدة] : ۴۴)[2] ۔ لہٰذا قرآن کریم کا موقف یہ ہوا کہ تورات میں جو احکامِ الٰہی تھے ان کا محافظ اب اللہ تعالٰی نے قرآن کو بنا دیا ہے (مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ) ۔ دوسرا موقف یہ ہے کہ اس مُنَزَّل مِنَ اللہ کتاب کے بعد اور کوئی کتاب سرچشمۂ ہدایت نہیں بن سکتی ۔ وَ مِنْ قَبْلِهٖ كِتٰبُ مُوْسٰٓى اِمَامًا وَّ رَحْمَةً ؕ (۱۱ [هود] : ۱۷؛ ۴۶ [الاحقاف] : ۱۲) ۔ قانون قدرت ہے کہ جب کسی چیز کی افادیت ختم ہو جاتی ہے تو وہ فنا ہو جاتی ہے، بنی نوع انسان کے لیے جو چیز مفید ہوتی ہے وہ باقی رہتی ہے: وَ اَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ (۱۳ [الرعد] : ۱۷) ۔

مآخذ: (۱) *The Encyclopaedia Britannica*، تحت مادّہ Bible، Jews وغیرہ؛ (۲) *The Encyclopaedia Americana*، مندرجۂ بالا مادّوں کے علاوہ؛ Masorah؛ (۳) *An Encyclopaedia of World History* (Harrap)، تحت مادّہ Palestine؛ (۴) *Chambers's Encyclopaedia*، تحت مادّہ Bible؛ (۵) H.H. Rowley: *The Growth of the Old Testament*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۶) وہی مصنف: *The Old Testament and Modern*

---

[1] ان میں سے اکثر ایسی ہیں جنھیں کوئی مسلمان زبان پر لانا بھی گوارا نہیں کرتا، مثال کے طور پر یہ قطعات ملاحظہ ہوں: خروج، ۳۲ (متعلق ہارون؏)؛ صموئیل ثانی، ۱۱ : ۲ تا ۲۷ (متعلق داؤد؏)؛ ملوک اول، ۱۱ : ۴ (متعلق سلیمان؏)؛ تکوین، ۱۹ : ۳۰ـــ۳۸ (متعلق لوط؏) وغیرہ ۔

[2] قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ حجاز کے علماے یہود کے پاس تورات اس وقت ایک علیحدہ روایت (version) کی شکل میں تھی ۔

Study، آکسفورڈ ۱۹۵۲ء؛ (۷) J. A. Bewer : The Literature of the Old Testament، Revised Ed. نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۸) Rev. Cohu : The Old Testament in the light of Modern Research، آکسفورڈ ـ لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۹) H. W. Robinson : Record and Revelation، آکسفورڈ ۱۹۳۸ء؛ (۱۰) The Bible Today، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) Emil G. Kraeling : The Old Testament since the Reformation، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) Robinson : Bible In its Ancient and English Versions؛ (۱۳) Alfred Loisy : The Origins of New Testament (Chap. Bible as a Supernatural Book)؛ (۱۴) Prefaces to O.T. & N.T. (Revised Standard Version)، طابع : ٹامس نیلسن و ابناؤہ، ایڈنبرا و لنڈن؛ (۱۵) Katie Magnus : Outlines of Jewish History، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۶) Cecil Roth : Short History of the Jewish People، لنڈن ۱۹۳۶ء؛ (۱۷) James Hosmer : The Jews, Ancient, Mediaeval and Modern، لنڈن ۱۹۱۷ء؛ [(۱۸) The Bible In India، Louis Jacolliot کی فرانسیسی کتاب کا ترجمہ، الہ آباد ۱۹۱۶ء؛ (۱۹) Isaac Taylor : History of the Transmission of Ancient Books to Modern Times، لیورپول ۱۸۷۹ء].

(عابد احمد علی)

تُوران : توران ایک ایرانی اصطلاح ہے، جس کا اطلاق اس ملک پر ہوتا ہے جو ایران کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ اس نام کی بہ صورت فارسی زبان کے درمیانی دور (Middle Persian، [پہلوی]) سے پہلے کی نہیں ہے۔ لاحقۂ ’’— ان‘‘ کلمۂ اسم منسوب بہ آباء (مثلاً بابکان) اور اسم منسوب بہ بلاد (مثلاً گیلان و دیلمان) دونوں کے بتانے کے لیے استعمال ہوتا ہے (قب Grundr. d. iran. Phil.، ۱/۲ : ۱۷۶؛ زالمان Salemann : وہی کتاب، ۱/۱ : ۲۸۰ کو شک ہے کہ ’’— ان‘‘ ’’آنام‘‘ سے، جو صیغۂ جمع مضاف الیہ ہے، مشتق ہے یا نہیں)۔

توران کے نام کے متعلق تین سوال پیدا ہوتے ہیں : (۱) اس کی اصلیت کیا ہے؛ (۲) اس کا مفہوم زمانۂ بعد میں کیا تھا، جس کی رو سے کلمۂ توران ’’ترکوں کی سرزمین‘‘ کا مرادف ہو گیا؛ (۳) موجودہ زمانے میں جغرافیائی، لسانی اور سیاسی لحاظ سے اس نام کا اطلاق کیوں کر ہوتا ہے۔

تُورہ۔ ایرانی ماحول میں لفظ ’’تُور — ان‘‘ کے جزء ’’تُور‘‘ اور اَوِستا کے لفظ تُورہ۔ (تُرہ۔) میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ اَوِستا کے ان اجزاء میں جو اب تک محفوظ ہیں : (۱) لفظ تُورہ ملتا ہے، جو دو صالح افراد کے باپ کا نام ہے۔ ان افراد کے ایرانی نام اراجہونت Arajahwant اور فرارازی Frārāzi ہیں مگر ان کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ معلومات حاصل نہیں (یشت، باب ۱۳ : ۱۱۳ تا ۱۲۳)؛ (۲) اوستا میں وہ لوگ مذکور ہیں جنھیں تُورہ یا تُرہ کہا جاتا تھا اور جو غالباً خانہ بدوش تھے (یشت، باب ۱۷ : ۵۵ : ’’آسُواَسْپہ‘‘ یعنی تیز رفتار گھوڑوں والے)۔ [دریان کلمے میں زیادتِ یاء کے بعد تُورہ کا اسم صفت تُوارْیہ ہے]۔

تُوریوں کو متعدد دفعہ ایرانیوں اور سچے مذہب کا دشمن بتایا گیا ہے (قب یشت، ۱۷ : ۵۵، جہاں وہ اَشی وَنگُہی Ashi Wanuhi کا پیچھا کرتے ہیں)۔ تُوریوں کی ایک شاخ (؟) دانُو کہلاتی ہے (یشت، ۱۷ : ۵۵ تا ۵۶)۔ ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق سنسکرت زبان کے لفظ دانُو یعنی شیاطین سے ہو۔ ایک خاص قابل نفرت ہستی ’’تُوری ڈاکو‘‘ Franrasyan (فرانگرسین) (= افراسیاب) کی ہے، جس نے شاہی طاقت (’’خوارنہ‘‘ x^{v}arana) حاصل کرنے کے لیے ناکام کوششیں کیں، جن کا ذکر یشت،

۱۹ : ۵۶ تا ۹۶ میں بالتفصیل آیا ہے - لیکن اسی یشت، ۱۹ : ۹۳ میں اس بات کو بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ شاہی طاقت (" خوارنہ " " *xvarəna* ") ایک مرتبہ افراسیاب کے قبضے میں رہ چکی تھی - اس وقت اس نے ظالم زینی گاو Zainigav کے خلاف ایران کی حفاظت کا فرض ادا کیا تھا - ہو سکتا ہے کہ فرانگرسین سے دشمنی سیاسی بناء پر ہو.

متعدد عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تورہ میں متقی لوگ بھی پائے جاتے تھے - گاتھاؤں (Gāthās) (یسنا، ۴۶ : ۱۲) میں کی ایک بہت قدیم عبارت میں فرائی یانہ Fryāna توری کے خاندان کی خاص طور پر ستائش کی گئی ہے - یشت، ۱۳ : ۱۴۳ کی یہ عبارت بہت مشہور ہے : " ہم آریائی (ایرانی)، توری (Tūryan)، سیریمی (Sairimyan)، سائنی (Sāinyan) اور داہی (Dāhyan) علاقوں کے متقی مردوں اور عورتوں کی فروشی *Frawashi* کو قربانی پیش کرتے ہیں".

یشت، ۵ : ۵۷ میں تورہ کے مسکن کا ضمناً ذکر آ گیا ہے - یہاں فرانگرسین Franrasyan کے نائب *ونیسکہ *Vaēsaka کی اولاد کے متعلق کہا گیا ہے (شاہنامہ، طبع وُلرز Vullers، ۱ : ۲۳۸، ۳۶۲، ویسہ Wēsa) کہ وہ دژ خشاتھرو - سکہ Xšathrō-suka میں رہتے تھے، جو کانگھہ Kanha (= بخارا ؟؛ قب سارکار Marquart : *Komanen*، ص ۱۹۶؛ چینی زبان میں کھنگ Kʰang = سمرقند) میں " بہت بلندی " پر واقع ہے - دوسری طرف بنوک تر کا وہ نام بھی معنی خیز ہے جیسے بطلیموس کے ارمنی مترجم نے خوارزم میں بتایا ہے (طبع سوکری Soukry، فصل ۳۴؛ قب سطور ذیل).

تورہ کی نسلی خصوصیات کے متعلق متعدد نظریات پیش کیے گئے ہیں - گائگر (Geiger : *Ostir. Kultur*، ۱۹۳) کا خیال ہے کہ اس نام کے ذیل میں بلا امتیازِ نسل وہ تمام لوگ آ جاتے ہیں جو دشتہائے بےدرخت (steppes) میں رہتے تھے (" ایک جامع لفظ . . . ، جو کسی نسلی فرق و امتیاز کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ اس کے مفہوم میں وہ تمام لوگ داخل ہیں جو بحیرۂ خزر اور دریاے سیحون کے درمیانی میدانوں میں رہتے ہیں اور اس کے ورے بھی آباد ہیں") - گائگر کے خیال میں اس امر کا بھی امکان ہے کہ تورہ میں کچھ تاتاری عناصر بھی ہوں (" ایک قدیم تاتاری آبادی کے بقایا"؟) مگر یہ یاد رہے کہ گائگر (ص ۱۹۸) نے تورہ کے اندر ہنون کا وجود ثابت کرنے کی جو کوشش کی تھی وہ اب رد کر دی گئی ہے (ہنو *hunu* " بیٹا، اولاد "؛ Bartholomae : *Altir. Wörterb.*، عمود ۱۸۳۰).

ہو سکتا ہے کہ " دانو" (قب سطورِ بالا) کی اصطلاح کا بھی مفہوم نسلی نہ ہو بلکہ اس سے مراد صرف غیر مزدی تورہ (" شیاطین") ہوں [کرسٹنسن Christensen (۱۹۲۸ء) نے گائگر کی رائے کا پھر سے اعادہ کیا ہے؛ اس کا گمان ہے کہ " تورہ دراصل خانہ بدوش لوگوں کا نام تھا خواہ وہ نسلاً ایرانی تھے یا نہ تھے"].

برخلاف اس کے بلوشہ Blochet نے اپنے مقالے موسومہ "Le nom des Turks dans l' Avesta" میں اس اشتقاقِ شائع کی تائید کی ہے کہ تورہ = ترک ہے - وہ توری دانو، کرہ اسپنہ اور ورہ اسپنہ کے، ناموں کی توضیح ترکی زبان کے دو لفظوں یعنی قرہ بمعنی سیاہ اور گور *gör* (?) بمعنی چالاک سے کرنا چاہتا ہے : [وہ کہتا ہے کہ] " ترک کا اسم یا کم از کم وہ مادہ جس سے وہ مشتق ہے [کذا!] چھٹی صدی

میلادی سے بہت پہلے موجود تھا" ۔ اس سلسلے میں ھمیں یاد رہے کہ لسانی اعتبار سے لفظ ترک کا اشتقاق خواہ کچھ ھو (قب اَرْك - تُوْرك *ärk-türk* بمعنی "قوت، طاقت" : تسلر F. W. K. Müller، در *Uigurica*، ۲ : ۱۰؛ [تُوْرکُوْن *türkün*] بمعنی "خاندان" [تُرکُن = مجمعُ العشیرۃ و بیتُ الاُمّ و الاب]؛ : کاشغری، ۱ : ۳۶۸) ایرانی میں تُوْرہ کے معنی "جری" اور "بہادر" بآسانی کیے جا سکتے ھیں، قب 'تُور' بزبان فارسی و کُردی، نیز فردوسی کا وہ معنی خیز اشارہ جو اس نے فریدون کے بیٹے تُور کی سیرت کے بارے میں کیا ھے ۔ یہ بات درست ھے کہ "سَکَرہ" اور "وَرَہ" کا لسانی اشتقاق ابھی تک واضح نہیں اور یہ کہ بقول فردوسی خاندان وِیسہ Vēsa کے ایک فرد کا نام کُرُو خان (؟) تھا (طبع وُلَرز Vullers، ۱ : ۲۶۱)، لیکن ان ناموں کے ساتھ ساتھ ایسے تُورِی نام بھی پیش کیے جا سکتے ھیں جن کی صورت بداھۃً ایرانی ھے ۔ انھیں میں 'سَکَرہ' اور 'وَرَہ' کا تیسرا ساتھی دُوْرائے کَئِتہ Dūraēkaēta بھی ھے، یعنی "وہ جس کی خواھش دُور تک جاتی ھے" ۔ (یہ دلیل بے حیثیت ھو جائے گی اگر ھم یہ ثابت کر سکیں کہ ملوکِ تُورہ غیر ملکی تھے لیکن اس کے ساتھ ھی وہ تمام ذرائع بھی ختم ھو جائیں گے جس سے اس قوم کی شناخت ھو سکے) ۔

تُورہ کے متعلق سب سے زیادہ مفصّل نظریہ مارکار کا ھے (*Erānšahr*، ۱۵۵ تا ۱۵۷) ۔ اس کے نزدیک ایرانیوں کا قدیم وطن اِیْریانَمْ وایجو (Airyanəm waējō) خوارزم میں تھا ۔ ایران اور تُوران کی جنگیں، جن کا ذکر اساطیر میں آتا ھے، اس کشمکش کا مظہر ھیں جو حضری ایرانیوں (یعنی وہ لوگ جنھوں نے اپنی اعلٰی تہذیب پر فخر کرنے کی وجہ سے اَیْریانا *airyana* کا نام اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا) اور خانہ بدوش ماھی خوروں (Massagetai) کے درمیان ھوئیں (قب اَوِستا : مَسْیا *Masya* = "ماھی" اور سیتھیائی زبان کا ملحقۂ جمع : ۔ ت ta) ۔ یہی وہ سیتھیائی مسّگتائے (Scythian Massagetai) ھیں جو پہلے آمو دریا اور بحیرۂ آرال Aral کے مشرق میں رھتے تھے، انھوں نے ضرور تُوْرہ نام اختیار کر لیا ھوگا ۔ بلوکِ تُوْر، جس کا ذکر بطلیموس کے ارمنی مترجم (اَنَانیاس الشّرکی؟ Ananias of Shirak?) نے خوارزم میں کیا ھے، یقیناً انھیں تُوْرہ لوگوں کی یاد سے ناشی ھوا ھوگا ۔ [بلوکِ تُوْر کا تعلق باختر کے صوبے **Τουριούα** (سترابو Strabo، ۱۱ : ۵۱۷) سے کیا تھا یہ ابھی طے کرنا باقی ھے (قب Oberhummer : کتاب مذکور، ۱۹۳، ۲۰۲)] ۔ بعد کے زمانے میں مختلف اقوام کی نقلِ مکانی سے بلحاظ نسل ایشیا کا نقشہ بالکل ھی بدل گیا ۔ تُورہ کی اصطلاح رفتہ رفتہ ایرانیوں کے نئے دشمنوں، یعنی سَکَرَوکائے Sacaraucae، طخاریوں، یوژاے - چی Yüe-ci، کوشانیوں Kūshāns، خِیَاونیوں (Khiōnites)، ھیاطلہ اور ترکوں کے لیے استعمال ھونے لگی ۔

اوِستا کے سنسکرت ترجمے میں تُورہ کا ترجمہ تُرُشْکہ Turuṣkah کیا گیا ھے ۔ معلوم ھوتا ھے کہ اس آخری لفظ سے عموماً ترک مراد ھیں لیکن چونکہ سنسکرت کا یہ ترجمہ بہت بعد کے زمانے کا ھے (*Grundr. d. iran. Phil.*، ۲ : ۵۰) اس لیے نسلی اصطلاحات کے متعلق اس کے ترجمے کی کوئی قدر و قیمت نہیں ۔

شاھنامے کا اثر : توران اور تُورہ کے باھمی ربط کا انکشاف بہت بعد میں ھوا (قب شپیگل Spiegel : *Eranische Alterthumskunde*، ۱۸۷۱ء، ۱ : ۵۰۳ اور خاص طور پر گائگر : کتاب

مذکور، ۱۸۲۲ء، ص ۱۹۳) ۔ ممکن ہے کہ پہلوی مصادر میں اب بھی کچھ آثار ایسے موجود ہوں جن سے معلوم ہو سکے کہ تُورہ سے لے کر توران تک ارتقائی منازل کیا ہیں، لیکن ان مصادر کا توران کی موجودہ اصطلاح کے مروّج مفہوم کی تکوین پر کوئی راست اثر نہیں پڑا؛ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس موضوع پر مشرقی اور مغربی نظریوں کا سب سے بڑا مأخذ شاہنامہ ہی رہا ہے۔ فارسی اور عربی زبان کے متوازی مآخذ نے بھی کہ ان کی بنیاد بھی پہلوی زبان کا خُواتای نامک [یعنی خدای نامہ] Khʷātay - nāmak ہے، صرف شاہنامۂ فردوسی کے تکملے اور ذیل ہی کا کام دیا ہے۔

توران کا ذکر شاہنامے کے اس باب میں ہے جہاں مذکور ہے کہ فریدون (Thraētaona، یا Frēdhōn) نے، جو آخری شہریارِ جہان (یعنی والیِ اقلیم خُوانیرس) تھا، جہان کو تین حصوں میں تقسیم کیا، قب شاہنامہ، طبع مکّن Macan، [۱ :] ۵۸؛ طبع مول Mohl، ۱ : ۱۳۸؛ طبع وُلرز Vullers : ۱ : ۷۷ تا ۷۸۔

توران اور اس کا نام گذارندہ (eponym): یشت، ۱۳ : ۱۴۳، (قب سطور بالا)، جو بہت قدیم ہے، اس سے یہ تصور منعکس ہوتا ہے کہ دنیا کی آبادی پانچ قوموں پر مشتمل ہے۔ اس کے برعکس پہلوی کتاب دینکرت Dēnkart، سے پتا چلتا ہے کہ اوستا کی ایک کتاب میں، جو اب ناپید ہے، یہ مذکور تھا کہ فریدون (Tharaētaona، Frēdhōn) نے دنیا کو اپنے تینوں بیٹوں سَرم Sarm، تُوچ Tūč اور ایریچ Brēč کے درمیان تین حصوں میں بانٹ دیا تھا (ناموں کی یہ صورتیں پہلوی ہیں)۔ ظاہر ہے کہ ہمارے سامنے روایتوں کے دو سلسلے ہیں، جو آپس میں اس وجہ سے خلط ملط ہو گئے ہیں کہ قدیم اقوام کے لیے ایرانی الاصل نام گذارندے تو تجویز کر دیے گئے، لیکن اُس دنیا میں جیسے ایرانی جانتے تھے تبدیلیاں ہو چکی تھیں؛ لہٰذا ایرانیوں نے اپنے عہد (ساسانی ؟) کی سیاسی تقسیم کے مطابق فریدون کے دو بڑے بیٹوں میں سے ایک کی بورت مغرب میں تجویز کر دی اور دوسرے کی مشرق میں؛ چنانچہ مغرب کے علاقے کو روم (یعنی بوزنطی سلطنت) سے تطبیق دے دی گئی اور مشرق کے ملک کو ترکوں سے، جو خسرو اول کے عہد میں ہیاطلہ (Hephthalites) کی شکست کے بعد (یعنی حدود ۵۵۷ء) سے ایرانیوں کے پڑوسی چلے آ رہے تھے۔

قدیم اسطوری روایات کے مطابق [فریدون] (Thraētaona) کے بیٹوں کے درمیان دنیا کا تین حصوں میں منقسم ہونا ایک تمثیل ہے جس سے ان قدیم قوموں کا باہمی رشتہ معلوم ہوتا ہے جن کے یہ تین نام گذار تھے۔ فردوسی کے زمانے میں یہ افسانوی روایت اپنی نسلی اساس سے علیحدہ ہو چکی تھی اس لیے متناقض باتوں کو تجنیس لفظی کے پردے میں چھپانا پڑا۔ شاہنامے میں لکھا ہے کہ فریدون اپنے بیٹوں کو سلم، تور اور ایرج کے نام اُس وقت دیتا ہے جب ان کی سیرت معلوم کرنے کے لیے ان کی آزمایش کر لیتا ہے۔ سب سے بڑا بیٹا جو ضرر اٹھائے بغیر خطرے سے صحیح ”سلامت“ نکل آتا ہے، اسے مغرب کے علاقے (روم و خاور) عطا ہوتے ہیں اور اسے ’خاور خدای‘ لقب ملتا ہے۔ دوسرا بیٹا جو جری ہے (تُور = بہادر)، اسے توران دیا جاتا ہے اور وہ ’توران شاہ‘ کہلاتا ہے یا شاہ چین ”سالارِ ترکان و چین“ (قب : شاہنامہ، طبع وُلرز Vullers، بادشاہی فریدون، شعر ۳۵۹ و ۲۹۵) [طبع مکّن،

۱ : ۵۸] ۔ سب سے چھوٹا بیٹا اُتنا ہی دلیر ہے جتنا کہ خردمند ہے ۔ اِسے ”دشتِ گُردان و ایران زمین“ (یا شاید گُردوں کا علاقہ ! قبّ طبع وُلرز، شعر ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۲۱) اور اس کا لقب ’ایران خدای‘ قرار پاتا ہے [قبّ طبع مذکور، شعر ۳۰۲].

عربی کتابوں میں (قبّ طبری، ۱ : ۲۲۶) سب سے بڑے بیٹے کے نام کا املاء سرم ہی ہے جو سَیرِمہ سے مشتق ہے لیکن چونکہ پہلوی حروفِ تہجّی میں ”ر“ اور ”ل“ کا امتیاز نہیں اس لیے فردوسی (نیز مجمل التواریخ کے مصنّف) نے متبادل صورت سَلم کو ترجیح دی ہے تاکہ لفظی حیثیت سے عربی مادّے ”س ۔ ل ۔ م“ کے ساتھ تجنیس پیدا کی جا سکے ۔ [Modi : *Asiatic Papers*، بمبئی ۱۹۰۵ء، ص ۲۴۴؛ بلوشہ Blochet : *Rev. de l'Or. Chrétien*، ۱۹۲۵ء، ۲۵ : ۳۴۱، دونوں نے کوشش کی ہے کہ سَیرِمہ Sairima کا ربط براہِ راست رومہ سے قائم کیا جائے (sRim*، قبّ ارمنی hRom) ۔ لیکن یہ قیاس ہر لحاظ سے بے سر و پا ہے] ۔ یہ کہ سَلم کا تعلّق مغرب کے ساتھ پھر بھی بہت کم ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ دونوں بھائی سَلم اور تُور بحرِ خَزَر کی مشرقی جانب باہم جنگ کرتے ہیں (ثعالبی نے ان کی رزم گاہ آذربایجان میں بتائی ہے) ۔ دونوں بھائی ایک بحری قلعے [”حصنِ دریا“] [دژ آلانان] پر قبضہ کرتے ہیں (یعنی دِہستانان صُور بر، جو راسِ حَسَن قُلی پر ہے، اس کے لیے ملاحظہ ہو بارتولد : *K. Istorii orosheniya Turkestana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء، ص ۳۳) ۔ آلانوں Alāns (جو اوسّیتیوں Osseles کے اسلاف اور سُوروماتیوں Sauromates = سَیرِمہ ؟ کے اَخلاف تھے) کے نام کا تعلّق ان علاقوں کے ساتھ صرف پہلی صدی قبل مسیح کے حدود میں ہو سکتا ہے، کیونکہ ایرانی لوگ ابھی اس وقت تک بحر خزر کے ارد گرد کے علاقے پر حکومت کرتے تھے (مارکوَر : *Komanen*، ص ۱۰۸).

تُور (فردوسی اور مجمل التواریخ) کا نام دینکرت *Dēnkart*، ۸ : ۱۳، میں توُج کی صورت میں آتا ہے اور عربی مصادر میں بھی یہی املاء غالب ہے : ابن خُردادبہ، ص ۱۵ : طوج یا طُوس؛ دینوری : ص ۱۱ (نمرود کے بیٹے : ایرج، سَلم اور طُوس)؛ طبری، ۱ : ۲۲۶؛ فہرست، ص ۱۲؛ مسعودی : مروج، ۲ : ۱۱۶؛ بیرونی : الآثار الباقیة، ص ۱۰۲؛ ثعالبی، طبع زوتن برگ Zotenberg، ص ۴۱ (توز، توژ) ۔ بہر حال تور کا جو املاء فردوسی نے اس غرض سے اختیار کیا کہ اس اسم کے مسمّٰی کی یورث ہونے کی حیثیت سے ’تُوران‘ کی تشریح کر سکے، تو یہ املاء پہلوی اور عربی تالیفات کے خلاف ہے ۔ بقولِ مارکوار : *Beiträge*، در *Z. D. M. G.*، ۱۸۹۵ء، ص ۶۶۳ تا ۶۶۷، تُوج Tōč مشتق ہے تُورج Taurič سے (اور وہ مشتق ہے تُورہ سے)؛ بقولِ کرِسٹن‌سن Christensen تُوج Tōč مشتق ہے تُور + ج سے (بمعنی تُوری الاصل).

تُوران ایک جغرافی اصطلاح کی حیثیت سے :

تُوران کی اصطلاح قبائلِ تُورہ کے نام سے مأخوذ ہے اور تُورہ کا نام ان کے نام گذارندہ تُوج / تُور کے نام سے مأخوذ ہے ۔ بالآخر اس نام کا اطلاق ترکوں کے ملک پر ہونے لگا ۔ یہ اصطلاح ہمیں ساسانی کتاب خُوَاتای نامک [خدای نامہ] میں ضرور ملنی چاہیے، کیونکہ عرب مؤرّخین اور فردوسی نے اسی مأخذ کو استعمال کیا ۔ یہ بات درست ہے کہ بندہِش، ۱۲ : ۱۳، ۲۹ وغیرہ میں صرف ایک اصطلاح یعنی ترکستان مستعمل ہے.

[وھاں ایک اور اصطلاح سُلمان بمعنی ملکِ سلم، کتاب مذکور، ۲۰ : ۱۲، اس ملک کے لیے استعمال ہوتی ہے جہاں سے دجلہ ([Tigris]) آتا ہے] لیکن دینکرت، باب ۸ اور کتابوں کے ناقص ٹکڑوں میں، جو تورفان سے حاصل ہوے ہیں، کلمۂ توران ملتا ہے (F. W. K. Müller، ۲ : ۸۷).

فردوسی کے نزدیک توران یعنی ترکوں اور چینیوں کے ملک کو دریاے جیحون ایران سے جدا کرتا ہے (شاھنامہ : طبع وُلّرز Vullers، 'بادشاھی فریدون' : شعر ۲۹۵، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۵۶، ۴۵۹، ۵۴۲، ۷۹۲؛ 'بادشاھی نوذر' : شعر ۱۳۳؛ طبع مول Mohl، ۵ : ۶۸۰، 'بادشاھی بہرام گور') ۔ اس کے برخلاف افراسیاب کی شکست کے بیان میں اس کی سلطنت کی ابتداء کو "قِپچاق" تک وسعت دے دی گئی ہے ۔ مارکار (Komanen، ۱۱۰) نے مخطوطات کے ذریعے اس نام کی تصحیح کر کے اسے قُوچقار ('باشی') کہا ہے اور پھر کہا ہے کہ یہ بعینہ اردوگہِ قارلُغ [رَکّ بہ قارلُوق] ھی ہے، جو طراز [رَکّ بآں] سے آگے پانچ فرسخ کے فاصلے پر تھی: قبّ ابن خُرّداذبہ : ص ۴۴؛ کصری باس Ksry bās، [طبع مطبع بریل، لائڈن ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۹ء، ص ۲۸] ۔ اسی طرح فردوسی نے افراسیاب کا دارالحکومت، 'کُنگ دز' حدودِ چین کے قریب بتایا ہے مگر اس کا کُنگ (بخارا) کے علاقے سے کوئی تعلّق نہیں (شاھنامہ، طبع Vullers، شعر ۱۳۸۱[؟]، قبّ Bartholomae، عمود ۳۲۷ : مارکار : Komanen، ۱۰۹) ۔ ممکن ہے کہ ان جزئیات میں مغرب کی طرف ترکوں کی نقل و حرکت کے ابتدائی مدارج کی یادداشت ثبت ہو ۔ اب رہے چینی، جو شاھانِ توران کی رعایا تھے، تو ہو سکتا ہے کہ فردوسی نے یہ نام اَوِستائی قدیم قوم سائناو Sāinav کے نام کی جگہ استعمال کیا ہو جو بندہشن میں پہلے ھی سے چینیوں کی ھم جنس بن چکی تھی (Darmesteter : Le Zend Avesta، ۲ : ۵۵۳).

مسلم مصنّفین چاھے وہ عربی ھوں یا فارسی یا ترکی، انھوں نے لفظِ توران کا استعمال درست طور پر نہیں کیا ۔ لیکن چونکہ عرب جغرافیہ دانوں کے نزدیک ترکوں کا علاقہ صرف سِیر دریا (سیحون) کے مشرق میں شروع ہوتا تھا اور ماوراءالنہر کا علاقہ اس میں شامل نہیں (قبّ بارٹولڈ Barthold : Turkestan، طبع وقفیۂ گب، ص ۶۳) اس لیے عام میلان یہ معلوم ہوتا ہے کہ توران اور ماوراءالنہر کو ایک ھی ملک سمجھا جائے، یعنی وہ علاقہ جو آمو دریا (جیحون) اور سِیر دریا کے درمیان ہے ۔ بقولِ خوارزمی : مفاتیح العلوم، ۱۱۳، ایرانی لوگ جانبِ جیحون کے علاقے کو 'مرزِ توران' کہتے ھیں ۔ یاقوت (معجم، ۱ : ۸۹۲) کے نزدیک توران ماوراء النہر کا ملک ہے؛ فریدون کے ھاتھوں دنیا کے تین حصوں میں تقسیم ھو جانے کے بعد ترکوں نے اپنے ملک کا نام اپنے بادشاہ تُوج کے نام پر تُوران رکھا ۔ (یاقوت نے توران نام کے ایک گاؤں کا بھی ذکر کیا ہے جو حَرّان سے قریب ہے) ۔ دِمشقی : (Cosmographie [عجائب البرّ و البحر]، تالیف حدود ۱۳۲۰ء)، طبع سینٹ پیٹرز برگ، ص ۱۱۳ نے جو بتکلّف اثریاتی طرزِ کی بات کی ہے وہ بہت عجیب ہے: اس کی رو سے سیحون (سِیر دریا) ھی ماوراء النہر یعنی "سرزمینِ ھَیاطِلہ المعروف بہ تُولان (= توران)" اور سرزمینِ ترکستان المعروف بہ فرغانہ کے درمیان حدّ فاصل ہے (ھَیطَل بمعنی ماوراء النہر کے لیے قبّ نیز Erānšahr، ۳۰۷) ۔ مسالک الأبصار (چودھویں صدی میلادی) میں اس کلمے کا استعمال اس سے بہت زیادہ مبہم طریق پر

ہوا ہے ۔ وہاں دریاے والگا Volga [اتِل] کو 'نہر توران' کہا گیا ہے اور توران کے شاہانِ قدیم (یعنی سابق خوانینِ قپچاق : مارکار : Komanen، ۱۳۸) کی ییلاق [گرمائی اردوگاہ] آزق تاغ (؟) میں بتائی ہے ۔ کاترمیئر Quatremere اور مارکار کے نزدیک آزق تاغ کوہ اورال ہی ہے ۔

ظفرنامہ (پندرھویں صدی میلادی) میں توران کا لفظ محض شاعرانہ تقابل کے لیے آیا ہے (۱ : ۴۴۳، ۴۹۲ : ''پہلوانانِ توران در ایران'') ۔ ابو الغازی (سترھویں صدی میلادی) کبھی تو اسے بطور اساطیری اصطلاح کے استعمال کرتا ہے (طبع Desmaisons، ۲ : ۱۲۹، ۱۳۰) اور کبھی کہتا ہے کہ یہ مغربی سائبیریا کا علاقہ ہے (ص ۱۷۷) اور بعض اوقات ایک مبہم انداز میں وہ یہ سمجھتا ہے کہ محمد خوارزم شاہ کی مملکت ایران اور توران کے درمیان واقع تھی (''ایران بِرلان توران آرابی''، ۹۶) ۔

یورپ میں توران کی اصطلاح کا علم Herbelot کی کتاب : Bibliothèque Orientale، طبع پیرس ۱۶۹۷ء، ص ۶۳ سے ہوا ۔ وہاں مذکور ہے کہ افراسیاب، جو اپنی پیدائش کے لحاظ سے ترک مگر تُور بن فریدون کی نسل سے تھا، ''اُس تمام علاقے کا'' بادشاہ تھا ''جو دریاے جیحون کے پار . . . . مشرق اور شمال میں واقع ہے؛ اس ملک کو توران کہتے تھے، لیکن اس کے بعد سے اسے ترکستان کہنے لگے ہیں'' ۔ ترکستان کی اصطلاح آرتیلوس Ortelius اور مرکیٹر Mercator کے نقشوں میں پائی جاتی ہے جو سولھویں صدی میلادی میں تیار ہوے (Oberhummer) ۔ یورپ میں توران کی اصطلاح صرف انیسویں صدی میں رواج پذیر ہو کر سلکی بن گئی ۔ اس میں ابہام کی جو ایک شان ہے وہی ایک حد تک اس کی مقبولیت کا سبب بھی بنی اور اس کا استعمال ایسے تصوّرات کے لیے ہونے لگا جہاں صحتِ تحدید خارج از بحث ہو [ابن خلّکان : وفیات، طبع قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ص ۱۰۰ میں توران کو ''ترکان'' کی محرّف صورت بتایا ہے !] ۔

مآخذ : (۱) Justi : Iran. Namenbuch، بذیل Tura اور Sairima؛ (۲) Bartholomae : Altiran. Wörterbuch، بذیل Tura، tūirya اور Sairima؛ (۳) Spiegel : Eranische Alterthumskunde، ۱۸۷۰ء، ۱ : ۲۷۰، ۵۳۶، ۵۷۵، ۵۷۹؛ (۴) گائیگر Geiger : Ostiranische Kultur im Altertum، ۱۸۸۲ء، ص ۱۹۳ تا ۲۰۲؛ (۵) Brunhofer : Urgeschichte der Arier in Vorder- und Central-Asien، جلد ۱ : Iran und Turan، لائپزگ ۱۸۹۳ء، در سلسلۂ Einzelbeiträge z. allg. u. vergl. Sprachwiss.، (قب Bartholomae : Wochenschr. f. klass. Phil.، ۱۸۹۰ء، عمود ۱۱۶۱)؛ (۶) مارکار Marquart : Ērānšahr، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ نیز قب مارکار : Unters. z. Gesch. v. Eran، ۲ : ۷۸، ۱۳۶؛ (۷) مارکار : Über d. Volkstum d. Komanen، برلن ۱۹۱۳ء، ۳۰، ۱۹۶؛ (۸) Feist : Kultur, Ausbreitung u. Herkunft d. Indogermanen، برلن ۱۹۱۳ء، ص ۳۰۳؛ (۹) بلوشہ Blochet : Le nom des Turks dans l'Avesta، در J R A S، ۱۹۱۵ء، ص ۳۰۵ تا ۳۰۸؛ (۱۰) بلوشہ : Le pays des Tchara et les Ephtalites، در R R A L، ۱۹۲۵ء، عدد ۶؛ (۱۱) بلوشہ : Les sources grecques et chrétiennes de l' astronomie hindoue، در Rev. de l' Orient chrétien، ۲۵، ۱۹۲۵ء : ص ۳۳۰ تا ۳۳۱؛ (۱۲) بلوشہ Le nom des Turks، مجلّۂ مذکور، ج ۲۶، ۱۹۲۷ تا ۱۹۲۸ء : عدد ۱ : ص ۱۸۸ تا ۲۰۶؛ (۱۳) Oberhummer : Die Türken u. d. osmanische Reich، لائپزگ ۔ ویانا ۱۹۱۷ء؛ (۱۴) Oberhummer

Der Name Turan, Tūrān، بوڈاپسٹ اپریل ۱۹۰۸ء، ص ۱۹۳ تا ۲۰۸؛ (۱۵) کرسٹن سین Christensen: *Etudes sur le zoroastrisme de la Perse Antique*، *D. Kgl. Danske Vid. Selskab*، کوپن ہیگن ۱۹۲۸ء، ص ۱۹؛ (۱۶) گرے Gray: *Foundations of the Iranian religion*، بمبئی ۱۹۲۹ء، در *Journ. Cama Orient. Inst.*، عدد ۱۵؛ ص ۱۰؛ [(۱۷) زین العابدین شیروانی: بستان السیاحہ، طبع دوم، اصفہان ۱۳۴۲ھ (؟)]

تورانی زبانیں: اس اصطلاح کا موجد بظاہر مؤرّخ بنسن Bunsen (۱۸۵۴ء) ہے: اسی نے اس کا اطلاق ایشیا اور یورپ کی اُن زبانوں پر کیا جو اپنی اصل میں نہ تو ہندی۔یورپی [آریائی] ہیں اور نہ سامی۔ پھر میکس مُلر (Max Müller: *The Languages of the Seat of War in the East, with a Survey of Three Families of Languages, Semitic, Arian and Turanian*، لنڈن ۱۸۵۵ء) نے اسے عام رواج دیا اور اسی زُمرے میں (چونکہ 'ختان' کا لفظ استعمال کرنے سے اُسے گریز ہے) تمام التصاقی یا ترکیبی (agglutinative) زبانیں ڈال دیں، یعنی نہ صرف فینی اُوغری (Finno-Ugrian) اور آلتائی (Altaic) بلکہ سیامی، تبتی اور ملائی وغیرہ زبانیں بھی اس میں شامل کر دیں۔ لینورمان (Lenormant: *La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*، پیرس ۱۸۷۴ء) نے اس اصطلاح کے مفہوم کو اور وسعت دی اور اس میں سُمیری زبان بھی داخل کر دی۔ J. Oppert نے اپنی کتاب *Les Peuples et la Langue des Mèdes*، پیرس ۱۸۷۹ء میں ہخامنشی کتبوں (نو عیلامی the Neo-Elamite) کے دوسرے عمود کی زبان کو غلطی سے مادی Median زبان سمجھا اور یہ غلط نتیجہ نکالا کہ مادی لوگ بھی "تورانی" تھے۔ غرض تورانی کو اتنا مقرری بنا دیا گیا ور جن زبانوں کی طبقہ بندی کا معاملہ ابھی معلّق تھا انھیں خواہ مخواہ اس میں ڈال دیا جانے لگا لیکن تنقید کا صحیح طریقہ کاسترین Castrén (۱۸۶۲ء) پہلے ہی بتا چکا تھا۔ اس نے سب سے پہلے پانچ زبانوں والے "اورال۔آلتائی" زمرے کو یعنی فینی۔اوغری، ساموییدی Samoyed، ترکی-تاتاری، منگولی اور تونغوزی کو زمرۂ مذکور کی شاخوں سمیت الگ کر لیا۔ بعد کی تحقیقات سے ان کی اور بھی زیادہ تحدید ہو گئی: یعنی اس گروہ کی پہلی دو زبانیں مؤخّرالذکر تین زبانوں سے الگ کر دی گئیں، جن پر آلتائی گروہ مشتمل ہے۔ رام سٹیٹ G. Ramstedt نے، جو اس گروہ کی تقابلی صرف و نحو کا بانی ہے، قدرے پس و پیش کے بعد معقول و محکم دلائل سے یہ ثابت کر دیا کہ ترکی زبان کا تعلّق منگولی زبان سے ہے اور یہ بھی تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ان دونوں کا تعلّق تونغوزی زبان سے ہے، لیکن دوسری طرف اس بات کا قطعی ثبوت ابھی بہم نہیں پہنچا کہ فینی۔اوغری (Finno-Ugrian) اور ساموییدی زبانوں کا بھی آلتائی زبانوں سے کوئی تعلّق ہے۔ اب رہی اصطلاح "تورانی" تو آج کل کے علم زبان شناسی میں یہ اصطلاح قطعاً متروک ہے؛ قب Deny: *Langues turques, mongoles et toungouzes*، در *Les langues du Monde*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ Poppe: *La parenté des langues altaiques, Histoire et état actuel de la question* (روسی زبان میں)، باکو ۱۹۲۶ء؛ Sauvageot: *Recherches sur le vocabulaire des langues ouraloaltaïques*، پیرس ۱۹۲۹ء۔

اتّحادِ تورانی یا الجامعۃ التورانیّۃ (پان-تورانین ازم): یہ سیاسی اصطلاح ہے جو ایک طرف تحریکِ اتّحادِ ترکی (Pan-Turkish movement یعنی تورک۔جولوک Türk-Djülük "کیشِ ترکی"، "ترکیّت") کے مترادف کی حیثیت سے مستعمل

ہوتی ہے اور دوسری طرف اس کا استعمال ایک ایسے مفہوم کے لیے ہوتا ہے جو اس سے بہت زیادہ مبہم ہے، یعنی " تورانی اقوام " کے درمیان مفاہمت و تقریب کا میلان.

اس دوسرے معنی میں خاص طور پر ہنگری میں یہ کلمہ استعمال ہوا، جہاں ۱۸۳۹ء سے توران کی اصطلاح پہلی مرتبہ ایک دور افتادہ آبائی وطن کے مثالی مفہوم میں استعمال میں آئی (بقول کاؤنٹ تیلکی Count Teleki : "eine gewisse Schwärmerei für Stammland und Stammverwandte" یعنی وطن قومی اور صلات قومی کے لیے صادق جوش و خروش) ۔ عالمگیر جنگ کے دوران میں انجمن تورانی *Turanische Gesellschaft* نے بوڈاپسٹ میں مجلّۂ *Turan* (توران) جاری کیا اور بلغاری اور ترکی تعریف ناموں (prospectuses) کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصد یہ تھا کہ " ان قوموں " کی تاریخ اور تہذیب کا مطالعہ کیا جائے " جن کا ہمارے ساتھ رشتہ ہے " (ترکی میں : " بزم لہ قرابتی اولان ملتلر) ۔ مگر مجلّے کے مدیر نے (۱۹۱۸ء، عدد ۱: ص ۵) اس بارے میں ذیل کے الفاظ میں خصوصی روش اختیار کی ہے : " ہمارا توران جغرافیائی وطن ہے، یعنی نہ وہ میکس مُلر Max Müller کا توران ہے، جو بجائے خود گرم بحث کا موضوع ہے اور نہ وہ ایسا توران ہے جس کے ساتھ سیاسی آرزوئیں وابستہ ہوں " ۔ کاؤنٹ تیلکی اور پروفیسر شولنوکی Cholnoky کے تصوّر کے (*Turan, ein Landschaftbegriff*، کتاب مذکور، عدد ۱: ص ۸۵) توران سے مراد وہ ملک ہے جس کی حدود حسب ذیل ہیں : بحر خزر، سطح مرتفع ایران، وہ پہاڑ جو سیر دریا اور ایرتش کے منبع پر واقع ہیں اور سطح مرتفع آق مولنسک Akmolinsk ۔ اس جغرافیائی محیط کی یکسانیت اور اس کا اثر جو اس علاقے کے باشندوں پر پڑا ہے اس کے بارے میں ان مصنفین کی رائے کی قدر و قیمت نظر انداز بھی کر دی جائے تب بھی ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مصطلحات جغرافیہ (قبّ سطور بالا) کے نقطۂ نظر سے لفظ توران کا یہ استعمال بالکل نیا اور انفرادی ہے ۔ اجمالاً کہا جا سکتا ہے کہ کلمۂ ترکستان میں کم از کم یہ خوبی تو ہے کہ وہ ایک معیّن تصوّر ذہن میں پیدا کرتا ہے لہذا اس کے بجائے توران کی اصطلاح اختیار کرنا بے سود ہے.

روس میں بھی ہمیں اس قسم کے میلانات مل سکتے ہیں جو ہنگری کے " تورانیوں " کے متوازی ہوں ۔ وہ گروہ جو " یورپشیائی " ("Eurasian") کہلاتا ہے اس نے جغرافیائی سیاست اور ان ثقافتی اثرات میں بھی جو یوریشی اقوام معرض ظہور میں لائیں دلچسپی لینا شروع کر دی ہے : قبّ I. R. : *L'héritage de Čingiz-khan* (بزبان روسی)، برلن ۱۹۲۵ء؛ Prince N. Troubetskoï : *Sur l' élément touranien de la culture russe* (روسی زبان میں)، پیرس ۱۹۲۷ء ۔ اگر تحریک اتحاد تورانی (Pan-Turanian) کو " اتحاد ترکی " ("Pan-Turkish") کے محدود تر معنوں میں لیا جائے تو اس کے میلانات اصولی طور پر نسبةً واضح تر ہیں لیکن چونکہ اس نیم ثقافتی نیم سیاسی تحریک کا ابھی تک مکمّل مطالعہ نہیں ہوا، اس لیے ہم صرف اس کے ارتقاء کے مدارج اور اس کے لائحۂ عمل کا مختصر سا خاکہ ہی پیش کر سکتے ہیں.

عثمانی امپراطوریہ جب اپنی وسعت کی انتہائی حد پر تھی تو اس زمانے میں بھی اس میں کیش ترکی (Turkism) کی طرف کسی طرح کے میلانات نہیں پائے جاتے تھے ۔ بڑی سے بڑی اسامیاں ایسے غیر ترکوں سے پر کی جاتی تھیں جنھیں دائرۂ اسلام میں آئے ہوئے اکثر

صورتوں میں تھوڑی ہی سی مدت گذری ہوتی تھی۔ عیسائی بچوں کی جبری بھرتی سے [دیکھیے دیوشرمہ] سلطنت کو ملکی اور عسکری خدمات کے لیے قابل ترین افسر مہیا ہو جاتے تھے (قب Lybyer : *The Government of . . . Suleiman the Magnificent*، کیمبرج میسا چوسٹس ۱۹۱۳ء، ص ۱۰ تا ۵۶)۔ چونکہ عثمانی سلاطین کو خلیفۃ المسلمین کا منصب بھی حاصل تھا اس نئے نظریے کی رو سے یہ بات خارج از امکان تھی کہ ترکی عناصر کو امپراطوریہ کی دوسری مسلم رعایا پر ترجیح دی جائے۔ انیسویں صدی میلادی میں بھی خلافت عثمانیہ میں ''تورک'' کے معنی صاف طور پر ''کسان، گنوار اور دہقان'' کے تھے (قب شائع ضرب المثلیں)۔ اس سلسلے میں محمد امین بک کی ایک نظم ہے جو جنگ یونان کے موقع پر ۱۸۹۷ء میں لکھی گئی؛ اس سے وہ تاریخ معین ہوتی ہے جس سے اس لفظ کا مفہوم پورے طور پر بدل گیا: بین بر تورکم دینم جنسم اولودر''۔ ''میں ترک ہوں، میرا مذہب اور میری جنس دونوں بلند ہیں''۔

متعدد عوامل ایسے ہیں جن سے 'ترکی' تحریک کا ارتقاء متعین ہوا۔ اس تحریک کو بعض اوقات ''تورانی'' تحریک بھی کہتے ہیں:

(الف) انیسویں صدی میں بےشمار قومی تحریکوں (مثلاً یونانی، جرمنی، ایطالوی، سلاوی، ارمنی اور عربی) کا وجود میں آنا؛ ان میں سے متعدد تحریکیں سلطنت عثمانیہ کے خلاف تھیں۔

(ب) عثمانی سلطنت کی ہزیمتیں، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بلقان، افریقہ اور بالآخر ایشیا میں بھی اپنے مقبوضات سے محروم ہو گئی (شام، بلاد عرب، عراق عرب اور موصل)۔ عثمانی سلطنت کا جتنا علاقہ کم ہوتا گیا اسی قدر اناطولیا کا ترکی عنصر اہمیت حاصل کرتا گیا، نہ صرف آبادی کے تناسب کے لحاظ سے بلکہ اس اعتبار سے بھی کہ دولت ترکیہ کے لیے وہی اناطولی عنصر استوار و محکم بنیاد کا کام دے سکتا تھا۔

(ج) علم ''ترکی شناسی'' کی ترقی؛ اسی کے ذریعے سے ترکی اقوام کی ایک فہرست مرتب ہوئی اور ان کی زبانوں کا باہمی ربط ثابت ہوا اور اسی سے ترکوں کی ابتدائی تاریخ پر بھی روشنی پڑی۔ [اس تحریک کو ہوا دینے میں تالیف کاہون L. Cahun : *Introduction à l' histoire de l'Asie*، پیرس ۱۸۹۶ء، جو افسانوی رنگ میں لکھی گئی تھی، مستقیماً ممد و مددگار ثابت ہوئی ہے (جسے نجیب عاصم نے بتصرف ترکی کا جامہ پہنایا)۔ منجملہ ان قدیم تر تالیفات کے جو اسی طریق پر اثر انداز ہوئیں ضیا گوک آلپ نے دو کتابیں گنائی ہیں: (۱) de Guignes : *Histoire générale des Turcs, des Mongols et des Huns*، پیرس ۱۷۵۶ء تا ۱۷۵۸ء؛ (۲) Lumley Davids : *Turkish Grammar*، لنڈن ۱۸۳۲ء اور ۱۸۳۶ء۔ اس سلسلے میں قومی تحریکوں کے وہ خاکے بھی قابل ذکر ہیں جو *Revue du Monde Musulman* نے شائع کیے نیز ہارٹمن R. Hartmann کی تصنیف، کیونکہ ان کا رجحان اس طرف ہے کہ ترکی اقوام میں رشتۂ یگانگت ثابت کریں]۔

(د) روس کے اندر مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کی تشکیل جن کا اہم جزو ''ترکی۔ تاتاری'' تھا اور ۱۹۰۵ء کے واقعات جنھوں نے روس کے ترکی پریس کو قوت حرکت بہم پہنچائی۔ روسی تارکان وطن، مثلاً حسین زادہ (باکو)، یوسف آق چورہ (قازان) اور احمد آغا اوغلو (قراباغ) اس تحریک کے روح و رواں ثابت ہوئے، بلکہ انھیں ترکیہ کے ترکوں کی سخت مخالفت کو مقابلہ کرکے دبانا پڑا۔

بیسویں صدی کی ابتدا میں ترکوں کے سامنے تین سیاسی نظریے تھے: اتّحاد اسلامی (Pan-Islamism)، عثمانیت (Ottomanism) اور اتّحاد ترکی (Pan-Turkism)۔ قاہرۃ سے ایک رسالہ تورک شائع ہوتا تھا۔ یہ ۱۹۰۲ - ۱۹۰۳ء کی بات ہے کہ اس رسالے میں ان نظریوں پر کھلی بحث شروع ہوئی۔ ''اتحاد ترکی'' کے نقطۂ نظر کی حمایت یوسف آق چورہ اوغلو نے کی۔ اس کے مقالے کا عنوان تھا: ''اوچ طرز سیاست'' (جو ۱۳۲۷ھ میں استانبول میں دوبارہ چھاپا گیا)؛ اس تحریک کا تفصیلی لائحۂ عمل مرتب کرنے میں اس مقالے کا بڑا دخل ہے۔ آق چورہ نے ''عثمانی تحریک'' پر نکتہ چینی کی اور کہا کہ اس سے ترکوں کے حقوق میں کمی واقع ہوتی ہے اور یہ تحریک اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے، کیونکہ اسلام تمام مسلمانوں کے لیے برابر کے حقوق تسلیم کرتا ہے۔ دوسری طرف ''اتّحاد اسلامی'' (Pan-Islamism) ہے، اس سے غیر مسلم مشتعل ہو جائیں گے اور یورپ کی بعض سلطنتیں بھی اس کی مزاحمت کریں گی۔ اس کے بعد مصنف نے ''اتّحاد ترکی'' (Pan-Turkism) کی حمایت کی، اس بنا پر کہ اس راہ میں جو سب سے بڑی مشکل ہے یعنی روس کی مخالفت وہ دوسری حکومتوں کی مدد سے دور کی جا سکے گی (*R. M. M.*، ۲۲ : ۱۷۹ تا ۲۰۲)۔

اسی رسالۂ تورک میں حریت پسند علی کمال نے ''عثمانیت'' کی حمایت میں آق چورہ کے نظریے پر نکتہ چینی کی، نیز احمد فرید نے اس وجہ سے اس نظریے پر اعتراض کیا کہ اتحاد اسلامی اس کے نزدیک ناممکن الحصول تھا اور اتّحاد ترکی اس وقت تک کوئی وجود ہی نہ رکھتا تھا۔

جولائی ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے ابتدائی ایام میں عثمانی قومیت کا نظریہ سرکاری طور پر غالب آ گیا (جو تمام نسلی عناصر کے لیے عثمانی شہریت کے حقوق یکساں طور پر تسلیم کرتا تھا) لیکن ابھی ایک سال بھی نہ گذرا تھا کہ انجمن اتّحاد و ترقی کو بادلِ ناخواستہ یہ تسلیم کرنا پڑا کہ خلافت عثمانیہ جن اقوام پر مشتمل ہے ان کے رجحانات میں تطبیق و توفیق ممکن نہیں۔ ترکی قومیت کی تحریک (Turkist movement) اس اثنا میں بڑی سرعت سے زور پکڑ رہی تھی۔

۲۴ دسمبر ۱۹۰۸ء کو استانبول میں ترکی مجلس (تورک درنگی *Türk Derneyi*) قائم کی گئی، جس کا مقصد یہ تھا کہ تمام ترکی اقوام کے ''احوال و افعال'' کا مطالعہ کیا جائے لیکن عملاً اس مجلس کی دلچسپیاں محض ان لسانی مسائل تک محدود رہیں جن پر ینگی لسان، گنج اور قلملر وغیرہ رسالوں میں بحث کی جاتی رہی۔ ۱۹۱۱ء میں ترویج علوم کے لیے ایک تورانی مجلس (''توران نشر معارف جمعیتی'') قائم ہوئی؛ پھر دسمبر میں رسالۂ تورک یوردی کا پہلا شمارہ یوسف آق چورہ کی ادارت میں شائع ہوا۔ ۲۰ مئی ۱۹۱۲ء کو تورک اوجاق لری (''ترکوں کے چولہے'') کی بنیاد رکھی گئی: یہ وہ حلقے تھے جہاں ترکی تہذیب و ثقافت کا مطالعہ ہوتا تھا۔

اسی زمانے میں ترکی قومیت کے نظریاتی پہلو کے سب سے بڑے علمبردار ضیا گوک آلپ [رک بآن] نے، جو ۱۹۱۰ء میں اتحاد و ترقی کی مرکزی کمیٹی کا رکن منتخب ہو چکا تھا، اپنی سرگرمی پہلے سلانیک میں (۱۹۰۹ء) اور بعد میں استانبول میں (۱۹۱۲ء) شروع کی۔ اس نے نظموں کا ایک سلسلہ شائع کیا اور ترکوں کے رگ و پے میں جو جذبات خوابیدہ تھے انہیں بیدار کیا اور اس ترکی مطمح نظر (آئیڈیل) کے گیت گائے جو توران کی پر اسرار سرزمین میں متمثل تھا۔ ضیا کہتا ہے: اوغوزخان کی

اولاد اس ملک کو کبھی نہیں بھولے گی جس کا نام توران ہے'' (تورک لوک، ۱۹۱۱ء) ۔ یہ وہ سرزمین ہے جس کے ساتھ آٹیلا Attila، فارابی، الغ بیگ اور ابن سینا وابستہ تھے، (مؤخر الذکر یعنی ابن سینا [ارک بان] کے ترکی الاصل ہونے کو ہرگز ثابت شدہ قرار نہیں دیا جا سکتا)۔'' ترکوں کا آبائی وطن نہ ترکیہ ہے اور نہ ترکستان، ان کا اصلی وطن تو توران کی عظیم الشان ازلی ابدی سرزمین ہے'' (توران، ۱۹۱۴ء).

ضیا گوک آلپ کی تعلیمات کا خلاصہ اس کے اس مقولے میں ہے: ''اپنے آپ کو ترک بناؤ (یعنی ثقافت ('حرث') کے لحاظ سے)، اپنے آپ کو مسلم بناؤ اور اپنے آپ کو زمانۂ حال کے رنگ میں رنگو (یعنی 'مدنیت' کے اعتبار سے)''۔ اس مصنف کے نظریوں کی باقاعدہ تشریح کتاب تورک جولوگک اساسلری ('' ترکیت کے بنیادی اصول '') میں پائی جاتی ہے، جو مصنف کی وفات سے ایک سال پہلے ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۱ء میں انقرہ سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں توران کے تخیل کو نسبۃً زیادہ عملی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ ضیا گوک آلپ نے قوم کا اطلاق افراد کی اس جماعت پر کیا ہے جو زبان، مذہب، اخلاقیات اور جمالیات کے واحد رشتے میں منسلک ہوں، گویا توران ترکوں، منگولوں، تونغوزوں، فنوں Finns اور مجاروں (ہنگری کے لوگوں) سے مرکب نہیں ہے بلکہ ''توران ایک نام ہے جس میں صرف ترکی قبائل شامل ہیں''۔ ترکوں کو صرف تدریجی طور پر رفتہ رفتہ متحد کیا جا سکتا ہے۔ ترکیت کی تحریک کا اولین نصب العین یہ ہے کہ اغوز ترکوں یعنی ترکیہ کے ترکوں اور ترکمانانِ آذربائیجان و ایران و خوارزم میں ثقافتی اتحاد پیدا کیا جائے۔ فی الحال ان کا سیاسی اتحاد تو مدِ نظر نہیں لیکن مستقبل کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا، دوسری طرف اگر تاتاری لوگ یعنی اوزبک اور قیرغیز اپنی اپنی خصوصی ثقافتیں پیدا کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو اس وقت وہ اپنا اپنا نام قائم رکھیں گے مگر اس صورت میں توران مذکورۂ بالا تمام اقوام کا مشترک نام بن جائے گا اور ان کے درمیان نسلی اتحاد ('جامعہ') بھی قائم ہو جائے گا.

توران کا رومانی تخیل خالص ادبی میدان میں بھی مصنفین پر مختلف طور سے اثر انداز ہوا ہے: احمد حکمت: ('آلتین اوردو')؛ خالدہ ادیب خانم: (ینگی توران، ۱۹۱۴ء)؛ آنا گوندوز: (محترم قاتل؛ یہ ایک ڈراما ہے جو ۱۹۱۰ء میں تصنیف کیا گیا۔ اس کا موضوع قفقاز میں ترکوں کی شورش ہے)؛ شفیدہ فرید خانم: (آی دمیر، وسطی ایشیا میں ترکوں کی شورش پر)۔ جنگ کے زمانے میں توران کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کے لیے قب ہارٹمن M. Hartmann: *M.S.O.S.*، ۱۹۱۸ء، ۲۱: ۱۹ تا ۲۲.

۱۹۱۴ء کی جنگ میں نوجوان ترک یعنی انجمن اتحاد و ترقی کے اعضاء، جن کے ہاتھ میں سلطنت عثمانیہ کی زمامِ حکومت تھی، سرکاری طور پر (کم از کم جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے) عثمانی قومیت کے حامی تھے لیکن ارمنیوں کو ۱۹۱۵ء میں ملک بدر کر کے انہوں نے در اصل ترکیہ کو خالص ترکوں کا وطن بنانے کے لائحۂ عمل کو عملی صورت دی.

مشرق کی طرف توسیع: ۱۹۱۴ء کی جنگ نے ترکیہ کے ترکوں اور ان کے ابنائے جنس کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیا تھا، مگر ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب نے صورتِ حالات کو بدل دیا۔ برسٹ لتووسک Brest-Litowsk کے صلحنامے کی ایک دفعہ کی رو سے، جس کا اضافہ

عین آخری لمحے میں ہوا، ترکی سلطنت کی حدود دوبارہ ماورائے قفقاز کی اس سرحد تک پہنچ گئیں جو ۱۸۷۷ء میں تھیں (اور روس مقامات باطوم، قرص اور اَرْدَہان سے دست‌بردار ہو گیا) ۔ آذربائیجان کے ترکوں نے عثمانیوں کا مقابلہ کرنے سے انکار کر دیا، جس سے ماورائے قفقاز کی ریاستوں کے حِلْف (گروہ بندی) کا خاتمہ ہو گیا (۲۲ اپریل ۱۹۱۸ء) اور اس کے بجائے (آذربائیجان، گرجستان اور اَرْمِینِیَة کی) تین خودمختار جمہوریتیں قائم ہوئیں ۔ [غازی] انور پاشا کے بھائی کی قیادت میں ترک بڑھتے بڑھتے پِیٹرووسک Petrowsk تک جا پہنچے تھے، جو بحرِ خزر پر واقع ہے، مگر التوائے جنگ کے معاہدۂ مُدْرُوس Mudros (۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء) کی بناء پر ترکوں کو واپس ہونا پڑا ۔ اس پر انگریزوں نے اوّل اوّل تو ماورائے قفقاز پر قبضہ کر لیا مگر بعد میں وہاں سے اپنی فوجیں ہٹا لیں ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دارالخلافے پر اتّحادی قابض تھے اور داماد فرید پاشا کی حکومت اضطراب کے عالم میں عثمانیت کا لائحۂ عمل آشکار کرنے کی آخری کوشش کر رہی تھی ۔ اسی اثناء میں ایشیائے کوچک میں قومی حکومت قائم ہوئی (تابستان ۱۹۱۹ء) اور اُس تمام علاقے پر بدستور قبضہ رکھنے میں کامیاب ہوئی جو ترک نوجوانوں نے معاہدۂ بریسٹ لِٹووسک کی رُو سے حاصل کیا تھا ۔ جمہوریۂ اِرمینیة کو فتح کر لیا گیا (صلحنامۂ الیگزینڈروپول Alexandropol، مؤرّخۂ ۳ دسمبر ۱۹۲۰ء) ۔ گرجستان نے اپنے غیر جانبدار ہونے کا اعلان کر کے (۲۳ فروری ۱۹۲۱ء کے) بلاغِ نہائی (الٹیمیٹم) کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا، جس کا مضمون یہ تھا کہ اَرْتوین Artwin اور اَرْدَہان Ardahān کو خالی کر دیا جائے ۔ ۱۶ مارچ ۱۹۲۱ء کو ترکی - روسی معاہدے پر ماسکو میں دستخط ہو گئے اور ۱۳ اکتوبر کو قرص میں اس کی توثیق کر دی گئی ۔ اس موقع پر قفقاز کی تین جمہوریتیں بھی (جو اب سوویتی ہو گئی ہیں) شریک تھیں ۔ ترکیہ باطوم سے دست بردار ہو گئی، لیکن انہیں ناحیۂ اِگْدِر مل گیا، جو دریائے اَرَس (Araxes) پر واقع تھا اور جس کا بُریسٹ لٹووسک کے صلحنامے میں کوئی ذکر نہیں تھا (ناحیۂ اِگْدِر وہ علاقہ ہے جو ۱۸۲۸ء میں ایران نے روس کے حوالے کر دیا تھا) ۔ اس طرح سے ترکی حکومت کی سرحدیں نَخْچِوان کی سرحدوں سے متّصل ہو گئیں: نَخْچِوان کے علاقے کو آذربائیجان کی سوویاتی جمہوریت کا تابع علاقہ قرار دے دیا گیا تھا.

انقرہ کی حکومت کو اس طرح ماورائے قفقاز میں کئی علاقے مل گئے ۔ لیکن اس نے انور پاشا کی کامیابیوں کو تسلیم کرنے سے علانیہ انکار کر دیا ۔ انور پاشا ابتداء میں تو روسی حکومت کے حلیف بنے رہے لیکن آخرکار انھوں نے ترکستان میں علمِ بغاوت بلند کر دیا، جہاں وہ ایک ترکی امپراطوریہ قائم کرنا چاہتے تھے ۔ وہ ۴ اگست ۱۹۲۲ء کو مشرقی بخارا میں ایک چپقلش میں کام آئے (”وہ شہیدِ حرکتِ ترکیت تھے“، جیسا کہ ان کے ہمکار ڈاکٹر ناظم نے اس مقدمے کے اثنا میں کہا تھا جو اگست ۱۹۲۶ء میں نوجوان ترکوں پر چلایا گیا تھا)؛ تب: Castagné : ‘*Les basmatchis*، پیرس ۱۹۲۷ء.

ثقافتی تحریک: تورانی تحریک کے قدیم علم‌بردار انقرہ کی حکومت کی حمایت میں پہلے ہی سے جمع ہو چکے تھے (محمد امین شاعر اور آقچورہ اوغلو اپریل ۱۹۲۱ء میں انقرہ پہنچ گئے تھے) ۔ ۲۳ اپریل ۱۹۲۴ء سے جماعت ”تُورک اوجاق لری“ نے اپنی سرگرمیاں حمد اللہ صُبْحی کی قیادت میں دوبارہ شروع کر دیں ۔ ان کی پہلی

قورلتای [یعنی مجلس مشاورت] ۲۸ مارچ ۱۹۲۶ء کو انقرہ میں منعقد ہوئی۔ ۱۹۲۸ء میں یوسف آق چورہ نے استانبول سے سالنامۂ تورک ییلی (ترکی سال) شائع کیا، جس میں ممالکِ غیر میں ترکوں کی کارروائیوں کے خلاصے درج ہوتے تھے۔ ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ ترکیہ میں مہاجرین کی ایک نئی رو چلی آئی۔ قدیم قومی حکومتیں، جنھیں سوویتوں (اشتراکیون) نے تباہ کر دیا تھا، ان کے حامیوں نے ایک رسالہ یکی قفقازیہ (۱۹۲۴ء) جاری کیا اور مارچ ۱۹۲۹ء میں اس کی جگہ اودلو یورت شائع ہوا یعنی ''سرزمین آتش'' (= آذربایجان)۔ مگر ان رسالوں نے، جن کا نصب العین وحدت ترکی تھا، مقامی ترکی صحافت کے ساتھ ربط پیدا نہیں کیا۔

اب رہے وہ ترک جو کبھی روسی امپراطوریہ میں آباد تھے، وہ ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد نہ صرف اپنی خصوصی تہذیب کے استقرار اور خودمختاری کے حصول میں کامیاب ہوئے ہیں بلکہ اس سے بھی کچھ آگے بڑھ چکے ہیں لیکن اس فطری ارتقاء کے ساتھ ساتھ سوویتی روسیہ U.R.S.S. کے ترکوں نے روسی انقلاب میں بالارادہ اور بلاارادہ ہر مرحلے میں حصہ لیا ہے۔ اس وقت (یعنی ۱۹۳۰ء میں) خاص اور عام عوامل کے نتائج میں امتیاز کرنا ناممکن ہے اور نہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ ترکی نسل کے تمام لوگوں کے میلانات کس انتہائی نقطے پر جا کر منتہی اور متفق ہوں گے۔

وہ مقالے جو پیش ہوئے اور بحثیں جو باکو کی پہلی ترکی کانفرنس میں ہوئیں، بہت دلچسپ تھیں۔ یہ کانفرنس ۲۶ فروری سے لے کر ۶ مارچ ۱۹۲۶ء تک منعقد رہی۔ اس میں اتحاد سوویانی اور بیرونی ملکوں کے کل ایک سو اکیس مندوب شریک ہوئے، جن میں سے دو نمائندے ترکیہ سے بھی آئے تھے۔ (ان مقالوں وغیرہ کے لیے ملاحظہ ہو مختصر نویسی کے طریق پر لکھی ہوئی وہ روئدادیں جو روسی زبان میں باکو سے ۱۹۲۶ء میں شائع ہوئیں؛ نیز منتسیل Menzel کی سیر حاصل تلخیص، جو ۱۹۲۸ء کے رسالۂ *Der Islam* میں چھپی) یہ کانگرس کی اس قرارداد نے کہ افراد کو رومن رسم الخط اختیار کرنے کی اجازت ہو (۱۹۲۸ء سے یہ اجباری ہو جائے) ترکیہ میں بھی (۱۹۲۸ء سے) نئے رسم الخط کے اجراء کے مسئلے میں بہت اثر ڈالا (قب : H. Duda : *Die neue Lateinschrift in d. Türkei*، در *O. L. Z.*، جون ۱۹۲۹ء، عمود ۴۴۱ تا ۴۵۴؛ E. Rossi : *Il nuovo alfabeto* در *Oriente Moderno*، جنوری ۱۹۲۹ء، ص ۳۳ تا ۴۸)۔

اتحاد ترکی کی تحریک کے مستقبل کے متعلق پیش گوئی کرنا مشکل ہے۔ ثقافتی اعتبار سے انقرہ جیسے عظیم مرکز ترکیت میں جو کشش ہے وہ طبعی اور لابدی ہے۔ لیکن انقرہ اب ایک دنیوی دارالحکومت ہے اور قدیم استانبول کی شان سے قطعاً عاری ہے، لہٰذا بنیادی طور پر اس کے اثر و نفوذ کی شدت کا انحصار اس بات پر ہوگا کہ ترکی ثقافت (''حرث'') جو وہاں نشو و نما پائے گی اس کی قدر و قیمت کیا ہے۔ اتنی بات بھی کوئی آسان چیز نہیں کہ ضیا گوک آلپ کے نظریے کے مطابق ان تمام ترکوں کو '' جو اوغوز کی نسل سے ہیں'' ایک ثقافت (''حرث'') کے تحت لایا جائے، مثال کے طور پر ایرانی ترکوں کو لیں، جو ترکیہ کے قریب ترین پڑوسی ہیں، یہ بہت حد تک ایرانی ثقافت کے زیر اثر ہیں اور اس اثر کا ثبات و دوام ایک تاریخی حقیقت ہے۔ اب رہا ترکی اقوام کے سیاسی اتحاد کا معاملہ، تو ہمیں ان بغایت مختلف حالات کو پیش نظر رکھنا ہوگا جن کے تحت یہ لوگ زندگی بسر کر رہے ہیں۔

ان کے علاقے بہت منتشر ہیں، انہیں بحر خزر اور دشت نے جدا کر رکھا ہے۔ ماوراے قفقاز میں وہ تنگ راہ گذر، جس کے ایک طرف گرجستان اور ارمینیۃ ہیں اور دوسری طرف ایران، بہت تنگ اور بے اہمیّت ہے۔ الّا اس وقت کہ ماوراے قفقاز اور ایران دونوں ملکوں میں حالات بیک وقت مکمّل طور پر منقلب ہو جائیں، اور یہ بات خالص اور سادہ تحریکِ ترکیّت کے پروگرام سے بالکل خارج ہے۔

مآخذ: (۱) آق چورہ اوغلو: اوّچ طرز سیاست، در رسالۂ Türk تموّرک، قاہرۃ (طبع مکرّر در استانبول ۱۳۲۷ھ)؛ (۲) عمر سیف الدین: یارینکی توران دولتی، استانبول ۱۳۳۰ھ؛ (۳) Martin Hartmann: *Chinesisch-Turkestan*، طبع Halle ۱۹۰۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۴) وہی مصنف: *Unpolitische Briefe aus d. Türkei*، لائپزگ ۱۹۱۰ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵) وہی مصنف: *Aus d. neueren osman. Dichtung*، در *M. S. O. S.*، ج ۱۹ (۱۹۱۶ء): ص ۱۲۳ تا ۱۷۹؛ ج ۲۰ (۱۹۱۷ء): ص ۸۶ تا ۱۳۹؛ ج ۲۱ (۱۹۱۸ء): ص ۱ تا ۸۲؛ ج ۱۰ (= تقی زادہ): *Les courants politiques en Turquie*، در *R.M.M.*، ج ۲۱، ۱۹۱۲ء: ص ۱۵۸ تا ۲۲۲؛ (۶) وہی مصنف: *Le panislamisme et le pantouranisme*، در *R.M.M.*، ج ۲۲، ۱۹۱۳ء: ص ۱۷۹ تا ۲۲۱؛ (۷) Tekin Alp (= Moses kohen): *Turkismus und Panturkismus*، ویمر Weimar ۱۹۱۵ء؛ (۸) Lothrop Stoddard: *Panturanism*، در *The Amer. Polit. Science Review*، ۱۹۱۷ء، ۱۱: ۱۲ تا ۲۳؛ (۹) *A manual on the Turanians and Pan-turanianism compiled by the Geogr. Section of the Naval intelligence Division*، Naval Staff Admiralty، لنڈن ۱۹۱۷ء (اس میں زیادہتر "تورانی" اقوام اور قبائل کا شمار دیا گیا ہے، جن میں ساموئیدی اور فن۔ اوغری بھی شامل ہیں)؛ (۱۰) *Muhammedan History*، عدد ۵۷، منجملۂ *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office*، لنڈن ۱۹۲۰ء (اس میں ایک باب ہے: *The rise of the Turks and the pan-Turanian movement* [ان دونوں جلدوں کا مواد مصالحتی کانفرنس Peace Conference کے موقع پر جمع کیا گیا]؛ (۱۱) احمد محی الدین: *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*، لائپزگ ۱۹۲۱ء؛ (۱۲) احمد امین: *The development of Modern Turkey as measured by its press*، نیویارک ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) ضیا گوک آلپ: *Türkçülüğün esasları*، انقرہ ۱۳۳۹ھ (۱۹۲۳ء) [جس کے نہایت ہی عمدہ خلاصے کے لیے دیکھیے ہارٹمن: *Grundlagen des türk. Nationalismus*، در *O.L.Z.*، ۱۹۲۵ء، عدد ۹ تا ۱۰: عمود ۵۷۸ تا ۶۱۰؛ نیز E. Rossi، در *Oriente Moderno*، ۱۹۲۵ء، ص ۵۷۴ تا ۵۹۵]؛ (۱۴) Zarevand: *Turtsiyo i panturanism*، پیرس ۱۹۳۰ء (زبان روسی ہے اور نقطۂ نگاہ ارمنی، یورپی مآخذ بھی دیے ہیں)۔

(V. MINORSKY منورسکی)

تُوران شاہ: توران شاہ بن ایّوب، الملک المعظّم شمس الدولۃ، فخرالدین، یمن کے ایّوبی خاندان کا مُورثِ اعلٰی۔ وہ رجب ۵۶۹ھ / فروری ۱۱۷۴ء کے آغاز میں متعیّن ہوا۔ اس سے دو سال پہلے آخری فاطمی بادشاہ عاضد [رکٓ باںٓ] کی وفات نے صلاح الدین ایّوبی کو آئین و آداب کے مطابق مصر کا حاکم بنا دیا تھا۔ نورالدین محمود زنگی اتابک اور صلاح الدین کے درمیان حاکم و محکوم کے جو تعلّقات تھے وہ اب مصنوعی سے ہو چکے تھے، بلکہ دونوں کے درمیان لڑائی کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ بیت المقدس کے بادشاہ املرک Amalrich سے صلاح الدین کی جنگ جاری تھی لیکن وہ ابھی تک مطیع نہیں ہوا تھا اور کرک اور شوبک [رکٓ باںٓ] کے صلیبی محاربین

مصر کی طرف جانے والی شاہراہوں میں غارت گری کر رہے تھے ۔ ایسے وقت میں صلاح الدین کے دل میں یمن کے فتح کرنے کا خیال پیدا ہونا قابلِ ملاحظہ ہے اور مذہبی وجوہ کی بناء پر اس نبرد آزمائی کی کوئی پوری تشریح نہیں ہو سکتی، یعنی اس بناء پر کہ اس کے لیے زبید سے خارجی [عبدالنبی بن] مہدی [رک بہ آل المہدی] اور شیعیانِ بنو کرم [رک بہ کرم] کا اخراج ضروری ہو گیا تھا، جو عدن سے باقاعدہ طور پر فاطمی سلسلۂ مراتب میں شامل ہو چکے تھے ۔ یہ بات صلاح الدین کی پیش بینی کی واضح دلیل ہے کہ وہ اپنے لیے ایک ایسی اقلیم محفوظ کر لینا چاہتا تھا جہاں وہ ضرورت کے وقت پناہ لے سکے؛ عام صورتِ حالات کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے ایسی جگہ جنوب ہی میں مل سکتی تھی اور صرف وہیں وہ اپنی فوج کو بھی مصروف رکھ سکتا تھا؛ اس لیے کہ اگرچہ نورالدین سے کھلم کھلا نبرد آزمائی پر اُتر آنا پسند نہ بھی کرتا تو بھی فلسطین کی فرنگی ریاست کو کچھ عرصے کے لیے اپنے اور نورالدین زنگی کے درمیان حائل بنائے رکھنا عین مصلحت تھا ۔ اس سے صرف ایک ہی سال پہلے اس نے اپنے پانچ بھائیوں میں سے ایک بڑے بھائی یعنی توران شاہ کو، جس کا تعلق عام روایت کے مطابق آخری فاطمی بادشاہ کی موت سے تھا، تسخیرِ نُوبَہ کے لیے بھیجا تھا، لیکن توران شاہ نے نُوبہ کو اس لائق نہ سمجھا کہ اس کی تسخیر کے لیے اتنی مشقّت اٹھائی جائے اور اتنا خرچ برداشت کیا جائے ۔ حرمینِ شریفین اور مصر کے دیرینہ تعلقات نے صلاح الدین کی توجہ جزیرہ نمائے عرب کی طرف منعطف کرا دی، جس کی شمالی سرحد پر بندرگاہ آیلۃ [رک بآں] واقع تھی اور اس پر ۵۶۶ھ / ۱۱۷۱ء میں پہلے ہی سے قبضہ ہو چکا تھا، اس لیے توران شاہ کو یمن بھیج دیا گیا، جہاں اُس نے شوّال ۵۶۹ھ/مئی ۱۱۷۴ء میں زبید فتح کر لیا اور اسی سال وہ عدن پر بھی قابض ہو گیا اور اس سے اگلے ہی سال اُس نے صنعاء سے علی بن حاتم الوحید ہمْدانی کو مار بھگایا، جس کی تابِ مقاومت صعدہ کے زیدی امام احمد بن سلیمان کے متواتر حملوں کی وجہ سے پہلے ہی کمزور ہو چکی تھی ۔ مگر توران شاہ کو [جس کی تربیت بلادِ شام میں ہوئی تھی] ایسے ملک میں کیا آرام نصیب ہوتا جہاں نہ تو کبھی برفباری ہوتی تھی اور نہ اسے اپنی پسند کے میوے ہی مل سکتے تھے؛ اس لیے وہ اپنے بھائی کو تاکیدی درخواستیں بھیجنے کے بعد [ذی الحجۃ ۵۷۱ھ [میں دمشق پہنچا اور بھائی سے کہہ سن کر] اس نے اپنی تبدیلی ملکِ شام میں کرا لی، جو اس اثناء میں نورالدین کی وفات کے بعد صلاح الدین کے قبضے میں آ چکا تھا ۔ ملکِ شام کے والی کی حیثیت سے تین سال دمشق میں گذارنے کے بعد اس کے بھائی نے اُسے اسکندریہ میں تبدیل کر دیا، جہاں وہ یکم صفر ۵۷۶ھ/۲۷ جون ۱۱۸۰ء کو انتقال کر گیا۔

توران شاہ کا دورۂ زندگی غیر اہم تو نہیں ہے لیکن حقِ پیش قدمی ہمیشہ صلاح الدین ہی کو حاصل رہا؛ توران شاہ بہت حد تک ان لوگوں میں سے تھا جو لذائذ زندگی کا خوب حظ اٹھایا کرتے ہیں ۔ اُس نے مصر کے زمانۂ قیام ہی میں کافی دولت اکٹھی کر لی تھی؛ نُوبہ کی مہم سے وہ بہت سے غلام اپنے ساتھ لایا تھا، جن میں ایک عیسائی مطْران (میٹروپولیٹن) بھی شامل تھا ۔ یمن کی مہم سے پہلے بعلبک کی بڑی پرانی خاندانی جاگیریں اُسے دے دی گئی تھیں اور خود یمن میں بھی اس کے بھائی نے اُسے ذاتی ملک کے طور پر بیش قرار جاگیریں عطا کیں؛ یمن چھوڑتے وقت اسے

یہی فکر تھی کہ اس [کے نائب] وہاں کے محاصل اسے جلد جلد بھیجتے رہیں۔ یہ شخص باوجود اتنی جاگیروں کا مالک ہونے کے دو لاکھ دینار کا قرض‌دار مرا؛ قرض اُس کے بھائی نے ادا کیا۔ توران شاہ کو اپنی زندگی میں ہمیشہ ملک شام کو واپس جانے کی لو لگی رہتی تھی، اس لیے اُس کی [سگی] بہن ستّ الشام زمرّد اُس کی لاش [مصر سے] لے آئی اور اپنے [مدرسے میں] دفن کرا دیا، جو اُس نے دمشق [کے باہر] تعمیر کرایا تھا.

ایّوبیوں کی فتح یمن کے لیے خاصی اہم ثابت ہوئی: چنانچہ وہاں کی تین چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو متّحد کر کے دولتِ عظیم [ایوبی] سے ملحق کر دیا گیا اور اس ملک پر پورا پورا تسلّط جما لیا گیا۔ یہ سچ ہے کہ آخری ہمْدانی فرمانروا پہاڑی علاقے کی طرف فرار ہو کر بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن آخری مہدی عبدالنبی اور اُس کے دو بھائی اور زُرَیع کے آخری حقیقی حکمران یعنی یاسر، جو اس خانوادے کا ناظرِ امور تھا، ان سب کو اطاعت قبول کر لینے کے کچھ عرصے بعد توران شاہ کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ فتح کے جلد بعد توران شاہ واپس چلا گیا: اس سے مفتوحہ علاقے کا اتّحاد کب قائم رہ سکتا تھا، چنانچہ خطرناک بغاوتیں فوراً ہی شروع ہو گئیں۔ آخرکار جب صلاح الدین نے اپنے دوسرے بھائی طُغْتِگِین سیف الاسلام کو وہاں بھیجا اور وہ وہاں ۵۷۸ تا ۵۹۳ھ/ ۱۱۸۲ تا ۱۱۹۶ء مقیم رہا تب کہیں اس ملک میں ایّوبیوں کی حکومت حقیقت سے نسبۃً قریب‌تر ہو گئی۔ سیف الاسلام کے بعد اس کے بیٹوں معزالدین اسمعیل نے ۵۹۸ھ/ ۱۲۰۲ء تک اور النّاصر ایّوب نے ۶۱۱ھ/ ۱۲۱۴ء تک حکومت کی؛ یہ دونوں قتل ہوئے۔ ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء میں ایّوبی خاندان کے سب سے بڑے رکن، یعنی صلاح الدین کے بھائی العادل سیف الاسلام ابوبکر نے اپنے نوجوان پوتے المسعود یوسف کو وہاں بھیجا۔ مگر خاندان کے اندرونی نظام کے درہم برہم ہو جانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس واقعے سے کچھ پہلے ناصر کے بھائی کی درخواست پر صلاح الدین کے بھائی کے ایک پرپوتے نورالدین شاہنشاہ الملقّب بہ المظفّر سلیمان نے یمن پر قابو پا لیا اور متصوّفہ کے بھیس میں وہاں حکومت کرنے لگا اور صوفیوں کی ایک جماعت کو اپنے گرد جمع کر لیا۔ توران شاہ کے ہمراہ آل بنو رسّول کے پانچ بھائی اس ملک میں آئے تھے، حکّام کے ناگزیر مشیر اور اراضی کے مالدار مالک ہونے کی حیثیت سے وہ بہت جلد زور پکڑ گئے۔ سلیمان اور یوسف کے درمیان جنگ ہوئی تو علی بن رسول نے یوسف کو کامیابی دلائی اور اس کے نام پر حجاز فتح کیا۔ ۶۱۹ھ/ ۱۲۲۲ء میں اسے مکّے کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۶۲۶ھ / ۱۲۲۸ء میں یوسف کی وفات کے بعد، جو ایک کمزور حکمران تھا، علی کے بیٹے عمر نے المنصور کا لقب اختیار کر کے رسولی خاندان کی بنیاد ڈالی، جس نے یمن کے مقامی خاندان کی حیثیت سے دو سو برس سے زائد مدّت تک حکومت کی، حالانکہ اس سے پہلے ایّوبیوں کی غیر ملکی حکومت صرف نصف صدی تک قائم رہی.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، ۱۱: ۹۰ ببعد، تب اشاریہ؛ (۲) ابن خلکان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۱: ۲۳ ببعد (ترجمۂ دیسلان، ۲: ۲۸۴)؛ [طبع قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۹۹]؛ (۳) خزرجی: العقود اللؤلؤیۃ (G.M.S.، ۳)، ۳: ۲۶ ببعد؛ (۴) لین پول Lane-Pool: *The Mohammedan Dynasties*، ۱۸۹۳ء، ص ۹۸؛ (۵) von Zambaur: *Manuel de généalogie et de chronologie*، ہینوور Hanover ۱۹۲۷ء، ص ۹۸.

(شٹراتھ مان R. STROTHMANN)

تُورغای: تُورغای Turgai وسطی ایشیا کے

سپاٹ، بے درخت میدانوں کے دریاؤں کے ایک منظّم مجموعے اور ایک چھوٹے سے قصبے کا نام ہے۔ اس مجموعے کا بڑا دریا تورغای ہے، جو قارِین - سَالْدِی تُورغای Karîn-saldî Turgai (جس میں تاشْتِی تُورغای Tastî Turgai بھی آ ملتا ہے) اور قرہ تُورغای Kara Turgai پر مشتمل ہے اور جھیل دُرُکْجَہ Durukča میں جا گرتا ہے؛ اس کے شمال میں صاری تُورغای Sarî Turgai بہتا ہے، جو اپنے بالائی مجری میں اُلْکُن تامْدِی Ulkun-tamdî کہلاتا ہے اور جس میں مغرب کی سمت سے مویِلْدِی تُورغای Muildî - Turgai اور صارِی - بوی تُورغای Sarî-bui Turgai بھی آ ملتے ہیں۔ صاری تُورغای جھیل صاری قُوپہ Sarî - Kopa میں گرتا ہے۔ ترکی زبان میں لفظ تُرْغای یا تُورغای کے معنی ہیں ''چھوٹا پرندہ'' (Radloff : *Wörterbuch*، ۳ : ۱۱۸۳، ۱۳۵۷) اور قرہ تُورغای زُرزُور یا سار (starling) کو کہتے ہیں 'اورنبورغ Orenburg کی قلعہ بندیاں ' تورغای قلعہ ' کہلاتی ہیں۔

تُورغای کا جدید قصبہ، جو اسی نام کے دریا پر واقع ہے، قلعۂ اورنبورغ (Orenburgskoe Ukreplenie) کے نام سے میجر ٹومِلِن Tomilin نے ۱۸۴۵ء میں تعمیر کیا تھا تاکہ وہ قلعے اور علاقۂ قِیرغیز Kirgiz [رَكَ بَآن] میں روسی قوّت کے مرکزوں میں سے ایک مرکز کا کام دے۔ ۱۸۶۵ء میں اورنبورغ کے قیرغیزوں کا علاقہ دو صوبوں (*oblast'*) میں تقسیم کیا گیا، یعنی علاقۂ اورال Urâl اور علاقۂ تورغای۔ جب ۱۸۶۸ء میں تُورغای کا صوبہ ناحیوں (*u'ezd*) میں تقسیم کیا گیا تو ناحیے کا صدر مقام یہ قلعہ قرار پایا اور اسے تُورغای نام دیا گیا؛ چونکہ خود اس صوبے میں کوئی موزوں و مناسب مرکزی مقام موجود نہ تھا اس لیے صوبۂ تُورغای کا نظم و نسق اورنبورغ ہی سے متعلّق رہا۔ گورنر وہیں رہتا تھا اور وہیں سے ۱۸۸۱ء سے سرکاری گزٹ *Turgaiskiya Oblastnîya V'edomosti* کی اشاعت ہوتی رہی۔ اس صوبے کے ناحیوں کے چار صدر مقاموں میں قصبۂ تُورغای صرف تیسرے درجے پر آتا ہے اور اسے کبھی کوئی اہمیّت حاصل نہیں رہی؛ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کی رو سے اس کے باشندوں کی کل تعداد آٹھ سو چھیانوے اور ۱۹۱۱ء کی مردم شماری کے مطابق ایک ہزار چھے سو ستاون تھی۔ صوبے کا جنوبی حصہ، جس میں قصبۂ تورغای واقع ہے، سیر حاصل اراضی کی قلّت کی وجہ سے شمالی حصّے کے بہ نسبت زراعت اور روسی آبادکاری کے لیے کم موزوں ہے، اگرچہ ۱۸۶۰ء اور ۱۸۷۰ء کے درمیان بعض دریای تُورغای کے کناروں پر تیرہ سو ہیکٹار[۱] (hectares) رقبہ زیرِ کاشت تھا۔ تورغای سے تجارتی راستے شمال کی جانب اورسْک Orsk اور کوستنای Kustanai کی طرف جاتے ہیں اور جنوبی سمت میں اِرْغِز Irgiz اور پیروسْک Perowsk کی جانب (پیروسْک کو اب قِیزِیل اوردہ کہتے ہیں)۔

روسی حکومت سے پہلے موجودہ علاقۂ تُورغای میں صرف خانہ بدوش لوگ آباد تھے اور ملک کی سیاسی تاریخ میں اس کا نام مشکل ہی سے ملتا ہے؛ استثنائی صورت اس مہم کے حالات کی ہے جو نَسَوی (طبع ہوداس Houdas، ص ۹ ببعد) نے دیے ہیں۔ اس مہم کی سربراہی خوارزم شاہ [رَكَ بَآن] محمد نے قپچاق کے خلاف ۶۱۲ھ / ۱۲۱۵ تا ۱۲۱۶ء میں کی تھی اور اس میں منگولوں سے چپقلش ہوئی تھی، قب بارتولڈ Barthold : *Turkestan etc. = G. M. S.*، سلسلۂ جدیدہ، شمارہ

[[۱] ۱ ہیکٹار = ۲٫۴۷۱ ایکڑ۔]

۵ : ۳۷۰ ببعد؛ مارکوار J. Marquart : *Osttürkische Dialektstudien*، برلن ۱۹۱۴ء، ص ۱۲۸ ببعد، جہاں ص ۱۳۳ پر ایک بعد کی تاریخ (وسط موسم گرما ۱۲۱۹ء) اختیار کی گئی ہے.

اب تورغای جمہوریۂ قزاقستان میں شامل ہے ۔ صوبوں اور ناحیوں کی پرانی تقسیم کے بجائے اب اس ملک کو چند انتظامی رقبوں (*okrug*) میں بانٹ دیا گیا ہے؛ قصبۂ تورغای اب آقتین بنسک Aktynbinsk کے رقبے میں شامل ہے اور تورغای کے قدیم صوبے کا سب سے جنوبی حصہ قیزیل اورده کے علاقے میں شامل ہے.

مآخذ: (۱) *Rossiya*، ج ۱۸ ؛ (۲) *Kirgizskiy Krai*، پطرزبرگ ۱۹۰۳ء، خصوصاً ص ۲۴۳ ببعد اور نقشہ؛ (۳) مقالات از Ya. Polferov اور A. Kaufman، در *Enciklop. Slovar'* Brokgaus-Efron، ج ۳۳ (۱۹۰۲ء)؛ (۴) *Aziatskaya Rossiya*، ج ۱، پطرزبرگ ۱۹۱۴ء: ص ۲۴۷، ۳۵۰؛ — موجودہ حالات کے بارے میں مجھے معلومات زبانی بہم پہنچی ہیں.

(بارٹولڈ W. BARTHOLD)

* **تورفان** : عام طور پر طُرفان لکھا جاتا ہے لیکن مقامی تلفّظ تورفان *Turfan* ہے ۔ یہ چینی ترکستان کا ایک قصبہ ہے ۔ پانی کی قلّت کے باوجود یہ نخلستان زرخیز ہے اور لُکچُن Lukčun کے نشیب کے، جو سطح بحر سے بھی پست ہے اور سلسلہ ہاے تھیان شن Thian-shan کے درمیان واقع ہے ۔ زمانۂ قدیم سے اب تک نہ صرف چین اور مغرب کے مابین تجارت کے باعث بلکہ سیاسی نقطۂ نظر سے بھی تورفان اہم سمجھا جاتا رہا ہے؛ مگر زمانۂ قدیم اور ابتدائی قرونِ وسطٰی میں جن بستیوں کا ذکر آتا ہے وہ زمانۂ حال کے تورفان کے محلِّ وقوع پر نہ تھیں، بلکہ اس کے مغرب اور مشرق میں واقع تھیں ۔ دوسری صدی ق م میں امارتِ کوشی Kü-shi یہاں واقع تھی؛ ۶۰ ق م میں چینیوں نے اسے تاراج کیا اور آٹھ چھوٹی چھوٹی امارتیں اس کی جگہ وجود میں آئیں، بشمول کوشی سابقہ جو تورفان کے علاقے میں تھی؛ اس کا دارالحکومت ایک چھوٹا سا قصبہ تھا، جسے چینی کیاؤہو Kiaoho کہتے تھے اور تورفان سے تقریباً چار میل مغرب میں جو کھنڈر موجود ہیں اُن سے اس کے محلِّ وقوع کا پتا چلتا ہے ۔ کلیمنتس Klementz نے اس جگہ کو یارخوتو Yarkhoto کے نام سے موسوم کیا ہے (*Nachrichten über die von der Kais. Akad. der Wiss. zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، ص ۳۲ ببعد) ۔ بعد میں چینی بستی کاؤچانگ Kao-čang نے خاصی اہمیت حاصل کر لی، جسے ترکی میں پہلے خوچو Khočo (محمود کاشغری، ۱ : ۳۰۱ : قوچو Kudju [نیز کچا و کُسن، بر ۱ : ۲۳۹]) اور بعد میں قراخوجہ Karā-Khodja کہتے تھے ۔ اب یہ تورفان سے بیس پچیس میل مشرق میں ایدی قوت شہری Idikut-shahri کے کھنڈر کی شکل میں موجود ہے ۔ جدید تورفان کے متّصل جنوب میں وہ کھنڈر واقع ہیں جنھیں کلیمنتس Klementz (کتاب مذکور، ص ۲۸) نے تورفان قدیم قرار دیا ہے ۔ فرانکے S. Franke کے قول کے مطابق (*Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan, Anhang zu Abh. Preuss. Akad.*، ۱۹۰۷ء، ص ۳۳) یہ کھنڈر ''ضرور زمانۂ قدیم کے ہونے چاہییں اور یہ ضرور ایک غیر اہم مقام ہوگا''؛ لیکن ان کا رقبہ (۲ مربع کلومیٹر) تو ایدیقوت شہری سے کسی قدر زیادہ ہی ہے ۔

دورِ مونگول میں تورفان کا کوئی ذکر نہیں ملتا اور ۱۳۳۱ء کے چینی نقشے میں بھی یہ درج نہیں (برٹشنائیڈر E. Bretschneider : *Mediaeval*

Researches from Eastern Asiatic Sources، جلد دوم)۔ صرف اتنا اشارہ کہ زمانۂ قدیم میں بھی شاید کوئی قصبۂ تورفان موجود تھا ایک ساکائی Sāka وثیقے سے ملتا ہے، جو تون ہوانگ Tun-Huang سے دستیاب ہوا تھا اور جسے ستین کونو Sten Konow نے شائع کیا تھا (*Oslo Etnografiske Museums Skrifter : Publications of the India Institute*، ۳/۳، اوسلو Oslo ۱۹۲۹ء، ص ۷۳، ۱۳۸)۔ اس میں ایک قصبے کا ذکر ہے جسے Ttuṛpamni کہتے تھے۔ تورفان سے متعلق (جو چینی زبان میں T'u-lu-fan ہے) چینی کتابوں میں سب سے پہلا حوالہ (منگ-شی [دورِ منگ کی چینی تاریخ] میں) ۱۳۷۷ء میں دیا گیا ہے؛ بعض غیر ملکی سفارتوں کو، جو چین جا رہی تھیں، رستے میں بمقام تورفان لوٹ لیا گیا۔ اس پر ایک چینی فوج روانہ کی گئی تاکہ تورفان کے بادشاہ سے انتقام لے (*Med. Res.*، ۲ : ۱۹۳)۔ مسلمان مصنفین نے جو تورفان کی شرح حال پہلی مرتبہ بیان کی ہے وہ اس سے کسی قدر بعد کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے؛ تاریخ رشیدی میں لکھا ہے کہ خانِ مغولستان خضر خوجہ (حدود ۱۳۸۹ - ۱۳۹۹ء) نے ["خطا کی طرف غزا کی، طرفان اور قراخوجہ کے خلاف جو چین کی سرحد پر دو نہایت اہم قصبے ہیں" خطا میں شامل اور ان حدود کے سب سے بڑے مقامات ہیں، غزوے کر کے انہیں فتح کیا اور انہیں مسلمان کیا؛ چنانچہ اب وہ دار الاسلام ہے اور کاشغر کے بعد پایۂ تخت خواقینِ مغول وہاں ہے] (تاریخ رشیدی [نسخۂ خطی (الف) دانش گاہ پنجاب، ورق ۹۴ ب]، قب ترجمۂ متن از روس Ross، ص ۶۲)؛ لیکن جب تیموری [سلطان] شاہ رخ [رک بآں] کی مشہور سفارت (۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء) اس ملک میں سے گذری تو باشندے اس وقت تک بھی زیادہ تر بت پرست ہی تھے؛ وہاں ایک بڑا بتکدہ اور بدھ شاکیامنی (شاکمونی Shākemūni) کا ایک بڑا بت تھا۔ اس کے علاوہ بھی کئی اور بت تھے؛ بعض پرانے تھے بعض نئے (*N.E.*، ۱۴ : ۳۱۰ [مطلع سعدین، لاہور ۱۳۶۰ھ، ۲/۱ : ۳۸۱] اور بارتولڈ : المظفریۃ، ص ۲۷ بر حافظ ابرو [رک بآں] کا اصل متن [نیز دیکھیے سفرنامہ چین، در اورینٹل کالج میگزین، لاہور، نومبر ۱۹۳۰ء، ص ۷])۔ تورفان کے موجودہ باشندوں ('تورفان لیق') کو اس کا علم ہے کہ وہاں کبھی اویغور Uighurs رہا کرتے تھے، لیکن اب یہ خیال ہے کہ وہ اویغور مسلمان تھے۔ بدھوں کے تمام آثار یا تو قلماقوں (Kalmucks) سے منسوب کیے جاتے ہیں (کلیمنتس : کتاب مذکور، ص ۲۰) یا شاہ دقیانوس سے (دیکھیے اصحاب الکہف)۔

تورفان میں ان دنوں پانی کی قلت کی شکایت موجودہ زمانے سے بھی زیادہ تھی۔ ویس خان کے عہد (۱۴۱۸—۱۴۲۸ء) میں کھیتی باڑی کا کام بالکل ابتدائی، بہت بھونڈے اور کٹھن طریقے سے کیا جاتا تھا؛ خان نے ایک گہرا کنواں کھدوا رکھا تھا۔ [گرمیوں میں وہ خود اور اس کی لونڈیاں کنویں سے مٹی کے کوزوں میں پانی بھر کر نکالا اور اپنی زراعت کو اس سے سینچا کرتے تھے] (تاریخ رشیدی [نسخۂ خطی مذکورہ، ورق ۵۸ ب، قب]، ترجمۂ روس Ross، ص ۷۶)۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں حالات بہتر ہو گئے؛ چنانچہ سترھویں صدی کے اواخر میں چالیش Čalīsh کے علاقے کو (جو اب قراشہر کہلاتا ہے) غلہ تورفان ہی سے دستیاب ہوتا تھا (*Zap.*، ۱۵ : ۲۰۱، منقول در ہارٹمن M. Hartmann : *Der islamische Orient*، ۱ : ۳۰۲)۔ کہا جاتا ہے کہ آبپاشی کی موجودہ زیر زمین کاریزیں اٹھارھویں صدی تک تعمیر نہ ہوئی تھیں (سر آرل شٹائن، در *Geogr. Journ.*، ستمبر ۱۹۱۶ء، ص ۷۴)۔

دورِ حاضر (پندرھویں صدی سے سترھویں

صدی تک) کے چینی ترکستان کے ان حکمرانوں کے عہد میں جو اپنا نسب چغتائی خانوں سے ملاتے تھے، تورفان کا ذکر مختلف خوانین کی اقامت گاہ کی حیثیت سے اکثر آیا ہے؛ بعد کے زمانے میں ملک کے باقی حصّوں کی طرح یہ پہلے قلماقوں کے زیرِ تسلّط آیا اور جب قلماقوں کی سلطنت ۱۷۵۸ء میں تباہ ہوئی تو چینیوں کے ہاتھ آ گیا۔ ۱۷۶۰ء میں قصبۂ آنچ (آق صو (رنگ بان) کے مغرب میں)، جس نے چینیوں کے خلاف بغاوت کی تھی، تباہ کر دیا گیا اور اس کی آبادی بالکل نیست و نابود کر دی گئی؛ قصبے کو پھر سے بسانے کے لیے دوسرے قصبوں، بالخصوص تورفان کے باشندے، یہاں منتقل کیے گئے۔ اس کے بعد سے آنچ کا نام آنچ تورفان یا آش تورفان پڑ گیا؛ ان دونوں میں امتیاز کے لیے اصلی تورفان کو کہنہ تورفان کہتے تھے۔ یعقوب بیگ کے عہد (۱۸۶۶ - ۱۸۷۷ء) میں تورفان اس کے مشرقی مقبوضات کا سرحدی قصبہ تھا۔ ۱۸۷۶ء میں یہاں قحط پڑا اور ۱۸۷۷ء میں چینیوں نے اس پر بلا مزاحمت قبضہ کر لیا۔ اب تورفان لُکچُن کے "بادشاہ" (وانگ wang) کے علاقے میں شامل ہے۔ اہلِ یورپ میں سے ڈاکٹر ریگل A. Regel (دیکھیے سطورِ ذیل) پہلا شخص تھا جو ۱۸۷۹ء میں تورفان گیا تھا۔ اس کا بیان ہے کہ تورفان کا موجودہ قلعہ یعقوب بیگ نے تعمیر کرایا تھا؛ اس کے مشرق میں چینی قلعہ ہے، جو بقول Grum-Gržimailo (*Opisanie puteshestviya v Zapadniy Kitai*، ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء: ص ۲۷۵) ۱۸۸۶ء تک تعمیر نہ ہوا تھا، لیکن ریگل نے اس تاریخ سے پہلے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کا قول ہے کہ مشرق میں اس مقام سے کچھ اور آگے گذشتہ صدیوں کے تورفان کے کھنڈر "مع بیشمار خوش وضع مقبروں اور ایک خوب صورت منار کے" پائے جاتے ہیں۔ منار اور اس مدرسے کی، جس سے منار متعلق ہے، تصویریں کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہیں ([۱] کلیمنتس: کتاب مذکور، ص ۹ ببعد؛ [۲] ڈونر O. Donner : *Resa i Zentralasien 1898*، ہلسنکی ۱۹۰۱ء، ص ۱۲۰؛ [۳] لے کوک A. v. le Coq : *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan*، لائپزگ ۱۹۲۶ء، لوحہ ۲)۔ منار عیسائیوں کے گرجے کا مزعومہ برج ناقوس (گھنٹا گھر) نہیں ہے، بلکہ اسے لُکچُن کے ایک 'وانگ' نے ۱۷۶۰ء میں تعمیر کرایا تھا۔ یہ کھنڈر غالباً اسی قصبے کے ہیں جسے کلیمنتس کہنہ تورفان کہتا ہے۔ اس صورت میں یہ اس زمانے سے بعد کے ہونے چاہییں جو فرینکے (دیکھیے سطور بالا) اور گرُون ویڈل Grünwedel نے ("دورِ اویغوری کا سخت تباہ شدہ پرانا قصبہ" کہہ کر) فرض کیا ہے: کلیمنتس نے بھی (کتاب مذکور، ص ۲۸) یہ کوشش کی ہے کہ "منگ جغرافیہ دانوں کے Tu-lu-fan اور زمانۂ حال کے کہنہ تورفان کو، جو جدید چینی تورفان کے جنوب مشرق میں واقع ہے، ایک ہی قرار دیے"۔ معلوم ہوتا ہے کہ پرانے قصبے کی بیشتر عمارتوں کے کھنڈر ۱۸۷۹ اور ۱۸۹۸ء کے درمیان تباہ کر دیے گئے تھے، لیکن کلیمنتس کے بیان سے جتنا گمان ہوتا ہے اس سے زیادہ حصہ کھنڈروں کا بچا ہوا ہے اور یہی اولڈن برگ نے ۱۹۰۹ء میں ثابت کیا تھا۔ تجارتی مرکز کی حیثیت سے موجودہ قصبہ کچھ اہمیت رکھتا ہے۔ آبادی کا زیادہ سے زیادہ اندازہ بیس ہزار کے لگ بھگ ہے۔

مآخذ: (مقالے میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ) (۱) ریگل A. Regel : *Turfan*، در *Petermanns Mitteilungen*، ج ۲۶، ۱۸۸۰ء: ص ۲۰۵ ببعد؛ (۲) سر آرل شٹائن Sir A. Stein : *Innermost Asia*، آکسفورڈ ۱۹۲۸ء، ص ۵۶۶ ببعد، جہاں مزید حوالے بھی دیے گئے ہیں؛

(۲) G. Grum-Gržimailo: *Opisanie puteshestviya v Zapadniy Kitai*، ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، باب ۱۲ تا ۱۶؛ (۴) گرون ویڈل A. Grünwedel: *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903*، میونخ ۱۹۰۵ء (*Abh. Bayer. Akad.*, Kl. i، ج ۲۴، بسلسلہ ۱) ص ۴؛ (۵) S. Oldenburg: *Russkaya Turkestankaya Ekspediciya 1909-1910*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء، ص ۲۵۔

(W. BARTHOLD بارٹولڈ)

تُوْرکُوْ : (Türkü) عثمانلی ترکی میں لوک گیت کا عام نام ہے ۔ اسے ایک طرف تو 'مانی' [رک بآن] سے اور دوسری طرف 'شرقی' سے ممیز کرنا چاہیے ۔ توُرکوُ اور 'مانی' میں فرق یہ ہے کہ توُرکوُ میں متعدّد بند ہوتے ہیں اور 'مانی' میں صرف ایک ۔ لیکن اس فرق کو ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھا جاتا ۔ بہت سے اضلاع میں، جہاں عثمانلی ترکی رائج ہے، لوگ صرف توُرکوُ کے نام سے آشنا ہیں اور متعدّد بند والے یا ایک بند والے سب گیتوں کے لیے اسی کلمے کو استعمال کرتے ہیں ۔ جہاں تک توُرکوُ اور 'شرقی' میں وجہِ امتیاز کا تعلّق ہے وہ یہ ہے کہ توُرکوُ تو حقیقی اور واقعی عوامی گیت ہوتے ہیں اور 'شرقی' نسبۃً زیادہ مصنوعی قسم کے ۔ پھر توُرکوُ اوّلی ترکی (proto-Turkish) نمونوں کے انداز پر ہوتے ہیں اور دوسری ترک قوموں میں ان سے بہت ملتے جلتے گیت پائے جاتے ہیں، بحالیکہ 'شرقی' اسلامی تہذیب کے دائرے سے وابستہ ہیں اور عربی اور فارسی نمونوں کی پیروی کرتے ہیں، اسی لیے توُرکوُ کی زبان اصولاً 'شرقی' کی بہ نسبت بہت زیادہ خالص ہوتی ہے ۔

اب رہی توُرکوُ کی ہیئت اور شکل، تو یہ گیت وزنِ وتدی (syllabic rhythm) میں یا ایسے قافیہ دار بندوں میں لکھا جاتا ہے جن کا وتدی وزن نبرہ دار (accented) ہو ۔ مصرعوں میں سات سے لے کر پندرہ تک مقاطع یا اجزاے کلمہ (syllables) ہوتے ہیں، جن میں سات مقاطع (۴ - ۳، ۳ - ۴، شاذ و نادر صورتوں میں ۲ - ۳ - ۲) اور گیارہ مقاطع (عموماً ۴ - ۴ - ۳ اور ۶ - ۵) بیشتر مستعمل ہیں ۔ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ نو مقاطع والا توُرکوُ، جو قازان کے تاتاریوں میں اتنا مقبولِ عام ہے، عثمانلی ترکوں کے یہاں مفقود ہے ۔ قافیہ بیشتر حالات میں خالص صرفی ہوتا ہے اور اس کی اصل، جیسا کہ عموماً ترکی زبان میں دیکھنے میں آتا ہے، دو عاملوں کے اجتماع کی رہینِ منّت ہے : [۱] بند کی ساخت دو ٹکڑوں میں اور [۲] ترکی زبان کی عام لسانی خصوصیات ۔ پہلے عامل کا اثر یہ ہوا کہ ترکی بند دو ایسے جملوں میں تقسیم ہو گیا جو قطعی طور پر ایک دوسرے کے عین متوازی ہیں اور لسانی خصائص کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ جملے، خصوصاً اپنے اواخر میں، دو ایسی صرفی صورتیں پیش کرتے ہیں جو ایک دوسرے کے متماثل ہیں ۔ مگر ترکی زبان کے التصاقی agglutinative زبان ہونے کی وجہ سے ان صرفی صورتوں کا ہم قافیہ ہونا لازمی ہے؛ اس لیے ترکی قافیہ عام طور پر کئی مقاطع پر مشتمل ہوتا ہے ۔ ایسے قافیے جن میں تین یا چار آخری مقاطع ہوں ہرگز کمیاب نہیں ۔

توُرکوُ کے بندوں میں دو تین یا چار مصرعے ہوتے ہیں؛ تین مصرعوں والے بند سب سے زیادہ شائع ہیں اور عام طور پر عثمانلی ترکوں کی شاعری کی نہایت امتیازی خصوصیات میں سے ہیں ۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ تین مصرعوں والا بند، جس میں ایک ہی قافیہ 'ا' 'ا' 'ا' چلا جاتا ہے، رباعی سے، جو سب ترکی زبانوں میں پائی جاتی ہے، پیدا ہوا، اس طرح کہ 'ا' 'ا' 'ب' 'ا' میں سے تیسرے مصرعے کو، جس میں قافیہ نہیں ہے، گرا دیا گیا ۔ اس سے

علی العموم بند کی وہ حیثیت زائل ہو جاتی ہے جس کی رو سے وہ دو حصوں میں منقسم ہو سکتا ہے - منفرد، مجزّا گیت بطور قاعدۂ کلیہ متشابہ بندوں سے مرکب ہوتے ہیں : اس سے صرف وہ ٹیپ کے بند مستثنی ہیں جو عشقیہ گیتوں میں بہت عام ہیں اور وہ خاتمے کے بند جو بعض اوقات زیادہ طویل گیتوں میں بانٹے جاتے ہیں - ان گیتوں میں جو لوگوں کے منہ سے سن کر جمع کیے گئے ہیں ہمیں اکثر اوقات قالب نظم میں بہت سی تحریف نظر آتی ہے اور اس صورت حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ طویل نظمیں جو ایک مدت سے روایت ہوتی چلی آئی ہیں رفتہ رفتہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی ہیں۔

جہاں تک موضوع کا تعلق ہے تورکو زیادہ تر غنائی نظموں کی ذیل میں آتے ہیں - ان میں عشقیہ گیت، سپاہیانہ گیت، حمد و نعت اور بکجی نام کے شبانہ پاسبانوں کے رمضان کے گیت (جن میں اکثر ظرافت کی چاشنی ہوتی ہے) وغیرہ شامل ہیں۔ عشقیہ گیتوں کی ایک قسم، یعنی وہ گیت جو مقبولِ عام قصوں میں پائے جاتے ہیں، اس لحاظ سے خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں کہ وہ مصنوعی پیداوار نہیں ہیں (قب D. Spies : *Türkische Volksbücher*، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۱۳ ببعد) - سپاہیانہ گیتوں میں اکثر تاریخی واقعات کی طرف اشارہ ہوتا ہے - یہ بات بھی مشاہدے میں آتی ہے کہ پرانے گیتوں کو تھوڑا سا ادل بدل کے انہیں جیسے نئے واقعات کے ساتھ، جب وہ رونما ہوئے، مسلسل طور پر تطبیق دی جاتی رہی ہے - اگر حالات مساعد ہوں تو ایک شخص اس قسم کی تطبیقات کا سراغ کئی مرحلوں تک لگا سکتا ہے - وہ عشقیہ گیت جو مکالمے کی صورت میں ہوتے ہیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، مثلاً تورکمان قزی (''ترکمان لڑکی'') کا منظوم قصہ، جس سے ہمیں پہلے پہل کونوس Künos نے روشناس کرایا - یہ بات فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہ شکل فارسی کی سوال و جواب والی غزلوں سے پیدا ہوئی ہے (Jacob : *Die türkische Volkslitteratur*، ص ۱۹) - ایسی نظمیں جو ایک نوجوان مرد اور ایک دوشیزہ کے مابین مکالمے کی صورت میں ہوتی ہیں اور جنہیں پڑھ کر سنایا یا گایا جاتا ہے ترکوں کی تمام شاخوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کی نظموں کی ابتداء خود ترکوں کے ہاں بیرونی اثرات کے بغیر ہوئی - اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ وہ ایسے ملکوں میں بھی موجود ہیں جہاں اسلامی تہذیب کا اثر بہت کم یا بالکل ہی مفقود ہے (قب رادلوف Radloff : *Aus Sibirien*، ۱ : ۳۹۳، جہاں اس نے قرغیزوں کے ہاں ایک نوجوان مرد اور ایک دوشیزہ کے مابین گانے کے مقابلوں کا ذکر کیا ہے) - اس قسم کے گیت ترکانِ آلتائی میں بھی پائے جاتے ہیں (قب مثلاً تیلیوت Teleut [یا تلنگیت] لوگوں کی مکالمے والی نظم *Myrat Pi*، در رادلوف : *Proben der Volkslitteratur*، ۱ : ۲۰۲ تا ۲۰۳) - تورکو اس لحاظ سے حقیقی گیت ہیں کہ انہیں موسیقی کے ساتھ گانے کے لیے بنایا جاتا ہے لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان گیتوں کے بول ان سُروں یا لحنوں سے، جن سے وہ اب متعلق نظر آتے ہیں، کوئی مطابقت نہیں رکھتے - ایسی حالتوں میں گیت کے بولوں کے مقاطع کو مصنوعی طور پر سُر یا لَے کے نغموں کی تعداد کے مطابق بنا دیا جاتا ہے - گیت کے مصرعے چونکہ عموماً بہت چھوٹے ہوتے ہیں، اس لیے ان میں غیر ضروری ندائیہ کلمات، جیسے وای، وای، امان امان، والدم، انم وغیرہ، داخل کر کے مساوات پیدا کر دی جاتی ہے یا بالکل بے معنی آوازوں مثلاً ننگ، ننگ، للا، نرلا وغیرہ کا اضافہ کر دیا

جاتا ہے۔ تورکو کے بولوں کا متن ایسے حشو و زوائد کے ادخال کی وجہ سے اکثر اوقات سارے کا سارا ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا ہے۔

تورکو گیت جماعات ذکر کے ہمراہ وجدانی کیفیات پیدا کرنے کے لیے بھی استعمال میں آتے ہیں۔

مآخذ: (۱) G. Jacob: *Die türkische Volkslitteratur*، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۹ ببعد؛ (۲) T. Kowalski: *Ze studjów nad forma poezji ludów tureckich*، ج ۱، کراکو Krakau ۱۹۲۱ء، ص ۹۱ تا ۱۰۲؛ (۳) احمد طاہر: خلق شعرلرینک شکل و نوعی، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۲۳ ببعد (ب پرتی: *Archiv Orientalni*، ۲: ۵۰۵ ببعد)؛ (۴) محمود راغب: اناطولو تورکولری و موسیقی استنبیجری، استانبول ۱۹۲۸ء۔ عثمانلی ترکی کے عوامی گیتوں کا مکمل ترین مجموعہ J. Kúnos نے فراہم کیا ہے۔ اس کی مندرجۂ ذیل تصنیفات کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۵) *Oszmán-török népköltési gyüjtemény*، ۲ ج، بوداپسٹ ۱۸۸۹ء، *Nyelvtudományi Közlemények*، ۲۲ (۱۸۹۰ء): ص ۱۱۳ تا ۱۵۰ اور ص ۲۶۵ تا ۲۸۸؛ (۶) رادلوف Radloff: *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، ج ۸؛ (۷) *Chrestomathia turcica*، بوداپسٹ ۱۸۹۹ء؛ (۸) *Janua linguae ottomanicae*، بوداپسٹ ۱۹۰۵ء؛ (۹) *Ada-Kalei török népdalok*، بوداپسٹ ۱۹۰۶ء؛ اسی مصنف کے جمع کردہ چھوٹے نمونے: (۱۰) *Türkische Volkslieder*، در *W.Z.K.M.*، ج ۲ (۱۸۸۸ء): ص ۲۱۹ تا ۲۲۴؛ ج ۳ (۱۸۸۹ء): ص ۹۹ تا ۱۲۶؛ ج ۴ (۱۸۹۰ء): ص ۳۵ تا ۴۴؛ (۱۱) *Kisázsiai török nyelvjárások*، بوداپسٹ ۱۸۹۶ء؛ (۱۲) *Kisázsiai török dialektusairól*، بوداپسٹ ۱۸۹۹ء؛ (۱۳) *Chansons populaires turques*، در *Z.D.M.G.*، ج ۵۳ (۱۸۹۹ء): ص ۲۳۳ تا ۲۵۵؛ عثمانلی ترکی لوک گیتوں کے چھوٹے یا بڑے نمونے ان تصانیف میں بھی شامل ہیں: (۱۴) W.A. Maksimow: *Opyt izsliedowanija tiurkskich dialektow w Chudawendgiarie i Karamanii*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۷ء؛ (۱۵) A. Alric: *Fragments de poésie turque populaire*، در *J. A.*، سلسلہ ۸، ج ۱۳ (۱۸۸۹ء)؛ ص ۱۴۳ تا ۱۹۲؛ (۱۶) M. Bittner: *Türkische Volkslieder nach Aufzeichnungen von Schahen Efendi Alan*، در *W. Z. K. M.*، ج ۱۰ (۱۸۹۶ء)؛ ص ۹۱ تا ۹۵ اور ج ۱۱ (۱۸۹۷ء)؛ ص ۲۵۷ تا ۲۷۳؛ (۱۷) E. Littmann: *Türkische Volkslieder aus Kleinasien*، در *Z.D.M.G.*، ج ۵۳ (۱۸۹۹ء)؛ ص ۲۵۱ تا ۳۶۳؛ (۱۸) W. Pisariew: *Nieskolko słow o trebizondskom dialektie*، در *Zap. Wost. Otd. Imp. Russk. Arch. Ob.*، ج ۱۳ (۱۹۰۱ء)؛ ص ۱۲۷ تا ۲۰۱؛ (۱۹) B.W. Miller: *Tureckija narodnyja piesni*، در *Etnografičeskoje Obozrenije*، ج ۳ (۱۹۰۳ء)؛ ص ۱۱۳ تا ۱۵۵؛ (۲۰) نیز طباعت مع مقدمہ از Krymskij، در *Trudy po wostokowiedieniju*، ماسکو (۱۹۰۳ء)؛ (۲۱) F.v. Luschan: *Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien*، در *Zeitschr. f. Ethnologie*، ج ۳۶ (۱۹۰۴ء)؛ ص ۱۷۷ تا ۲۰۲؛ (۲۲) F. Giese: *Erzählungen und Lieder aus dem Vilajet Qonjah*، ہالہ بر رود زالہ Halle a. S.—لیپزگ ۱۹۰۷ء [قب نیز Wl. Gordlewskij: *Iz nabludienij nad tureckoj piesnju*، در *Etnogr. Obozr.*، ج ۷۹، ماسکو ۱۹۰۹ء]؛ (۲۳) Hadank: *Jungtürkische Soldaten- und Volkslieder*، در *M.S.O.S. As.*، ۱۹۱۲ء؛ (۲۴) Wl. Gordlewskij: *Obrazcy Osmanskago narodnago tworčestwa*، ج ۱۱، ماسکو ۱۹۱۶ء؛ (۲۵) *Trudy po wostokowiedieniju izd. Lazarewskim Institutom*، جزء ۴۳: تورکو گیتوں کا ایک مجموعہ مع حواشی کے

استانبول کے معہدِ موسیقی (Conservatoire of Music) نے (۲۶) خلق تورکولری کے عنوان سے شائع کیا تھا (استانبول ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۰ء، ۱۳ اجزا)۔ تورک گیتوں کے متون ترکی زبان کے علمِ نوعِ بشر (ethnological) سے متعلق رسائل مثلاً (۲۷) خلق بلگیسی حبرلری (استانبول ۱۹۲۹ء و بعد، اور (۲۸) خلق بلگیسی مجموعہ سی (انقرہ ۱۹۲۸ء و بعد) میں شائع ہوتے رہے۔

(۲۹) تورکو کے غنائی پہلو پر قب O. Abraham اور E. Hornborstel: *Phonographierte türkische Melodien*، در *Zeitschr. f. Ethnologie*، ج ۳۶ (۱۹۰۴ء)؛ ص ۲۰۳ تا ۲۲۱؛ (۳۰) B.W. Miller: *Tureckija narodnyja piesni*؛ (۳۱) T. Kowalski: *Ze studjow nad forma poezji*، ۱: ۹۷ تا ۱۰۲؛ (۳۲) محمود راغب: اناطولو تورکولری۔

(کوالسکی T. KOWALSKI)

تَوْرِیَۃ: (عربی)، (syllepsis)، بلاغت کی اصطلاح جو علمِ بدیع کی ایک صنعت پر دلالت کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک ہی لفظ کو استعمال کیا جائے جس کے دو مختلف معنے ہوں ایک قریب اور دوسرا بعید، لیکن دوسرے معنی پہلے معنوں میں اس طرح مستور ہوں کہ معنی اول سامع کے ذہن میں پہلے آئیں۔ توریۃ کو ایہام بھی کہتے ہیں، کیونکہ اسے استعمال کرنے والا ثانوی معنی کو، جس کا اظہار مطلوب تھا، پہلے معنوں کے ذریعے، جو فوراً ذہن میں آتے ہیں، چھپا لیتا ہے۔ اسے بعض اوقات ابہام (یعنی چھپانا یا ڈھانکنا) بھی کہتے ہیں۔

توریۃ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مجردہ، یعنی وہ جو ہر ایسے قرینے سے خالی ہو جو پیش نظر معنی (بعید) پر دلالت کر سکے۔ مثلاً اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (۲۰ [طٰہٰ]: ۴) میں استوی کے معنی بعید تو ہیں اپنے آپ کو کسی شے کا مالک بنانا اور یہی معنی مقصود تھے لیکن اس آیت میں ایسی کوئی چیز نہیں جو اس کے معنی قریب، یعنی "آرام کرنا"، "اپنے آپ کو متمکن کرنا" یا "بیٹھنا"، پر دلالت کرتی ہو؛ (۲) جس میں کچھ ایسا قرینہ موجود ہو جو معنی قریب کے مطابق ہو؛ مثلاً وَ السَّمَآءَ بَنَیْنٰھَا بِاَیْدٍ (۵۱ [الذاریات]: ۴۷) (اور ہم نے آسمان کو اپنی قوت سے بنایا)۔ اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ "آسمان کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا"۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ اَیْد (ہاتھ) کا لفظ معنی بعید میں استعمال ہوا ہے، اور اس کے معنی قوت کے ہیں مگر اس کا فعل بَنَیْنٰھَا (بنایا یا تعمیر کیا) "اَیْد" کے ساتھ مل کر آیا ہے، جس سے اس کے معنی قریب کا قرینہ بھی نکلتا ہے۔ یہ صنعت ایرانیوں نے بھی استعمال کی ہے اور بظاہر عربوں سے لی ہے۔

مآخذ: (۱) فخرالدین محمد بن عمر الرازی: نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز، قاہرۃ ۱۳۱۷ھ، ص ۱۱۱؛ (۲) محمد صدیق حسن خان بہادر: غصن البان المورق بمحسنات البیان، قسطنطیہ ۱۲۹۶ھ، ص ۴۲؛ (۳) ابن حجۃ الحموی: کشف اللثام عن وجہ التوریۃ و الاستخدام، بیروت ۱۳۱۲ھ؛ (۴) الجرجانی: تعریفات، قسطنطیہ ۱۳۰۷ھ، ص ۶۹، بذیل "توریۃ" اور ص ۲۷، بذیل "الایہام" (خصوصاً)؛ المقامات الحریریۃ، طبع د ساسی S. de Sacy، پیرس ۱۸۴۷ تا ۱۸۵۳ء، ص ۸۸؛ (۵) یحیٰی بن حمزہ بن علی بن ابراہیم العلوی الیمنی: کتاب الطراز، قاہرۃ ۱۳۳۲ھ، ۳: ۶۲؛ (۶) ابو یعقوب یوسف السکاکی: مفتاح العلوم، قاہرۃ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۸۰ (الایہام)؛ (۷) قاسم البکرجی: حلیۃ البدیع فی مدح النبی الشفیع، حلب ۱۲۹۳ھ، ص ۲۰۰ (توریۃ، ایہام، تخییل)؛ (۸) عبدالحمید قدس بن محمد بن علی بن الخطیب: طالع السعد الرفیع فی شرح نور البدیع علی نظم البدیع، قاہرۃ ۱۳۲۱ھ، ص ۵۷؛

(۹) ابن حِجّة الحَمَوی : خزانة الأدب، قاهرة ۱۳۰۴ھ، ص ۲۳۹ (ابہام، توجیه، تخییر)؛ (۱۰) عبدالغنی النابلسی : نفحات الأزهار علی نسمات الأسحار، بولاق ۱۲۹۹ھ، ص ۱۸۸؛ (۱۱) جلال‌الدین القزوینی الخطیب : تلخیص المفتاح (مع حواشی از عبدالرحمٰن البرقوقی)، قاهرة ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴ء، ص ۲۵۵؛ (۱۲) سعدالدین التفتازانی : مختصر المعانی، قسطنطنیه ۱۳۰۸ھ، ص ۱۸۰؛ (۱۳) وہی مصنف : المطوّل، قسطنطنیه ۱۳۰۴ھ، ص ۴۲۶؛ (۱۴) طاش کبری زاده : مفتاح السعادة، حیدرآباد ۱۳۲۹ھ، ۲ : ۳۳۴؛ (۱۵) عبدالهادی نجاء الأبیاری : سعود المطالع، بولاق ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۳۰۵ — مثالوں کے لیے دیکھیے : (۱) سعدالدین التفتازانی : مختصر علی تلخیص المفتاح؛ (۲) ابن یعقوب المغربی : مواهب الفتاح فی شرح تلخیص المفتاح؛ (۳) بہاءالدین السبکی : عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح اور اس کا حاشیه بھی ملاحظه ہو؛ (۴) الخطیب القزوینی : الإیضاح؛ (۵) الدسوقی : حاشیة علی مختصر التفتازانی، بولاق ۱۳۱۷ھ، ۴ : ۳۲۲؛ (۶) شمس‌الدین محمد بن قیس الرّازی : المعجم فی معاییر أشعار العجم، لائڈن ۱۳۲۷ھ / ۱۹۰۹ء، ص ۳۲۶ (ایہام)؛ [(۷) الحَمیدی : فتح السمع بشرح تملیح البدیع، نسخه بخط مصنّف در کتابخانهٔ محمد شفیع لاہوری، ورق ۲۰ ببعد (الاستخدام، الإیہام، التوریة)]؛ (۸) گارساں دِ تاسی Garcin de Tassy : *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*، پیرس ۱۸۷۳ء، ص ۹۰؛ [(۹) شمس‌الدین فقیر : حدائق البلاغة (مع ترجمهٔ اردو از امام بخش صہبائی)، کانپور ۱۸۸۷ء، ص ۶۹، ۸۵؛ (۱۰) نجم‌الغنی : بحر الفصاحت، لکھنؤ ۱۹۱۰ء، ص ۹۲۰]۔

(محمد بن شنب)

تُوزَر : [سامی : توزر] جنوبی تونس میں ایک قصبه، جو تونس کے جنوب جنوب مغرب میں کوئی دو سو تیس میل پر اور قابس کے مغرب میں ایک سو بیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ عرض البلد شمالی ۳۳ درجه، ۵۵ دقیقه، ۴۸ ثانیه اور طول بلد مشرقی ۸ درجه، ۸ دقیقه (گرینچ)۔

توزر [بلاد] الجرید میں اہم ترین مقام ہے [قب بلاد الجرید] اور اس خاکنائے پر واقع ہے جس کے شمال میں شطّ الغرسه ہے اور جس کے جنوب میں شطّ الجرید اور وہ ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے اور شطّ الجرید کے متّصل پاس ہی ہے: یہ ایک بڑے قصبے اور چند منتشر دیہات پر مشتمل ہے، جو نخلستان میں واقع ہیں۔ یہ نخلستان جنوب کی طرف پھیلا ہوا ہے اور چار مربع میل رقبه گھیرے ہوئے ہے۔ خاص قصبے کی تعمیر بڑی باقاعدگی سے ہوئی ہے، اکثر مکان پخته اینٹوں کے ہیں اور اینٹوں کو ہندسی شکلوں کے مطابق ترتیب دے کر تعمیر کیے گئے ہیں۔ نخلستان کے گھر عموماً محض جھونپڑے ہی ہیں، جو درختوں کے تنوں اور کھجور کی ٹہنیوں سے بنائے گئے ہیں۔ باشندے قالین‌بافی اور اُونی، نیز ریشمی کمبل بنانے کا کام کرتے ہیں، جنھیں بہت پسند کیا جاتا ہے لیکن ان کا گذارہ زیادہ تر اُن کے باغات اور کھجوروں کے جھنڈوں پر ہے۔ نخلستان مذکور الجرید کے علاقے میں سب سے زیادہ زرخیز ہے۔ اس کی زرخیزی کا سبب یہ ہے کہ وہ بہت سے چشموں سے (جن کی تعداد ۱۹۴ ہے) سیراب ہوتا ہے جو ریت کے ٹیلوں کے مغرب سے نکلتے ہیں اور سب مل کر ایک ندی کی صورت میں شطّ shott کی طرف بہتے ہیں۔ آب پاشی کے لیے پانی کی تقسیم کے وسائل اُسی نظام کے مطابق ہیں جس کا ذکر البکری (مسالک، ترجمهٔ دیسلان de Slane، بنظرِ ثانی فانیان Fagnan، ص ۱۰۲) نے کیا ہے۔ وہی نظام اب تک بھی قائم ہے۔ کھجوروں کے

درختوں کی تعداد دو لاکھ اٹھائیس ہزار ہے ۔ وہ انواع و اقسام کی کھجوریں مہیا کرتے ہیں ۔ ان میں 'دِقْلت تُوز' مشہور ہے ۔ جب سے تُوزِر کو سناقس اور باقی [بلادِ مملکت] سے ملا دیا گیا ہے مالِ برآمد کی مقدار میں بہت اضافہ ہو گیا ہے ۔ آبادی مستعرب بربروں کی ہے؛ تُوزِر کی آبادی ۱۱,۰۵۶ افراد پر مشتمل ہے، جن میں سے ۱۰,۷۲۳ مسلمان ہیں، ۱۸۱ یہودی اور ۱۵۲ یوروپی (۱۹۲۶ء کی مردم شماری).

تُوزِر (لوحۂ پوتنجریانا Tab. Peut. کا Thusurus، بطلیموس Ptolemy کا Thusuros) بڑے قدیم زمانے سے آباد ہے ۔ رومیوں نے بَلْدة الحَضَر Blidat al-Hader کے محلِّ وقوع سے قریب ایک شہر بسایا تھا، جس کے کھنڈر اب تک منارۂ مسجد کی بنیادوں میں پائے جاتے ہیں ۔ ایک کنواں، ستونوں کے تین سرستونوں کے ٹکڑے وغیرہ بھی ملتے ہیں ۔ پہلے اسے ونڈالوں نے فتح کر لیا تھا لیکن بوزنطیوں نے اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا؛ اس میں شک نہیں کہ پہلے عرب حملہ آوروں نے تو یہاں لوٹ مار ہی کی تھی، لیکن ساتویں صدی کے اواخر میں یہ بالآخر عربوں کے قبضے میں آ ہی گیا ۔ آبادی کو یا اسلام قبول کرنا پڑا یا جلاوطن ہونا پڑا [؟] جن لوگوں نے ہجرت اختیار کی وہ غالباً بہت تھوڑے تھے، کیونکہ التجانی (رحلة، ترجمہ ص ۱۳۳) اهلِ تُوزِر کو روم کی اولاد بتاتا ہے، جو مسلم فتوحات کے زمانے میں افریقیة میں تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی صدیوں میں تُوزِر کو بڑی خوش حالی نصیب ہوئی ۔ ابن حوقل (Descr. de l' Afrique، ترجمۂ دیسلان، در J. A.، ۱۸۴۲ء)، جو اس علاقے کو قَسْطِیلِیَة کہتا ہے اور البکری (محلِّ مذکور) اور ادریسی اس بات پر متفق ہیں کہ یہاں تجارت فروغ پر تھی اور کھجور کے درختوں کی بڑی فراوانی تھی ۔ بقول البکری کھجوروں کے ایک ہزار بار روزانہ باہر بھیجے جاتے تھے۔

یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ تُوزِر کی تاریخ حوادث سے خالی رہی ۔ گو اهلِ تُوزِر برائے نام تو افریقیة کے مختلف حکمران خاندانوں کی رعایا شمار ہوتے تھے لیکن عملی طور پر وہ اپنی خودمختاری قائم رکھنے کی کوشش کرتے رہے ۔ ابو یزید باغی کی حمایت کر کے انھوں نے فاطمیوں کے ساتھ بُغض کا اظہار کیا ۔ زیریوں کے عہد میں امراءِ بنی فُرخان ان کے مقامی سردار تھے ۔ اس کے بعد بنو وَطّاس کے لوگ ان کے سردار بنے [قبّ جرید] ۔ المُوَحِّدین کے زمانے میں علی بن غانیة نے ان کے شہر میں غارتگری کی، پھر خلیفہ ابو یوسف نے اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ تیرھویں صدی میلادی کے آخر میں انھوں نے حَفْصیوں کے خاندان کی بادشاہت کا جُوا اُتار پھینکا اور چودھویں صدی میں ابن یَمْلُل کی اطاعت قبول کی، جس کی سرکوبی کے لیے سلطان ابوالعبّاس کو ۱۳۷۹ء میں بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس بادشاہ کے جانشینوں کے عہد میں ان لوگوں نے نافرمانی کی خصوصی روایت کو بدستور برقرار رکھا اور تونس کے حکمرانوں کو بہت سے موقعوں پر انھیں مطیع کرنے کے لیے تلوار نکالنا پڑی ۔ شہریوں اور مضافات کے عربوں کے درمیان آئے دن کی لڑائی بھڑائی کی وجہ سے بھی شہر میں پریشانی رہتی تھی ([حسن بن محمد الوزّان الزیّاتی] Leo Africanus : کتاب اول، طبع شیفر Schefer، ۳ : ۲۵۷) ۔ ترکوں کے عہد میں بھی جو صورت حالات تھی وہ اس سے کم ہی مختلف تھی ۔ اهلِ تُوزِر نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی کی متعدد بغاوتوں میں حصہ لیا ۔ بایات کو ٹیکس وصول کرنے میں بڑی دقت پیش آتی تھی ۔ 'الصّف' (the Saff).

کے جھگڑے بھی بدامنی کے لیے سازگار بنتے رہے۔ انیسویں صدی میں ان 'الصّف' کے دو خاندانوں اولاد ھَدِل اور زُبدۃ میں سے ہر ایک نے قصبے کے ایک ایک محلّے پر قبضہ کر لیا اور آپس میں شدید نبرد آزمائی کرتے رہے، تا آنکہ فرانسیسی قبضے کی وجہ سے (۱۸۸۲ء) میں واضح طور پر امن و امان قائم ہو گیا۔

مآخذ: کتب مآخذ مادّۂ بلاد الجرید نیز (۱) Berbrügger (A.): *Itinéraires archéologique en Tunisie*، در *Revue Africaine*، ۱۸۵۸ء؛ (۲) Dollin du Fresnel: *Le Djérid Tunisien*، در *Bulletin de la Société de géographie commerciale de Paris*، ۱۹۰۰ء؛ (۳) Grendre (Capne): *De Tunis à Nefta*، در *Revue Tunisienne*، ۱۹۰۸ء؛ (۴) du Paty de Clam: *Fastes chronologiques de Tozeur*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ [(۵) ابو یزید خارجی کے لیے جو اصل اور نمو و نما کے اعتبار سے توزری تھا دیکھیے ابن الأثیر بذیل وقائع ۳۳۳ھ]۔

(G. YVER [بوز])

- **تُوغ**: رَکَ بہ طوغ
- **توغرت**: رَکَ بہ تقرت
- **توفیق پاشا**: خدیو مصر (۱۸۷۹ء تا ۱۸۹۲ء)، ۱۵ دسمبر ۱۸۵۲ء کو پیدا ہوا۔ خدیو اسمٰعیل پاشا کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ اس کی تعلیم مصر ہی میں ہوئی اور انیس برس ہی کی عمر میں المجلس الخصوصی (Council of State) کے صدر کی حیثیت سے میدانِ سیاست میں داخل ہوا۔ ۱۰ مارچ ۱۸۷۹ء میں نوبار پاشا کے مستعفی ہو جانے پر اس کے والد نے اسے وزیر اعظم مقرر کیا۔ اس کی مجلسِ وزراء میں، سابقہ مجلس کی طرح، ایک انگریز وزیرِ مال اور ایک فرانسیسی وزیر اشغالِ عمومی (پبلک ورکس) شریک تھا لیکن اسی سال ۹ اپریل کو اسمٰعیل نے ایک طرح کی ناگہانی تغییرِ حکومت ("کُودِتا") سے اس نئی وزارت کو موقوف کر دیا اور شریف پاشا [رَکَ باں] وزیر اعظم بن گیا۔ اس کے بعد جلد ہی (۲۶ جون کو) سیاسی مشکلات کے پیشِ نظر سلطان نے اسمٰعیل کو معزول کر دیا اور ۱۸۶۶ء کے نافذ شدہ قانونِ وراثت کے مطابق توفیق پاشا تخت نشین ہوا۔

اپنی حکومت کے آغاز ہی میں توفیق پاشا کو کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ شریف پاشا نے نئے خدیو کی خدمت میں نظام نامے (کونسٹی ٹیوشن) کا مسودہ پیش کیا، جسے خدیو نے نامنظور کر دیا اور شریف پاشا ۱۸ اگست کو مستعفی ہو گیا۔ کچھ عرصے تک توفیق پاشا خود ہی مجلسِ وزراء کی صدارت کرتا رہا لیکن بہت جلد رِیاض پاشا اس عہدے پر مقرر ہوا اور اس کی وزارت دو سال تک رہی تا آنکہ فوج نے عُرابی پاشا کی قیادت میں بغاوت کر دی۔ اس اثناء میں ملک کے مالیات پر انگریزوں اور فرانسیسیوں کی "دوگانہ نگرانی" دوبارہ قائم ہو گئی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ۱۸۸۰ء میں مصر کی خوش حالی کا جدید دَور شروع ہو گیا ہے مگر جنوری ۱۸۸۰ء ہی میں فوج میں پہلی بار بدامنی پیدا ہوئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شریف پاشا کو دوبارہ اقتدار حاصل ہو جانے پر ۹ ستمبر کو عام قومی شورش نمودار ہو گئی؛ جلد ہی اس قومی تحریک میں عُرابی پاشا [رَکَ باں] کو سب سے زیادہ نمایاں اور ممتاز حیثیت حاصل ہو گئی۔ خدیو کے ساتھ کوئی ایسی زبردست جماعت نہ تھی جس کے بل بوتے پر وہ اِس تحریک کے مقابلے میں اپنا اختیار و اقتدار قائم رکھ سکتا اور یہی حالت مصر کے اختیاردار (suzerain) یعنی سلطانِ روم کی تھی، جو حالات کی رو سے حکومتِ خدیویہ کا حامی و محافظ تھا؛ وہ بھی اس قدر کمزور تھا کہ اسے کچھ اہمیت حاصل نہ تھی،

اس لیے اس کے بعد جو دور گذرا اس میں خدیو کو ساکت و بے مقاومت ہی رہنا پڑا اور وہ ٹک ٹک دیکھتا ہی رہا اور قوم پرستوں نے جو اقدامات مناسب سمجھے کیے۔ ایک قدم انھوں نے یہ اٹھایا کہ عمائد کی ایک مجلسِ ملّی کا اجلاس طلب کیا اور گو پہلے پہل قومی رہنماؤں نے اعتدال پسندی کا ثبوت دیا، لیکن بین الاقوامی مالی مشکلات کی وجہ سے بالآخر ملک میں غیر ملکیوں کے خلاف عام نفرت اور مخالفت کا زبردست جذبہ پیدا ہو گیا جس کا نتیجہ (۱۱ جون ۱۸۸۲ء کو) اسکندریہ کے قتلِ عام کی صورت میں ظاہر ہوا، جس پر ۱۷ جولائی کو انگریزی بیڑے نے شہر پر گولہ باری کی۔ خدیو پہلے ہی ارکانِ حکومت کے ساتھ دارالخلافے سے بھاگ کر اسکندریہ کے قریب الرّملۃ میں پہنچ چکا تھا اور عرابی پاشا، جو اب خدیو کے خلاف کھلم کھلا بغاوت پر اتر آیا تھا، چند میل کے فاصلے پر کفرِدوار میں مقیم ہوا۔ توفیق پاشا کے عہدِ حکومت کا یہ نازک ترین زمانہ تھا؛ اسے اب یہ فیصلہ کرنا تھا کہ وہ قوم پرستوں کا ساتھ دے یا غیر ملکی مداخلت قبول کرے؛ ادھر سلطان یہ سوچ رہا تھا کہ اس کے بجائے اس کے چچا عبدالحلیم کو خدیو بنائے، بلکہ اس غرض کے لیے مصر پر فوج کشی کرے لیکن دُوَلِ یورپ کے طرزِ عمل کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے وہ اس ارادے سے باز رہا۔ آخرکار قوم پرستوں کی بغاوت کو انگریزی فوجوں کی مداخلت نے کچل ڈالا اور ۱۲ ستمبر ۱۸۸۲ء کو تلّ الکبیر کی جنگ کے بعد ملک پر انگریزوں کے فوجی احتلال کا دور شروع ہو گیا۔ اس لڑائی کے بعد خدیو قاہرۃ میں واپس آ گیا، لیکن ان حالات میں اس کے لیے اپنا تخت و تاج بچانے کی صرف یہی صورت تھی کہ وہ دولتِ محتلّہ کی خواہش کے مطابق عمل پیرا ہو۔ در حقیقت حکومتِ خدیویہ، جس کا صدر ماہ اگست ۱۸۸۲ء سے پھر شریف پاشا ہی تھا، اب بالکل بے اختیار تھی۔ انگریزی احتلال کے بعد آئے ہر قسم کے اقدامات قبول کرنا پڑے، جو مصر کے نظامِ حکومت سے متعلق عمل میں لائے گئے، مثلاً ۷ مئی ۱۸۸۳ء کا قانونِ اساسی، ۱۸۸۳ء میں ادارۂ مالی کی بین الاقوامی تنظیم۔ تاہم بعد کے پر آشوب دور میں خدیو اور مقیم برطانوی (برٹش ریذیڈنٹ) موسوم بہ قونصل جنرل (جو بعد میں لارڈ کرومر Lord Cromer کہلایا) کے درمیان مخلصانہ تعاون برابر قائم رہا۔ اس زمانے کا ایک نہایت ہی تباہ کن واقعہ سوڈان میں پیروانِ مہدی کی بغاوت اور اس صوبے کی مصر سے علیحدگی تھی۔ خدیو نے بہتیرا چاہا کہ کسی طرح یہ علاقہ ہاتھ سے نہ جائے لیکن مہدی کو شکست دینے کے لیے جو کوششیں کی گئیں وہ ناکام رہیں، چنانچہ جنوری ۱۸۸۵ء میں سقوطِ خرطوم کے بعد سوڈان ہاتھ سے نکل گیا۔ ملک میں قدرے خوشحالی کا دور کہیں ۱۸۹۰ء میں جا کر شروع ہوا۔ اس کے جلد ہی بعد ۷ جنوری ۱۸۹۲ء کو توفیق پاشا کا حُلوان کے خدیوی محل میں اچانک انتقال ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا عبّاس حلمی تخت نشین ہوا۔

کہتے ہیں کہ توفیق پاشا ایسے مضبوط مزاج کا آدمی نہ تھا کہ اتنی پریشان کن سیاسی مشکلات کا سامنا کر سکتا؛ خاص کر جو کمزوری اس نے اور اس کی حکومت نے بغاوت کے ظہور کی ابتداء میں دکھائی اس کی وجہ سے لازمی طور پر بعد کے واقعات کی رفتار پر بھی کسی قسم کا کوئی ضبط قائم نہ رہ سکا۔ اس کے برعکس یہ خدیو نرم مزاج اور روشن دماغ مشہور تھا اور جن لوگوں کو اس سے شخصی طور پر واسطہ پڑا وہ سب کے سب اس کی تعریف کرتے ہیں۔ ان میں لارڈ کرومر اور دوسرے یورپی سیاستدان بھی شامل ہیں، جنھوں نے اس کا

حال بیان کیا ہے۔ ۲۱ سال کی عمر میں اس نے خدیویہ خاندان کی ایک خاتون سے شادی کی اور تمام عمر اسی ایک شادی پر اکتفا کیا۔

مآخذ: جرجی زیدان: مشاہیر الشرق، قاہرۃ ۱۹۱۰ء، ۱: ۲۸۰ ببعد؛ (۲) لارڈ کرومر: *Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۱۱ء، خصوصاً ص ۷۰۵ ببعد؛ (۳) A. Hasenclever: *Geschichte Ägyptens im 19 Jahrhundert*، ہالّہ بر رود زالّہ Halle a.S. ۱۹۱۷ء، خصوصاً ص ۱۹۸ ببعد؛ [(۴) عبداللہ حسین: السودان، قاہرۃ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء، ۱: ۱۸۰ - ۱۹۳، مع تصاویر]۔

(J. H. KRAMERS کرامرز)

تَوفِیق فِکْرِت: اس کا اصلی نام محمد توفیق تھا۔ اس نے پہلے ''توفیق نظمی'' تخلص اختیار کیا مگر بعد میں اسے فکرت میں تبدیل کر لیا۔ وہ ترکی کے فحول شعراء میں سے ہے اور عروضی ہے، جس نے ترکی شاعری کے جدید دبستان کی بناء ڈالی۔

فکرت ۲۴ شعبان ۱۲۸۴ھ / ۲۵ دسمبر ۱۸۶۷ء کو قسطنطنیہ میں پیدا ہوا۔ اس کا والد حسین افندی فاطمۃ سلطان کا سکرٹری (کاتب سرّ) تھا (اور بعد میں ''متصرّف'' ہوا)؛ اصلاً وہ اناطولیہ کے چرکس عمائد کے ایک خاندان کا فرد تھا۔ توفیق کی والدہ کا نام خدیجہ رفیعہ خانیم تھا جو جزیرۂ کائی اُوس Chios کی ایک ترک خاتون تھی (اور غالباً از روی اصل یونانی تھی)۔ فکرت کو احتیاط سے تعلیم دی گئی؛ پہلے اسے آقسرای میں محمودیّۃ والدہ رُشدیّۃ (ابتدائی مدرسے) میں بھیجا گیا۔ جب یہ مدرسہ روسی ترکی جنگ کے مہاجرین کی بھرمار کی وجہ سے بند کر دیا گیا تو اسے نو برس کی عمر میں غلطہ ھائی سکول (غلطہ سرای سلطانی سی) میں داخل کر دیا گیا؛ اس سکول سے اس کا تعلق تقریباً عمر بھر رہا۔ گیارہ برس کی عمر میں اس کی والدہ فوت ہو گئی، جو اپنے بڑے بھائی کے ساتھ حجّ کعبہ کو گئی تھی، مگر بھائی بہن دونوں صحرا میں ہیضے سے مر گئے (فِکرت کو اس صدمے کا پورا احساس اس وقت ہوا جب اس کی اپنی بہن نے وفات پائی۔ اس کی یاد میں اس نے ایک پُر سوز مرثیہ ''ھمشیرہ ایچون'' کے عنوان سے لکھا، ۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۰ء)۔ بچپن میں فکرت بڑا خود سر اور ضدّی تھا مگر بعد میں اس نے اپنے آپ پر پورا پورا قابو پا لیا اور بے حد متین بلکہ تقریباً مردم بیزار اور بشدّت زُود حِس ہو گیا۔ ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۶-۱۸۸۷ء میں وہ مدرسے سے نکلا تو وھاں کا ممتاز ترین طالب علم تھا۔ وہ باب عالی کے ایک دفتر میں ملازم ہو گیا مگر یہ ملازمت اس نے ۱۳۱۱ء میں ترک کر دی، کیونکہ اس وقت کی ترکی حکومت کے سرکاری دفاتر کی زندگی بے شغل زندگی تھی اور اس کی باوقار فطرت کے لیے موزوں نہ تھی۔ اسی زمانے میں وہ اُسی تجارتی مدرسے میں جو گدیک پاشا میں تھا فرانسیسی اور ترکی زبانیں پڑھانے کے علاوہ خوش نویسی کی تعلیم بھی دیا کرتا تھا۔ ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸-۱۸۸۹ء میں اسے غلطہ سرای کے ھائی سکول میں مدرّسی کی اسامی مل گئی لیکن ۱۳۱۱ھ میں اس نے اس ملازمت کو بھی ترک کر دیا، کیونکہ حکومت نے اس کی تنخواہ کم کر دی تھی۔ ۱۳۱۲ھ / ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء میں وہ رابرٹ کالج، رُوم ایلی حصار میں مدرّس مقرر ہو گیا، جہاں وہ وفات کے وقت تک رہا۔ رُوم ایلی حصار میں اس نے اپنا مکان تعمیر کیا اور چونکہ فن کار (آرٹسٹ) بھی تھا اس مکان کو اس نے اپنے فنی مذاق کے مطابق خوب آراستہ کیا۔ مکان کا منظر شاندار تھا اور اس میں وہ اپنی بیوی اور اپنے بیٹے خلُوق کے ساتھ ایک شاعر کی پُرلطف اور پُر امن زندگی بسر کرتا رہا۔ اس کی بیوی اس کی بنت العم بھی تھی، جس سے اس نے ۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۸ء میں شادی کی تھی۔ اس نے اپنے بیٹے خلُوق کے نام سے اپنی نظموں کا ایک

مجموعہ بھی مختون کیا (تقدیر کا یہ ایک عجیب کرشمہ ہے کہ اس کی ماں نو سفر حج میں اللہ کو پیاری ہوئی تھی اور اس کا بیٹا خالوق گلاسکو میں عیسائی ہو گیا اور [۱۹۲۹ء کے قریب] امریکہ میں انجنیئر تھا ۔ اس طرح وہ اپنے وطن ترکیہ کے مقاصد کے لیے ضائع ہو گیا ۔

۱۳۰۷ھ سے توفیق نے ترکی جریدے مرصاد میں مضامین لکھنا شروع کیے، جس کا مدیر اسمعیل صفا ایک ترکی شاعر تھا ۔ ۱۳۰۹ھ میں فکرت نے چند ادبی مذاق رکھنے والے دوستوں کے ساتھ مل کر معلومات کی بناء ڈالی لیکن اس اخبار کے ابھی ۲۴ شمارے ہی شائع ہونے پائے تھے کہ محکمۂ احتساب نے اس کا گلا گھونٹ دیا ۔ ۱۳۱۱ھ میں اس نے مصوّر رسالے ثروتِ فنون کی ادارت (ادبی پہلو سے) سنبھال لی، اس رسالے کو ۱۸۹۰ء میں احمد احسان نے جاری کیا تھا ۔ توفیق کی وسیع ادبی فعالیت اب ظاہر ہونے لگی اور وہ جلد ہی مشہور مصنّفین میں شمار ہونے لگا ۔ اس نے [سلطان] عبدالحمید کے زمانے میں حکومت کی عائد کردہ پابندیوں سے بہت تکلیف اٹھائی مگر ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد نوجوان ترکوں کی حکومت نے اسے غلطہ سرای ھائی سکول کا مدیر [ڈائرکٹر] مقرر کر دیا، کیونکہ اس نے وزیر تعلیم بننے سے انکار کر دیا تھا ۔ اس نے یہ کوشش کی کہ اس مدرسے کو دورِ جدید کی مثالی درسگاہ بنائے لیکن جلدی ہی اسے وزارتِ تعلیم کی قدامت پسندی اور قرطاس بازی سے ٹکر لینا پڑی، بالآخر وہ ۱۳۲۷ھ/۱۹۱۰ء میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہو گیا تاکہ وہ اپنی شاعری اور رابرٹ کالج کے درس و تدریس کے کام میں کاملاً منہمک رہ سکے ۔ اس زمانے میں اس نے اصلاحِ تعلیم کے لیے نئی طرز کے ترکی مدرسے (''ییکی مکتب'') کا منصوبہ تیار کیا، جو عمل میں نہ آ سکا ۔ طویل علالت کے بعد ۱۸ اگست ۱۹۱۵ء / [۱۳۳۳ھ] کو اس کا انتقال ہو گیا ۔

فکرت نے ایامِ طفولیت، یعنی ۱۴ ہی برس کی عمر میں، غزلیں لکھنا شروع کر دی تھیں، جو ظاہر ہے کہ طرزِ قدیم کی تھیں (منتخبات ترجمانِ حقیقت، ص ۳۳۹) ۔ اپنے اساتذۂ ادب، فیضی، معلّم ناجی اور بالخصوص رجائی زادہ اکرم کے زیرِ ہدایت اس نے اپنی ادبی قابلیتوں کو خوب ترقی دی اور اکرم کا دوامی اثر نہ صرف اس کی ذات پر پڑا بلکہ آئندہ کی تمام نوجوان نسل نے اس اثر کو قبول کیا ۔ اکرم ہی کے مشورے سے فکرت نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وہ رسالۂ ثروتِ فنون کا رئیس تحریر بنے ۔ جونہیں اس نے اس عہدے کا جائزہ لیا ثروت کے لیے ایک نیا دور شروع ہو گیا ۔ اس جریدے نے سارے کے سارے ترکی ادب کے لیے ایک ایسا معیار قائم کر دیا جس سے اس دور کو (نظم میں) توفیق فکرت کا دور اور (نثر میں) خالد ضیا کا دور کہتے ہیں ۔ تھوڑے ہی عرصے میں مکتب کے، جو حسین جاہد کی ادارت میں مغربی طرز پر شائع ہوا کرتا تھا، تمام شرکائے کار ثروت کے عملے میں شامل ہو گئے ۔ چنانچہ اب اس رسالے کے عملے میں علی اکرم، عبدالحق حامد، جناب شہاب الدین، خالد ضیا، علی نادر، حسین ناظم اور احمد رشید کام کرتے تھے ۔ اس جدید ادب میں مشرقی مذاق کی نمائندگی ''مصوّر معلومات'' کے ذریعے ہوا کرتی تھی ۔

دو سال تک ان فرائض سے عہدہ بر آ ہونے کے بعد فکرت نے اپنی مشہور تصنیف رباب شکستہ شائع کی (ادبیاتِ جدیدہ کتب خانہ سی، عدد ۲، استانبول ۱۳۱۴ھ/[۱۸۹۶ء]) ۔ اس کتاب کو بے نظیر مقبولیت حاصل ہوئی اور وہ بار بار شائع ہوئی (بعد میں فکرت کی دوسری تصانیف بھی اس کے ساتھ ضم ہو کر شائع ہوتی رہیں) ۔ ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء میں اس کی سب سے زبردست نظم سیس (گہر)، جو سلطان

عبدالحمید کی مستبدانہ حکومت کے خلاف تھی، تصنیف ہوئی۔ آج کل کے زمانے میں یہ نظم کچھ بے اثر سی معلوم ہوتی ہے۔ انقلاب کے بعد اُس نے اپنی نظم جس کا عنوان رجوع تھا شائع کی۔ ۱۳۱۸ھ/ ۱۹۰۰ء میں اپنی بہن کا مرثیہ ہمشیرہِ ایچون کے عنوان سے لکھا۔ ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴ء میں عبدالحمید کی زندگی پر ناکام حملہ ہونے کے موقع پر لحظۂ تأخر لکھی اور ۱۹۰۸ء میں ملت شرقی سی تصنیف کی۔ یہ دونوں نظمیں، یعنی سِیْس اور رجوع، جو پہلے خفیہ طور پر دست بدست تقسیم ہوتی تھیں، فکرت نے اخبار طنین کے پہلے شمارے میں شائع کیں، جو اُس نے خود جاری کیا تھا۔ ۱۳۲۹ھ / ۱۹۱۱ء دوقسان پشہ دوغرو شائع ہوئی، جسے عام مقبولیت حاصل ہوئی اور فِجر آتی، اور ربابک جوابی، خلوتک دفتری (طبع فاک سُمیل، در ادبیات جدیدہ کتب خانہ سی، عدد ۲۱)؛ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء میں خوانِ یغما چھپی اور ۱۳۳۰ھ میں بچوں کے گیتوں کا مجموعہ پرنق جسابی: شرمین میں نکلا، یہ اس کی آخری نظم تھی۔

اس کی تصانیف کی تعداد زیادہ نہیں ہے لیکن ترکی ادبیات میں ان کی اہمیت بے نظیر ہے۔

فکرت کی شخصیت کے متعلق اب بہت کچھ اختلاف رائے ہے۔ اس کی زندگی میں تو اس کا شہرہ فلک الافلاک تک جا پہنچا اور اسے شاعرِ فحل اور نابغۂ عصر مانا گیا لیکن اس کی موت کے بعد اس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بلکہ اسے حقیقی شاعر ماننے سے بھی انکار ہو رہا ہے اور اسے شاعری میں صرف استخوان بندی کا ماہر اور ہشیار عروضی کہا جاتا ہے۔ اوجِ شہرت پر اس کے باور نشدنی مستعجل عروج کا یہ ردِ عمل ہے۔ ذیل میں جو تنقید درج ہے اس سے جدید نظریہ، جو اس کے متعلق قائم ہوا ہے، منعکس ہوتا ہے: "فکرت ترکی علمِ ادب میں مصطلح فنِّ شعر کے عالم کی حیثیت سے زندۂ جاوید ہے اور بحیثیتِ انسان ناقابل فراموش لیکن شاعر کی حیثیت سے وہ شاید آج سے پہلے ہی فراموش ہو چکا ہے"۔

انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شاعر کی طرح فکرت کو بھی اس کے زمانے اور معاشری ماحول کی روشنی میں جانچا جائے۔ وہ شاعری کے مصطلح کا اُستادِ کامل، ترکی کی نشاۃ الثانیۃ کا خالق اور مغرب پسند دبستان کا عظیم‌ترین نمائندہ ہے۔ اس سے پہلے دور کے شاعروں (کمال، حامد اور اکرم) نے عربی اور ایرانی اسالیب کے غلبے کو ختم کر دیا تھا لیکن مشرقی روح قائم رکھی تھی۔ اب اس دور کا وظیفہ یہ تھا کہ زندگی کے متعلق اسلامی تصور کی جگہ مغربی یعنی فرانسیسی تصوّر کو دی جائے، چنانچہ فکرت نے فرانسیسی مصنّفین بالخصوص فرانسوا کوپیے François Coppée، کونٹ دِ لیل Leconte de Lisle اور صولی پرودوم Sully Prudhomme، کو مع موسیے لامرتین Musset Lamartine، بودلیئر Baudelaire اور ورلین Verlaine کو بطور نمونہ اختیار کیا۔

اس نے شعر کے لیے نئی زبان پیدا کی۔ قوافی کے نئے قواعد اس اصول کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے وضع کیے کہ قوافی آنکھ کو محظوظ کرنے کے لیے نہیں ہوتے، جیسا کہ اکرم اور عبدالحق حامد کے کلام کی خصوصیت ہے، بلکہ ان سے کانوں کو محظوظ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اپنے سلیم ذوق اور صحیح قوّتِ فیصلہ کے ذریعے اس نے زبان کو مزاج اور ساخت کے اعتبار سے خالص ترکی قالب میں ڈھال دیا اور اس طریق سے لسانی انتشار کو ختم کر دیا اور غیر ملکی عناصر اور اوزان کو ترکی سانچے میں ڈھالا، گو ذخیرۂ الفاظ کے نقطۂ نظر سے اسے ترکی میں عربی اور فارسی الفاظ کی بھرمار پر کوئی اعتراض نہ

تھا اور اس کے کلام میں بہت سے نامانوس اور شاذ غیر ترکی الفاظ پائے جاتے ہیں ۔ فکرت نے شاعری میں زبان کی وھی خدمت کی جو نامق کمال نے نثر میں انجام دی تھی ۔ اس نے جو قواعد وضع کیے اور جن پر وہ خود بھی عمل کرتا تھا انھیں اب اس حد تک اختیار کر لیا گیا ھے کہ اُن کے متعلق مبتدعات ہونے کا گمان بھی نہیں ہوتا ۔ دوسرے شاعروں کی بہ نسبت اُس نے زبان کی طرف بحیثیتِ زبان بہت زیادہ توجہ کی ۔ صحتِ زبان کے لحاظ سے وہ معلّم ناجی سے مماثل ھے لیکن زبان پر قدرت کے معاملے میں سب پر سبقت لے گیا ھے ۔ وہ کسی حد تک نہ صرف اپنی زبان کے حسن و کمال اور اپنے اشعار کے بے خطا ھونے میں پلاٹن Platen کی یاد دلاتا ھے (اور یہ خصوصیات وہ ھیں جن میں احمد مدحت ایسے لوگ بھی، جو ”انحطاط“ کے مخالف تھے، کسی قسم کا نقص نہیں نکال سکے)، بلکہ اپنے اشعار کی سرسری ملاست و ھمواری اور صیقل مگر بے جان کیفیت کے لحاظ سے بھی فکرت اس سے مماثلت رکھتا ھے ۔

اس کی قدیم ترین غزلیات میں بھی اس کی اپنی خصوصیات ظاھر ھیں، گو اُس وقت تک وہ دبستانِ قدیم ھی کے زیرِ اثر تھا ۔ مہارتِ زبان میں اور موزونیتِ کلام کے لیے اس کی ذکاوتِ حس نے بڑی سرعت سے ترقی کی اور یہی ایک ایسی خصوصیت ھے جو اُسے دوسروں کے مقابلے میں ممتاز کرتی اور جس کی وجہ سے دوسرے شاعروں کے لیے وہ ایک قابلِ تقلید نمونہ بن جاتا ھے ۔

قدیم دبستانِ شاعری کا یہ دستور تھا کہ ھر شعر بجائے خود ایک قائم بالذّات وحدت اور ایک مستقل اور جداگانہ حیثیت رکھتا تھا (اور یہی وجہ ھے کہ خاص طور پر غزلیات میں اشعار کی ترتیب بدلی جا سکتی ھے) اس کے برعکس فکرت ایک ھی عاطفے کا اظہار اشعار کے ایک پورے سلسلے میں کرتا ھے؛ چنانچہ اُس کے اشعار میں وہ لوچ اور بے ساختگی موجود ھے جو حامد کے منظوم مکالموں میں اس وقت تک مفقود ھے ۔ فکرت کے اشعار کی زبان میں اس بات کی کوشش کی گئی ھے کہ اس کے نغمے کو مضمون کے ساتھ مطابقت دی جائے ۔ اس سے پہلے نِعمی نے بھی ایسا ھی کرنے کی کوشش کی تھی ۔ اُس کی شاعری کے بارے میں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ھے کہ اس نے ”سانیٹ“ (sonnet، ایک ھی مضمون کی چہاردہ مصراعی نظم، جس کے قافیے خاص ترتیب سے لائے جاتے ھیں) کو رواج دیا اور اب ترکی زبان میں اس قسم کی نظم کو خاصی ترقّی حاصل ھو چکی ھے ۔

بحور میں وہ اس وقت تک بدستور اوزانِ مقداری (quantitative) کا پورا پورا خیال رکھتا ھے، سوا ان نظموں کے جو اس نے بچوں کے لیے لکھیں ۔ اگر ایسا نہ ھوتا تو دبستانِ قدیم کے پیرو اُسے اتنی آسانی سے بلا حیل و حجت شاعر تسلیم کرنے پر تیار نہ ھو جاتے ۔

فکرت کا ذھن ایک انتہا پسند نقّاد کا ذھن تھا، جس نے اپنے زمانے کے اخلاقی، مذھبی اور سیاسی مسائل پر اظہارِ خیال کیا ھے ۔ اس بارے میں وہ ھمیشہ اپنے دل اور ضمیر کی آواز کی پیروی بلا خوف و خطر کرتا رھا ۔ مگر وہ ایک فلسفی نہ تھا کہ نوعِ انسان کی مشکلات کا حل بتاتا اور نہ وہ ماھر الٰہیات ھی تھا کہ عالمِ ارواح کی گہرائیوں تک جا پہنچتا ۔ اس کے اعمالِ ذھنی بالکل معمولی بلکہ سطحی قسم کے تھے ۔ اس کی ایتانق احتیاجی اور تاریخِ قدیم اس کے عہد کے فسادِ عقیدہ کا نمونہ ھیں ۔ عبدالحمید کی مستبدّانہ حکومت کی زھر آلود فضا میں اور اُس کے بعد نوجوان ترکوں کے غیر محدود اور یک طرفہ طرزِ حکومت میں اس نے اپنی خالص شخصیّت، اپنی راسخ خود اعتمادی، اپنی مکمّل فرض شناسی اور اپنی مقدّس جانفشانی کی بدولت اور اپنی نظموں کے

ذریعے اپنے ملک کی ایسی شاندار خدمت سرانجام دی کہ اس کے زمانے کے نوجوانوں کو دعوت دی جاتی تھی کہ "تو اپنے حق میں فکرت کی طرح ہو جا اور اپنے ملک کے حق میں نامق کمال بن جا"۔ اس کی ہر ایک نظم سے کچھ نہ کچھ سبق ضرور ملتا ہے، اس لیے ترکی کے نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کے لیے اس کا کلام ایک مؤثر اور زبردست وسیلہ ثابت ہوا۔ فکرت تعلیم کی اہمیت کا بہت معتقد تھا۔

توفیق فکرت شاعر ہے، گو وہ اتنا عظیم شاعر نہ تھا جتنا اس کے معاصرین اسے سمجھتے تھے۔ اس کے کلام میں، خاص کر اس کے دوسرے دور کی نظموں میں، نامق کمال کے سے شاعرانہ جوش و خروش کی کمی ہے۔ اس کی پر جوش نظمیں، جیسے اس زمانے کے نوجوان حرف پیغمبر کا رتبہ دیتے تھے اور دوسری نظمیں، جن میں اس نے مطلق العنان حکومت پر بڑی لے دے کی ہے، اب بے رنگ اور غیر حقیقی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اس سخت نا امیدی کا نتیجہ نہیں ہیں جو نامق کے اشعار میں نمایاں ہے۔ فکرت اپنے اشعار میں چھوٹی سے چھوٹی اور نہایت معمولی اور بے مقدار چیزوں کا ذکر بھی بہت بڑھا چڑھا کر کرتا ہے، بلکہ اکرم سے بھی آگے بڑھ جاتا ہے، حالانکہ اکرم کا دعوی یہ تھا کہ جو کچھ بھی ہے اس میں شعریت ہے، گو عملاً اس نے اپنی شاعری کا استعمال صرف پھولوں، بادلوں، پانی اور صبح تک ہی محدود رکھا ہے۔ فکرت نے وقت کے دستور کے مطابق رسالوں کی تصویروں کے لیے بھی کئی نظمیں لکھی تھیں، جو رباب شکستہ میں شائع ہوئیں۔ ان واضح اور صریح نظموں کا ذکر جو اس نے ندیم، نفعی، فضولی اور حامد کے اوصاف خصوصی کے متعلق لکھیں خاص طور پر ضروری ہے۔ اسے شعر لکھنے میں زحمت اٹھانا، نظم کی تکمیل میں الفاظ کی جستجو اور مضمون کے لیے کد و کاوش کرنا پڑتی تھی۔ اس نے نہ صرف اس بات کا خود اعتراف کیا ہے بلکہ یہ امر اس کی بہت سی نظموں کے رنگ تکلف سے بھی عیاں ہے۔ اسی وجہ سے اس کے کلام کی لطافت میں کمی آ گئی ہے اور یہ بات اس کے کلام کی قلیل ضخامت سے بھی واضح ہے۔

مآخذ: توفیق فکرت کی مذکورۂ بالا تصانیف اور ان نظموں کے علاوہ جو رسالوں اور اشعار کے مجموعوں میں منتشر ہیں: (۱) اقدام: عدد ۶۶۳۸، ۲۰ اگست ۱۹۱۵ء؛ (۲) بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳ھ، ۲: ۳۸۰؛ (۳) نزہت ہاشم: ملّی ادبیات دوغرو، استانبول ۱۹۱۸ء، ص ۱۶۹؛ (۴) روشن اشرف: توفیق فکرت حیاتنه دائر خاطرلر، استانبول ۱۹۱۹ء؛ (۵) اسمعیل حبیب: تورک تجدد ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۳۴۰ھ، ص ۴۴۰ تا ۴۵۷؛ (۶) کوپرولوزادہ محمد فواد: بوگونکی ادبیات، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۳۰۳ تا ۳۲۹؛ (۷) اسمعیل حکمت: تورک ادبیاتی تاریخی، باکو ۱۹۲۵ء، ص ۲۰۷ تا ۲۹۷؛ (۸) صالح نگار کرامت: فکرتک حیات و آثاری، استانبول ۱۹۲۶ء؛ (۹) ابراہیم علاء الدین: توفیق فکرت، بیوک آدملر سریسی، ج ۱، عدد ۳۳، استانبول ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) ذوّل، استانبول، عدد ۷ و ۱۲؛ (۱۱) ہورن Horn: *Geschichte der türkischen Moderne*، لیپزگ ۱۹۰۲ء؛ (۱۲) Wl. Gordlewski: *Očerki po nowoi osmanskoi literatur*، ماسکو ۱۹۱۲ء؛ (۱۳) منتسل Th. Menzel: *Die türkische Literatur*، در Hinneberg: *Kultur der Gegenwart*، ۱، جزء ۷، طبع دوم، لیپزگ ۱۹۲۵ء۔

(منتسل TH. MENZEL)

توفیق محمد: جسے چاپلاق توفیق کہتے ہیں، ترکی مصنف اور اخبار نویس تھا، جو شعبان ۱۲۵۹ھ / ستمبر ۱۸۴۳ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا۔ اس کا والد مصطفی آغا بگی جری سے

وابستہ تھا اور اس کی ماں اُمّ الولد تھی۔ توفیق کا انتقال ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء میں اسی شہر میں ہوا۔ معمولی ہی سی تعلیم کے بعد وزارتِ جنگ میں محرّر بھرتی ہو گیا۔ فلبِ اِفندی نے، جو اخبار وقیت اور مخبر کا بانی اور مدیر تھا، اسے میدانِ صحافت سے روشناس کیا۔ وہ بتدریج صحافت اور تصنیف و تالیف کے کاموں میں زیادہ سے زیادہ منہمک ہوتا گیا اور اس کے انہماک میں اگر کوئی وقفہ آیا تو اس زمانے میں جب اسے قسطنطنیہ میں یا بیرونی صوبوں (بروسہ، سراجیوو اور بیہچ) میں زیادہ یا تھوڑی مدت کے لیے سکرٹری کا کام کرنا پڑا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کہیں بھی فضا کو موافق نہ پایا؛ ناچار اسے اس دور میں جب کہ اخبارات اور رسائل کے خلاف حکومت مستبدانہ اقدامات میں مصروف تھی اخبار نویسی کی زندگی کی تلخناکی کو تلچھٹ سمیت پینا پڑا۔ بظاہر وہ علم معانی و بیان کا مدرّس بھی تھا، گو صحیفہ نگاری کی ابتداء میں اسلوب تحریر ہی تھا جس کی وجہ سے اسے شدید ترین مشکلات پیش آئیں۔ وہ مخبر، استانبول، ترقی اور بصیرت کے لیے مضامین لکھا کرتا تھا۔ والیِ بروسہ کے لیے اس نے چھاپہ خانہ بنایا اور ولایتِ مذکورہ کا ایک سرکاری اخبار خداوندگار بروسہ سے جاری کیا اور اپنی ذاتی حیثیت میں سیاسی پرچے عصر اور عثمانلی اور مزاحیہ پرچے گوزہ، لطائف آثار اور چاپلاق جاری کیے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس نے بحیثیت مصنّف کتب بھی بڑی سرگرمی کا اظہار کیا، بالخصوص حکایت نویسی میں۔ اس کی تصانیف ترکی ادب شعبی کے لیے خاص طور پر اہم ہیں، کیونکہ اس نے قدیم رسوم و عادات کو، جو آہستہ آہستہ غائب ہو رہی تھیں، ضبط تحریر میں لانے کی اہمیت کو پوری طرح سمجھا۔ اس کی تصنیف استامبولدہ برسنہ نے خاص طور پر اس کے نام کو بقاے دوام بخشا۔ اس کی تصانیف عام طور پر بالاقساط شائع ہوتی رہیں اور اسی وجہ سے بعض کبھی بھی مکمل نہ ہو سکیں۔ ان میں ذیل کی تصانیف بھی شامل ہیں: ذیلِ لطائفِ انشاء؛ آق حصاری نیک نظام عالم ترجمہ سی؛ قافلۂ شعراء، ۱۲۹۰ھ؛ مشاہیر عثمانیہ، ۱۲۹۳ھ؛ آثار پریشان؛ مجارستان؛ سیاحت نامہ سی، ۱۲۹۴ھ؛ غرائب حکایات؛ لطائف نصرالدین، ۱۲۹۹ھ، استامبولدہ برسنہ، ۱۲۹۹ - ۱۳۰۰ھ؛ بوآدم، ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۲ھ؛ تخریبِ خرابات، ۱۳۰۰ھ؛ ایکی گلن اودہ بیی؛ ۱۳۰۱ھ؛ تاریخ یا خودیگ یوزیتمش جنایت لری، ۱۳۰۲ھ؛ خزینۂ لطائف، ۱۳۰۳ھ؛ لطائف الظرائف؛ اصول انشاء و کتابت؛ شمروخ ادب۔

مآخذ: (۱) منتسل Th. Menzel: Türkische Bibliothek، ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۱۰، ۱۳، بالخصوص اس کی اپنی سوانحعمری، ج ۱۰: ۲۰ تا ۲۶؛ (۲) محمد طاہر بروسہ لی: عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳ھ، ۲: ۱۱۷؛ (۳) هورن Horn: Geschichte der türkischen Moderne، لیپزگ ۱۹۰۲ء؛ (۴) Wl. Gordlewski: Očerki po nowoi osmanskoi literature، ماسکو ۱۹۱۲ء، ص ۶۹ تا ۹۹؛ [(۵) منتسل: Mehmed Tewfiq's Istambolda bir sene، در Kelete Szemle، ۱۰، بوڈاپسٹ ۱۹۰۹ء: ص ۱ تا ۶۰]۔

(TH. MENZEL منتسل)

تُوقات (Tokat): ایشیاے کوچک کا ایک شہر جو کپاڈوسیا Cappadocia کے شمالی حصے میں طوزانلی صو (ندی) کی، (جو قدماء کے درمیان آئی آیبرس Iris کے نام سے معروف تھی) درمیانی گذرگاہ کے جنوب میں واقع ہے۔ یہ شہر ایک پہاڑی وادی کے دونوں طرف آباد ہے، وادی شمال کی جانب کھلتی ہے [جس کی وجہ سے اس کی سمت شمال وسیع ہو گئی ہے اور شہر کی عمارات پستی اور بلندی میں واقع

ہونے کی وجہ سے بھلی معلوم ہوتی ہیں ۔ شیروانی] ۔ شہر اور دریا کے درمیان ایک خوبصورت میدان ہے ۔ قدیم زمانے میں شمال مشرقی جانب، رُو بہ دریا، کومانا پونٹیکا Comana Pontica کا مشہور و معروف شہر آباد تھا، جس کا نام گُومِنِک Gümeneck گاؤں کے نام میں اب تک باقی ہے ۔ جہاں اب توقات واقع ہے وہاں کبھی وہ قلعہ تھا جسے دازیمون کہتے تھے (دازیمون کی ہویت کے اس اثبات کے متعلق قب رامزے Ramsay: *The Historical Geography of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۳۲۹ ببعد) ۔ بوزنطی سلطنت کی سرحدی جنگوں کے زمانے میں اس قلعے کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی ہوگی ۔ کہتے ہیں کہ توقات کا نام، جو مسلمان جغرافیہ دانوں کی کتابوں میں یاقوت کے وقت سے چلا آ رہا ہے (توقات؛ در یاقوت، ۱: ۸۹۰؛ ابوالفدا، طبع رینو Reinaud، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۳۸۴ تا ۳۸۵)، یُوڈوکسیا Eudoxia نام کی ارمنی صورت سے ماخوذ ہے، (St. Martin: *Mémoire sur l'Arménie*، ۱: ۱۸۸) لیکن ان دونوں کو ایک ماننے سے تمام مشکلات حل نہیں ہو جاتیں ۔ اولیاء چلبی کلمۂ توقات کے متعدد اور اشتقاقات بتاتا ہے ۔ سلجوقی فتوحات کے بعد توقات کی حربی اہمیت بدستور قائم رہی اور بعض اوقات یہاں ملوکِ سلاجقہ رہا بھی کرتے تھے ۔ حملۂ مغول کے وقت جب ۱۲۷۷ء میں قرامان اوغلو نے قونیہ فتح کر لیا تو سلطان نے اپنا مال و دولت محفوظ رکھنے کی کوشش میں اس قلعے میں منتقل کر دیا اور یہیں اقامت اختیار کر لی (ابن بی بی: *Rec. de. textes rel. à l' hist. des Seldj.*، ۴: ۳۲۵) ۔ اس کے بعد توقات خاندانِ ارِتنا اوغلو اور قاضی برہان الدین حاکمِ سیواس (دیکھیے عزیز بن اردشیر استرآبادی: بزم و رزم، طبع استانبول ۱۹۲۸ء [مثلاً ص ۴۰۲ ببعد]) کے قبضے میں آیا؛ ۱۳۹۲ء میں سلطان بایزید [اول] نے قاضی سے اس شہر کو چھین لیا ۔ تیمور کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ اس مستحکم مقام کو فتح نہ کر سکا (اولیاء چلبی، ۵: ۵۵)، اور اس کی واپسی کے بعد عثمانیوں نے بہت جلد اس پر قبضہ کر لیا ۔ محمد ثانی کے عہد میں اوزون حسن کے لشکر نے ۱۴۷۲ء میں قرامانی جنگوں کے اثنا میں اس شہر کو تاخت و تاراج کیا لیکن اس زمانے کے بعد اس شہر نے ترکوں کی تاریخ میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا ۔ بعض اوقات اس کے قلعے کا قید خانہ، جسے "چار طاق بِنْدُوی" کہتے تھے، سیاسی مجرموں کے لیے استعمال ہوتا رہا ۔ بہر حال اس شہر کی اہمیت قائم رہی، کیونکہ قسطنطنیہ سے مشرق کو جانے والی فوجی اور تجارتی شاہراہ پر واقع تھا؛ اس سڑک کے ذریعے اس شہر کا اتصال شمال میں اماسیہ سے اور جنوب میں سیواس سے قائم تھا ۔ دوسرے راستے بھی توقات پر آ ملتے تھے، اس لیے سترھویں صدی میں ان علاقوں میں توقات تجارتی راستوں کا سب سے بڑا سنگھم تھا (Tavernier).

مذہبی تاریخ کے لحاظ سے بھی توقات کی اپنی روایات ہیں؛ چنانچہ تیرھویں صدی میں بابا اسحق کے پیرووں نے اس شہر پر حملہ کیا (ابن بی بی، ۲۲۹) [بابا اور سلطان غیاث الدین کے خلاف اس کے خروج کا حال ابن بی بی: ص ۲۲۷ - ۲۳۱ پر دیکھیے] اور اولیاء چلبی بھی اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ حاجی بکتاش نے ارطغرل کے زمانے میں کافروں سے یہ شہر چھین لینے کی کوشش کی تھی، مگر یہ غالباً فرضی داستان ہے.

انیسویں صدی تک توقات سیواس کے سنجاق کی ایک قضا تھی، جو ایالتِ سیواس کے ماتحت تھی۔ قانونِ مجریہ ۱۸۶۴ء کے مطابق یہ شہر ولایتِ سیواس میں توقات کی سنجاق کا صدر مقام بن گیا اور جمہوریۂ ترکیہ میں توقات حسب ذیل چھے

قضاؤں کی ولایت کا صدر مقام ہے : توقات، زیلہ، اَربعَۃ، نیک سار، رِشادیہ، آرتیق، اَووہ ۔ انیسویں صدی کے اواخر میں یہاں کی آبادی تقریباً تیس ہزار نفوس کی تھی، جن میں ساڑھے سترہ ہزار مسلمان تھے (بقول Cuinet) ۔ [زین العابدین، جس نے بستان السیاحۃ آخر ۱۸۳۲ء میں تمام کی، توقات میں کچھ مدت ٹھیرا، اس کا اندازہ ہے کہ یہاں تقریباً ۲۰ ہزار گھر تھے]۔ یہاں کی بڑی بڑی صنعتیں تانبے کے برتنوں کی صنعت اور بینے چمڑے کی صنعت ہیں۔ تانبا کیبان معدن اور ارغنہ معدن سے آتا ہے۔

مآخذ : (۱) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۵ : ۵۴ تا ۷۱؛ (۲) حاجی خلیفہ : جہان نما، ۶۲۸؛ (۳) سامی : قاموس الاعلام، ۳ : ۱۶۹۰ تا ۱۶۹۳؛ (۴) ترکیہ جمہوریتی سالنامہ سی، ۱۹۲۷–۱۹۲۸ء، ص ۷۸۰ تا ۷۹۲؛ (۵) رِٹر C. Ritter : *Erdkunde*، ۱۸ : ۱۱۰ ببعد؛ (۶) V. Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ۱ : ۷۰۳ تا ۷۳۷؛ (۷) F. Taeschner : *Das anatolische Wegenetz*، لیپزگ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۲۱۲؛ ۲ : ۱۹؛ [(۸) زین العابدین شیروانی : بستان السیاحۃ، اصفہان ۱۳۴۲، طبع دوم، ۱۹۳؛ (۹) رشیدالدین فضل اللہ طبیب : مکاتبات رشیدی، لاہور ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۷ء، بامداد اشاریہ]۔

(J. H. KRAMERS کرامرز)

توقیع : (ع) اس کے لفظی معنی [لغت میں] یہ ہیں : [التاثیر القلیل الخفیف (الصولی) اور اس سے مراد ہے :] ''ایک ایسی دستاویز جس پر حکمران کے دستخط ہوں یا ایسی علامت ہو جو اس کے دستخط کے مساوی ہو''، اس لیے توقیع سے عام طور پر شاہی فرمان یا فرمان روا کا مصدّرہ حکم اور اس کی تحریری صورت کی تیاری کا طریقہ مراد لیتے ہیں ۔ توقیع کے خاص معنی ہیں بادشاہ کے خطابات اور نعوت و صفات کی صورت [صولی، ص ۴۰، اس معنی میں کلمۂ ''القاب'' کے استعمال کو مکروہ سمجھتا ہے]، (توقیع سرسری طور پر آلِ عثمان کے ہاں کے طغرا [رک بآن] کی مرادف ہے) جو چانسلری (دیوان الاَختام) میں فرامین پر ثبت ہوتی ہے [دیکھیے Dozy : *Suppl.*، بذیل مادہ: وقّع الفرمان = فرمان پر طغراے سلطان لکھا] اور دستاویزوں کو مستند بناتی ہے ۔ اس کے برعکس ''عَلَامَۃ'' وہ خاص نشان ہے جو بادشاہ اپنے ہاتھ سے دستاویز پر بناتا تھا اور اس کے دستخط کے مرادف سمجھا جاتا تھا مگر ان دو لفظوں کا استعمال ایک حد تک نامشخّص ہے، کیونکہ توقیع کا لفظ شعار (موٹو motto) کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔

[ادب اور] انشاء کی کتابوں میں ساسانی بادشاہوں کی توقیعات (edicts) کا ذکر آتا ہے [دیکھیے مثلاً ابن عبد ربہ : العقد، ۲ : ۱۹۱ ببعد؛ محمد جلال الدین طباطبائی : توقیعات کسرویہ، ترجمہ از عربی بفارسی، کانپور ۱۸۸۶ء]۔

بنی امیہ کے زمانے میں یہ دستور جاری ہوا (گو دراصل بلاشک و شبہہ یہ ایک پرانا مشرقی دستور ہے) کہ خلیفہ بنفسِ نفیس کھلے دربار میں ان استغاثوں (قِصص) کے فیصلے کیا کرتا تھا (''وقّع'') جو اس کے سامنے پیش ہوتے تھے اور پھر کاتبانِ دربارِ خلیفہ کی ''توقیع'' کو ضبطِ تحریر میں لاتے تھے [''و من الخطط الکتابۃ التوقیع و ھو ان یجلس الکاتب بین یدی السلطان فی مجالس حکمہ و فصلہ و یوقّع علی القصص المرفوعۃ الیہ احکامہا و الفصل فیہا متلقاۃً من السلطان باوجز لفظ و ابلغہ'' ابن خلدون، ۲۷]۔ عبّاسی عہد کے متعلق قدامۃ ایک خاص ''دیوان التوقیع'' (دفتر فرامین) کا ذکر کرتا ہے ۔ عبّاسیوں کے عہد میں اس اس کو وزیر کے اختیارات میں ایک اہم اضافہ سمجھنا چاہیے کہ ہارون الرشید نے پہلی دفعہ

جعفر برمکی کو توقیع (فی) القصص (یعنی فیصلوں) کا اختیار تفویض کیا [قب ابن خلدون، محلّ مذکور؛ خلفاے راشدین و امویہ و عباسیہ اور ان کے امراء و کبراء اور ملوک عجم کی توقیعات کے لیے دیکھیے ابن عبد ربہ: العقد، قاہرۃ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۸۵ تا ۱۹۲]۔ بقول ابن الصّیرفی فاطمیوں کے دیوان میں ایک خاص کاتب (سیکرٹری) اس قسم کی درخواستوں کا فیصلہ کرنے کرانے پر مقرّر تھا۔ "توقیعات علی القصص" والا کاتب مرتبے کے لحاظ سے بزرگترین کاتبوں میں شمار ہوتا تھا۔ مملوک سلاطین کے عہد میں کاتب السّر (پرائیویٹ سیکرٹری) کو توقیعات علی القصص کا حق تفویض ہوتا تھا، مگر عام طور پر ان اختیارات کو یہ سلاطین خود ہی استعمال کرتے تھے۔

مملوک سلاطین کے اداری نظام میں توقیع کی اصطلاح خاص خاص اسنادِ تقرّر کے لیے بھی مستعمل تھی اور بقول ابن فضل اللہ یہ لفظ بڑے چھوٹے تمام افسروں، حتّٰی کہ نوّاب (گورنروں) کی سندِ تقرّر کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا اور اس لیے عام طور پر "تقرّر نامے" کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ مگر ابن فضل اللہ کہتا ہے کہ کلمۂ توقیع صرف پایین ترین درجے کے اہلکاروں کے تقرّر کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ کچھ مدّت کے بعد "عمامہ پوشوں" (متعمّمون)، یعنی دینی عہدے داروں اور مامورینِ دیوان کے تقرّر کے لیے بھی یہی لفظ رائج ہو گیا۔ بقول قلقشندی توقیع اسنادِ تقرّر کا چوتھا یعنی سب سے نیچے کا درجہ، نیز عہدوں ("ولایات") کے اسنادِ تقرّر کی وسیع ترین قسم ہے۔

سلطنتِ عثمانیہ میں شاہی فرامین کا انتظام ایک خاص عہدے دار یعنی 'نشانجی' یا 'توقیعی' کے سپرد تھا، جو اُن دستاویزوں کے لیے متعہد و مسئول تھا جن پر بادشاہ کے القاب اور خطابات ثبت ہوتے تھے۔ وہ سلطنتِ محروسہ کے "ارکانِ دولت" یعنی سب سے بڑے عہدے داروں میں شمار ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ "سلطانی دیوان" کا رکن بھی ہوتا تھا۔ سلطان کے دستِ خاص سے بنائی ہوئی علامت اب یہاں متروک ہو چکی تھی؛ عثمانیوں کی سیاسی اصطلاح میں "علامت" ایرانی لفظ "نشان" کی طرح بادشاہوں کے طغرا کے مرادف تھی۔ نشانجی کے دیوان میں ایک خاص معاون مقرّر تھا جو سلطانی طغرا بناتا تھا اور جسے 'طغرا کش' کہتے تھے۔ اس صورت میں 'علامۃ' اور توقیع ایک ہی چیز ہے۔

آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ قرون وسطٰی کے اواخر میں (یعنی بارھویں سے پندرھویں صدی تک) توقیع سے ایک خاص قسم کا رسمِ خط مراد تھا، [جس میں تین چوتھائی دوائر اور ایک چوتھائی خطوط ہوتے تھے؛ رِقاع کے مقابلے میں توقیع جلی تھا، آئین اکبری، طبع بلخمن Blochmann، ۱: ۱۱۳؛ ترجمۂ بلخمن، ۱: ۱۰۰] اور مملوکوں اور عثمانیوں کے تابع بلاد میں سب وثیقے اسی خط میں لکھے جاتے تھے۔ سلطنت عثمانیہ کے عروج کے زمانے میں (یعنی سولھویں صدی میلادی کے بعد سے) اس کی جگہ خطِ دیوانی نے لے لی۔

مآخذ: [(۱) الصُّولی: ادب الکُتّاب، قاہرۃ ۱۳۴۱ھ، ص ۱۳۳، ۱۴۸]؛ (۲) قاموس، بذیل مادّہ؛ (۳) قلقشندی: صبح الاعشٰی، ۱۴ جلدیں، قاہرۃ ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۶ھ؛ [ابن خلدون: المقدّمۃ، قاہرۃ ۱۳۲۷ھ، ص ۲۴۷ ببعد]؛ (۴) W. Björkman: *Beiträge zur Staatskanzlei im islamischen Ägypten*، ہیمبرگ ۱۹۲۸ء؛ — (۵) عثمانی نشانجی کے متعلق آب (i) J. v. Hammer: *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ج ۲، ویانا ۱۸۱۵ء: ص ۱۳۳

ببعد؛ (ii) M. d' Ohsson : Tableau de l'Empire Othoman، ۳ : ۲۰۰، پیرس ۱۸۲۰ء؛ (iii) Fr. Kraelitz: Osmanische Urkunden in türkischer Sprache، وی انّا ۱۹۲۱ء، ص ۸ ببعد؛ — (۶) توقیع بحیثیت رسم خط: قب (i) Kraelitz: کتاب مذکور، ص ۸؛ (ii) L. Fekete: Einführung in die osmanisch-türkische Dipolmatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn، بوڈاپسٹ ۱۹۲۶ء، ص xx؛ — (۷) توقیع اور علامة بر نسب مثلاً ابوالفداء: تاریخ، طبع استنبول، ۳ : ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸ = اسی طباعت کا نقش ثانی، قاہرۃ ۱۳۲۵ھ، ۳ : ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۵۱؛ — (۸) توقیع بمعنی علامت بطور شعار (motto) کے لیے دیکھیے مثلاً [صولی، ۲۳۱]؛ ابن بی بی، طبع ہوتسما Houtsma، ص ۲۸۸ [''توقیع نہادن''] (قب نیز Kraelitz، ص ۳۲، نوٹ ۲)؛ [(۹) توقیع بمعنی جواب محضر (= مکتوب) مدّعی جو مدعا علیہ دے اور اس کا حجت واضح قائم کرنا، تہانوی، ۱ : ۶۸۹].

(F. TAESCHNER)

تَوَکُّل (۱): خدا پر بھروسہ رکھنا، اس کی تاکید تو قرآن پاک میں بھی آئی ہے لیکن مُتوکِّلون جنھیں خدا پیارا جانتا ہے [اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِیْنَ (۳ [آل عمران] : ۱۵۹)] ان سے زُہّاد کی کوئی اس طرح کی مخصوص جماعت مراد نہیں جیسی کہ دوسری یا تیسری صدی ہجری میں اس لقب سے ملقّب موجود تھی ۔ اس جماعتِ متوکّلین کے عقائد توحید [رک بآن] کے عقائد سے بہت قریبی تعلق رکھتے تھے اور [ممکن ہے] ان کے عقیدے کا ارتقاء مسیحیت کے زیر اثر ہوا ہو (قب متی، ۶ : ۲۴ — ۳۴) ۔ عملاً توکّل میں کبھی کبھی تو اتنی شدّت برتی جاتی تھی کہ متوکّل کو ایسی لاش سے تشبیہ دینا جو غسّال کے ہاتھوں میں تجہیز و تکفین کے لیے دی جا چکی ہو (قشیری : باب التوکل) [اور اس میں نہ حرکت ہو نہ تدبیر] بہت موزوں معلوم ہوتا ہے ۔ ان متنسّک زاہدوں کے نزدیک توکّل مستقیماً ہر قسم کے ''کسب'' (''حصول'')، ذاتی جدّ و جہد اور عمل) کی ضد ہے : اگر کوئی شخص یقینِ کامل رکھتا ہو کہ حقیقی رزّاق خدا ہی ہے تو پھر وہ کس طرح اپنے لیے طلب و سعی کو روا رکھ سکتا ہے؟ قشیری اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ انسان کا ان وسائل و اسباب سے استفادہ کرنا جو رزّاق حقیقی نے ہمارے لیے مہیّا کر رکھے ہیں خدا کی شانِ رزّاقی پر توکّل کے منافی نہیں اور یہ بات ایسی نہیں جس سے اس کے ایمان و ایقان میں کسی قسم کی کمزوری پیدا ہو؛ چنانچہ یہی وہ مسلک و منہاجِ ترقی تھا جس پر گامزن ہونے سے تصوّف نے اپنا قدیم راہبانہ دبستان پیچھے چھوڑ دیا.

مآخذ: (۱) ابوطالب المکّی: قُوت القلوب، ۲ : ۲ تا ۳۸؛ (۲) Goldziher: W.Z.K.M.، ۱۳ : ۳۱ تا ۵۶؛ (۳) وہی مصنف: Vorlesungen über den Islam، ص ۱۵۳ ببعد؛ (۴) R. Hartmann: Kuschairis Darstellung des Sûfitums، ص ۵۲ ببعد؛ (۵) جلال الدین رومی: مثنوی، ۱ : ۹۰۰ تا ۹۹۱.

(R. A. NICHOLSON)

تَوَکُّل (۲): لفظ توکّل کا مادہ و ۔ ک ۔ ل ہے ۔ وَکَلْتُ اَمْرِی اِلٰی فلانٍ کے معنے ہیں میں نے فلاں کو اپنا معاملہ سپرد کیا اور اس کے بارے میں اس پر اعتماد کیا (لسان العرب، ۱۴ : ۲۶۱، تحت وکل) ۔ توکّل کے لفظ کا استعمال عربی زبان میں دو طرح پر ہے ۔ ایک صلۂ لام کے ساتھ، جیسے توکّلتُ لفلانٍ بالنجاح (میں فلاں کی کامیابی کا ضامن ہو گیا)، دوسرے صلۂ علی کے ساتھ، جیسے توکّلتُ علیہ (میں نے اس پر اعتماد کیا) ۔ امام راغب نے لکھا ہے کہ اللہ تعالٰی 'وکیل' اس معنی میں ہے کہ وہ سب امور کا متولّی ہے (مفردات).

توکّل کے معنے سمجھنے کے بعد اُن حالات کو سمجھنے کی ضرورت ہے جن میں توکّل کیا جاتا ہے۔ اس کی طرف قرآن مجید کی متعدّد آیات راہ نمائی کرتی ہیں۔ مثلاً وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ ۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ ۝ (۳ [آل عمران] : ۱۵۸) اور تم حکومت کے معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ کرو اور (مشورے کے نتیجے میں) جب کسی بات کا پکّا ارادہ کر لو تو پھر اللہ تعالٰی پر توکّل کرو۔ یقیناً اللہ توکّل کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ یا مثلاً وَّاتَّبِعْ مَا يُوْحٰٓى اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا ۙ وَّ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۭ (اور تم اے پیغمبر! پیروی کرو اس چیز کی جو تم پر تمہارے ربّ کی جانب سے وحی کی گئی ہے، بے شک اللہ خبردار ہے اُن کاموں سے جن کو تم کرتے ہو۔ اور تم اے پیغمبر! خدا پر توکّل کرو) (۳۳ [الاحزاب] : ۲، ۳)۔ دونوں آیتوں میں آنحضرت صلعم سے خطاب ہے۔ یا مثلاً يٰقَوْمِ اِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَّقَامِيْ وَ تَذْكِيْرِيْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ فَعَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْتُ (اے لوگو! اگر میرا کھڑا ہونا اور آیات الٰہی کا یاد دلانا تمہیں گراں گذرتا ہے۔ تو میں خدا پر توکّل کرتا ہوں) (۱۰ [یونس] : ۷۱)۔ یہ حضرت نوحؑ کا قصہ ہے۔ یا مثلاً اِنْ اُرِيْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۭ وَ مَا تَوْفِيْقِيْٓ اِلَّا بِاللّٰهِ ۭ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ اِلَيْهِ اُنِيْبُ ۝ (میں نے تو جہاں تک ممکن ہے صلاح کا ارادہ کیا ہے۔ اور مجھے توفیق اللہ ہی سے ملی ہے۔ اسی پر میں نے توکّل کیا ہے اور اسی کی طرف رجوع ہوتا ہوں) (۱۱ [ہود] : ۸۸)۔ یہ حضرت شعیبؑ کا قصہ ہے۔ یا مثلاً وہ آیت جسے بخاری میں عنوان قرار دیا گیا ہے، یعنی اِذْ هَمَّتْ طَّآئِفَتٰنِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْشَلَا (۳ [آل عمران] : ۱۲۲)۔ اس میں حضرت جابرؓ ابن عبداللہ سے روایت نقل کی ہے کہ یہ آیت ہمارے متعلّق نازل ہوئی: ہم دو گروہ تھے بنو حارثۃ اور بنو سلمۃ؛ اگرچہ اس میں لفظ ’’فشل‘‘ کی کوئی تشریح نہیں ہے تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں گروہوں میں وقتی حالات کو دیکھ کر ضعفِ قلب پیدا ہو گیا، لیکن چونکہ آگے وَ اللّٰهُ وَلِيُّهُمَا کہا گیا ہے اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ فشل کی کوئی صورت ظہور پذیر نہیں ہوئی، بلکہ جواں مردی کے ساتھ ثابت قدم رہے؛ بعد کو جب آیتیں اتریں تو ہدایت ہوئی کہ مؤمنین کو خدا ہی پر توکّل کرنا چاہیے۔

گذشتہ آیات میں کہیں عزم کے بعد، کہیں عمل کے بعد، کہیں دشمنوں کے مقابلے میں استقلال کے بعد، کہیں بقدرِ وسعت و طاقت اصلاحِ قوم کے بعد، کہیں ضعفِ قلب کو زائل کر کے جرأت ظاہر کرنے کے بعد توکّل کا اعلان کیا گیا یا تعلیم دی گئی ہے۔ لیکن چند آیتیں ایسی بھی ہیں جن میں توکّل کے ساتھ صبر اور عمل کو جمع کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ ابراہیم (۱۴ : ۱۲)، سورۃ النحل (۱۶ : ۴۲) اور سورۃ العنکبوت (۲۹ : ۵۸، ۵۹)۔

احادیث سے بھی اسی مفہوم کی وضاحت ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں آیا ہے کہ کچھ لوگ زادِ راہ لیے بغیر حج کے لیے نکل کھڑے ہوتے تھے اور کہا کرتے تھے: نحن المتوکّلون، ہم متوکّل ہیں۔ قرآن مجید نے اس طرزِ عمل کو غلط قرار دیتے ہوئے ہدایت فرمائی کہ وَ تَزَوَّدُوْا (زاد راہ لے کر چلو)۔ یا مثلاً ایک اور حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ کیا میں اپنی اونٹنی کو اللہ تعالٰی پر توکّل کرتے ہوئے کھلا چھوڑ دوں؟ آپ نے اس کی اجازت نہیں دی اور فرمایا: اعْقِلْهَا وَ تَوَكَّلْ یعنی: بر توکّل زانوی اشتر ببند (ترمذی، بولاق ۱۲۹۲ھ، ۲ : ۸۳ (ابواب صفۃ القیمۃ

و الرقائق و الورع) ۔ بیہقی : شعب الایمان میں "و قیدہ و توکل" کے الفاظ ہیں).

غرض اسباب سے کام نہ لینا اور اسے توکل قرار دینا مذہبی اپاہجوں کا کام ہے اور اسے اُس قلبی یقین سے کچھ تعلق نہیں جس کا نام اسلام کی اصطلاح میں توکل ہے! اوپر جو آیات نقل ہوئی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ سابق انبیاء علیہم السلام اور عہد نبوت میں توکل کے یہ معنے نہیں سمجھے جاتے تھے کہ اسباب سے کام نہ لیا جائے! در اصل محلّ توکل قلب ہے اور امام قشیری نے یہ بڑی لطیف بات لکھی ہے : ان التوکل محلہ القلب و الحرکة بالظاھر لا تنافی التوکل بالقلب (الرسالة القشیریة، باب التوکل) (توکل کا محل قلب ہے، اور ظاہری ہاتھ پاؤں ہلانا قلبی توکل کے منافی نہیں). آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم متوکلانہ زندگی بسر فرماتے تھے لیکن کسب بھی آپ ہی کی سنّت تھی.

توکل کا طبعی نتیجہ یا صبر ہوتا ہے یا شکر ۔ اگر متوکل کے منشا کے مطابق معاملات ظہور پذیر ہوے تو اس سے تشکّر اور ممنونیت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور اگر ایسا نہیں تو پھر صبر کی قلبی عبادت ظاہر ہوتی ہے ۔ حضرت ابو سعید خرّاز نے توکل کو اضطراب بلا سکون اور سکون بلا اضطراب قرار دیا ہے (اس کی تشریح کے لیے دیکھیے احیاء العلوم، ۴ : ۲۲۸) ۔ حضرت ابو علی الدقاق فرمایا کرتے تھے کہ متوکلانہ زندگی کے تین درجات ہیں : پہلا توکل، دوسرا تسلیم اور تیسرا تفویض (احیاء العلوم، ۴ : ۲۲۸) ۔ ان میں سے توکل مومنوں کی صفت ہے، تسلیم خواص اولیاء اللہ کی اور تفویض موحدین یعنی خواص الخواص کی — توکل کی تشریح میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو خدا کے ہاتھ میں ہے اُس پر وثوق اور جو بندوں کے ہاتھ میں ہے اس سے مایوسی، متوکل انسان کی زندگی کا اصل الاصول ہے.

امام غزالی نے احیاء العلوم میں لکھا ہے کہ توکل کے مفہوم کا سمجھنا آسان نہیں اور اُس پر عمل بڑا ہی مشکل کام ہے ۔ پھر لکھا ہے : و قد یظن ان معنی التوکل ترک الکسب بالبدن و ترک التدبیر بالقلب و السقوط علی الارض کالخرقة الملقاة و کاللحم علی الوضم و ھذا ظن الجھال فان ذلک حرام فی الشرع . . . انما یظھر تاثیر التوکل فی حرکة العبد (۴ : ۲۲۸) (بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ توکل کے معنے یہ ہیں کہ ہاتھ پاؤں سے کمانا اور دل سے تدبیر کرنا چھوڑ دیا جائے، زمین پر پڑا رہے جس طرح چیتھڑے پڑے رہتے ہیں یا گوشت کندے پر رکھا رہتا ہے ۔ لیکن یہ جاہلوں کے خیالات ہیں! یہ بات شریعت میں حرام ہے! . . . توکل کا اثر تو بندے کے ہاتھ پاؤں ہلانے ہی میں ظاہر ہوتا ہے!).

مآخذ : (۱) غزالی : احیاء علوم الدین، طبع مصر ۱۳۴۶ھ، ۴ : ۲۱۰ تا ۲۵۲؛ (۲) وہی مصنف : کیمیاے سعادت، طبع نولکشور، ۵۰۸ تا ۵۳۰؛ (۳) عبدالکریم القشیری : الرسالة القشیریة، طبع مصر ۱۳۳۰ھ، ۷۵ تا ۸۰.

(عبدالمنّان عمر)

تَوَکُّل :(توکلی[؟] [یا توکّلی بن حاجی اردبیلی المشتہر بابن بزّاز] بن اسمٰعیل) ایک درویش تھے، جو [صفْوة] الصفا [طبع بمبئی میں صِفوة بالکسر ضبط کیا ہے] کے مصنف ہیں، یہ کتاب صفویہ خاندان کے مؤسّس شیخ المشائخ صفی الدین اردبیلی (۶۵۰ تا ۷۳۵ھ / ۱۲۵۲ تا ۱۳۳۴ء) کی سوانح عمری ہے، جو ۷۵۰ھ / ۱۳۵۰ء میں صفی الدین کے فرزند صدرالدین کے زیر ہدایت لکھی گئی تھی اور مصنف بہت سی باتیں انہیں کی سند سے لکھتا ہے ۔ پھر شاہ طہماسپ اوّل کے زمانے میں ایک شخص ابوالفتح حسینی نامی نے اس کتاب کے متن پر

نظر ثانی کی۔ فارسی متن ۱۳۲۹ھ / ۱۹۱۱ء میں کلکتے سے شائع ہوا۔ صفوۃ الصفا ایک ضخیم کتاب ہے، جس میں تقریباً دو لاکھ سولہ ہزار الفاظ ہیں۔ یہ کتاب اپنی ہیئت کے لحاظ سے کاملاً اولیاء و اصفیاء کے تذکروں کی طرز پر لکھی گئی ہے مگر اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں ایسی جغرافیائی یا تاریخی تفصیلات بھی موجود ہیں جن سے شمال مغربی ایران کے متعلق ہماری معلومات میں اضافہ ہوتا ہے گو کرامات اور خوارق کا عنصر ان پر بھی غالب ہے، مثال کے طور پر ہمیں اس میں (چودھویں صدی کی) آذربایجان کی قدیم ایرانی بولی کے نمونے ملتے ہیں۔ صفوۃ الصفا نے اردبیل کے شیخ المشایخ کی وہی خدمت انجام دی ہے جو افلاکی [رک بان] کی مناقب العارفین نے قونیۃ کے سلسلۂ مولویہ کے اکابر شیوخ کے لیے انجام دی۔ شاہ اسمٰعیل کی تاریخ (مصنفۂ خواجہ عبداللہ مروارید [؟]، قب J.R.A.S.، ۱۹۰۲ء، ص ۱۷۰) کی طرح، جس کے ابتدائی حصے کا راس E.D. Ross نے (J.R.A.S.، ۱۸۹۶ء]؛ ص ۲۳۹ تا ۳۳۰) ترجمہ کیا تھا [اس پر اب دیکھیے منورسکی، ۱/۲: ۱۲۷۸ ببعد]، صفوۃ الصفا بھی ایک قیمتی دستاویز ہے، جس کے ذریعے عظیم الشان صفوی تحریک کے ان اخلاقی اور مذہبی عناصر کا مطالعہ ہو سکتا ہے جن سے موجودہ ایران معرض ظہور میں آیا۔ اس کے ذریعے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ صفویوں کے ''خفیہ عقائد'' کیا تھے: [شیخ] صفی الدین کی ولایت کے عقیدے سے (جس کے متعلق زمانۂ پیشین کے صحیح العقیدہ تاریخی لوگوں کو شک و شبہہ کی گنجائش نہ تھی) غالی شیعیوں کے عقائد وجود میں آئے، جن کا انحراف شاہ اسمٰعیل کے اشعار سے بھی منعکس ہوتا ہے [قب مادۂ خطائی]۔

مآخذ: (۱) خانیکوف: Lettre à M. Dorn، Mél. Asiat.، ۱۸۶۲ء، ۱: ۵۴۳ تا ۵۵۸؛ (۲) قب وہی مصنف: Sac d' Ardabil par les Géorgiens vers 1209، کتاب مذکور، ۵۸۰ تا ۵۸۳؛ (۳) Rieu: Catal. Pers. MSS.، ۳۴۵ تا ۳۴۶؛ (۴) ہورن Horn، در Grundriss d. iran Phil.، ۲: ۵۸۶؛ (۵) براؤن E. G. Browne: Pers. Lit. in Modern Times، ۳۲ تا ۳۵، ۲۸ (قب براؤن: J. R. A. S.، جولائی ۱۹۲۱ء، ۴۱۷؛ [(۶) منورسکی، ۱/۲: ۹۳۹ ببعد؛ (۷) مکاتبات رشیدی، طبع لاہور، بامداد اشاریہ؛ (۸) نشریۂ دانش کدۂ ادبیات تبریز، شمارہ سوم، سال دوازدہم، تبریز ۱۳۳۹ء، ص ۲۷۳ ببعد (تجزیہ و تحلیلی از صفوۃ از پروفیسر نیکیتین]۔

(V. MINORSKY منورسکی)

* **تولومبہ جی**: رک بہ طولومبہ جی۔

* **تُومان**: [تُمَنْ، تُمانْ در دیوان لغۃ الترک ترجمہ سی: نقرہ، انڈکس] اصلی (ترکی) تلفظ تُومَن Tümen ہے۔ اس کلمے کو عام طور پر تومان لکھا جاتا ہے۔ تُومان ابتداء میں ''بہت اور بے شمار'' کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا مگر بعد میں ''دس ہزار'' کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ اس ترکی اسم عدد کی تشریح پہلے پہل G. Ramstedt (J.S.F.Ou.، ج ۳۲: ۲۳) نے چینی زبان کی مدد سے کی، پھر N. Mironov نے (Zapiski، 9: xxiii) صخاری زبان سے کی، جس میں تُمام یا تُمان کے معنے ''دس ہزار'' ہیں)۔ محمود کاشغری (۱: ۳۳۷) اس لفظ کے غیر معین معنی ہی سے آشنا ہے۔ اس کے قول کے مطابق ''تُمِن تُرلُک'' tümen türlük کے معنی ہیں [کثیر از ہر چیز]، ''تُمَن مِنگ'' tümen ming کے معنی ۱,۰۰۰ × ۱۰,۰۰۰ یعنی ایک کروڑ نہیں بلکہ ۱,۰۰۰ × ۱,۰۰۰ = ۱۰,۰۰,۰۰۰ (دس لاکھ) ہے۔ بظاہر یہ لفظ ''دس ہزار'' کے معنے میں پہلے پہل عہد مغول ہی میں نظر آتا ہے [دیکھیے

جامع التواریخ، ج ۳، باکو ۱۹۵۷ء، بامداد فہرست، ۶۸۷] - لشکر کی دستہ بندی کے لحاظ سے [کاترمیئر کی تشریح کے مطابق] تُومن دس ہزار سپاہیوں پر مشتمل ہوتا تھا [N.E. ، ۱۴ / ۱ : ۲۸۰ (مطلع سعدین، طبع لاہور، ۲ / ۱ : ۳۲۰)] - بعض اوقات تومن کا لفظ اِیل (قبیلہ) کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے؛ علاقے کی اکائی کے معنوں میں کہتے تھے کہ تُومن وہ علاقہ ہے جہاں سے دس ہزار جوان سپاہ ہو سکیں (مثلاً ابن عرب شاہ: عجائب المقدور، قاہرۃ ۱۲۸۵ھ، ص ۱۷)، لیکن یہ بات شاید ہی درست ہو، کیونکہ تُومن کا اطلاق چھوٹی سے چھوٹی اداری وحدت یا وصول مالیہ کی وحدت پر ہوتا تھا - ہر 'ولایت' (یا صوبے) کو خواہ اس کا رقبہ کتنا ہی ہو متعدد تومنوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا، مثلاً سمرقند کے سات تُومن تھے - اب یہ کیسے فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ صوبہ اکیلا میدان جنگ میں ستر ہزار سپاہی بھیج سکتا تھا - ایران کے دورِ مغولی میں یہ لفظ انھیں معنوں میں (یعنی چھوٹے سے چھوٹے اداری رقبے کے معنے میں) استعمال ہوتا تھا (مثلاً [ولایت] عراق عجم ۹ تومان میں منقسم تھی: مطبوعات وقفیۂ گب، ۲۳/۱ [نزہۃ القلوب]: ۴۷) اور اسی طرح اُس علاقے میں جو اب روسی ترکستان ہے باستثنائے فرغانہ [رک بآن] یہ لفظ اسی معنے میں استعمال ہوتا تھا - [غیاث اللغات میں تومان بمعنی پرگنہ ہے]؛ ترکستان میں روسی حکومت قائم ہونے کے بیس برس بعد تک بھی تُومن کا لفظ اسی معنے میں استعمال ہوتا رہا [گاہے تُومن = ولایت بھی آتا ہے] اور خانِ بخارا [رک بآن] کی مملکت اور اس کے بعد ۱۹۲۰ء کے انقلاب کے بعد بھی جمہوریۂ بخارا میں اس لفظ کا استعمال جاری رہا - پوری دیہاتی آبادی، جس پر مالیانہ کی ادائیگی واجب ہو، بعض اوقات تُومن قرار دے دی جاتی ہے (تاریخ رشیدی ["تمام مردم کاشغر و ختن منقسم می شوند [بچہار قسم]؛ یکی تومان می گویند کہ عبارت از رعایا می باشد و آن تعلق بخان است کہ مال او را سال بسال بخان می رسانیدہ اند: نسخۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ A Pe I, 9A]؛ ترجمۂ Ross، ۳۰۱) - کوہستان کے باشندوں کو، جن کے حالات بود و ماند الگ ہیں، بعض وقت کوں والوں سے الگ تصور کیا جاتا تھا؛ مثلاً شیبانی خان [رک بآن] نے سمرقند میں ایک مدرسہ تعمیر کرایا تھا، اس کے وقف نامے میں تُومن کے طالب علموں اور کوہستان کے طالب علموں میں تمیز کی گئی ہے.

حسابات کے زرِ نقد کے اعتبار سے تُومن یا تومان مغولوں کے عہدِ سلطنت میں دس ہزار دینار کے برابر ہوتا تھا [قب جامع التواریخ، ج ۳، طبع مذکور: ۵۲۲: "دہ تومان کہ صد ہزار دینار باشد"] - مغل سلطنت سے جو تین بڑی اسلامی سلطنتیں پیدا ہوئیں ـــــ یعنی ایران کی مملکت، آلتون اردو اور بیتِ چغتائی ـــــ ان سب میں چاندی کے سکے مضروب ہوئے، چھوٹے بھی (مثلاً غازان خان [رک بآن] کے عہد میں ایران میں ۲.۱۵ گرام = ۳۳.۰ گرین چاندی کے چھوٹے درہم مضروب ہوئے، جن کا وزن بعد میں اس سے کم ہو گیا) اور بڑے بھی (ایک دینار = ۶ درہم)؛ بڑی بڑی رقوم کا شمار دس دس ہزار دینار کے تومانوں یا ساٹھ ہزار درہموں کے تومانوں میں ہوا کرتا تھا؛ قب حمد اللہ قزوینی جس نے درہموں کا بدل تومانوں میں یوں دیا ہے (مطبوعات وقفیۂ گب، ۲۳/۱ [نزہۃ القلوب]: ۲۹): ۱۲،۸۰،۰۰،۰۰۰ درہم = ۲،۱۳۳ و کسری تومان (تفصیلات کاملہ در بارتولد: *Persidskaya nadpis' na stien'e Aniyskoi mečeti Manuče*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۱ء، ص ۱۵ ببعد) - تیمور اور آل تیمور کے

عہد میں بھی حساب میں دس ہزار دینار کا تومان شمار میں آتا تھا؛ ترکستان میں ان دیناروں کو کبک خان کے نام پر کبکی کہا کرتے تھے (N.E.، ۱۴ / ۱ : ۷۴ [مگر یہاں کبکی کی وجہ تسمیہ نہیں دی ہے]؛ قب نیز تحت مادۂ چغتائی خان) ۔ اس کے بعد کے زمانے میں کچھ مدت تک ترکستان میں صرف تانبے ہی کے سکّے زیرِ استعمال رہے لیکن ان کا حساب بھی دیناروں اور تومانوں ہی میں ہوا کرتا تھا؛ مثلاً بقولِ بابر (طبع ناکسمیل، مرتبہ بیورج Beveridge، ص ۵۶ ب) ولایتِ حصار کی افواج کی خوراک کے خرچ کا اندازہ تانبے کے سکّوں یعنی فلوس کے ایک ہزار تومان کے برابر تھا ۔ [شیبانی خان کے] مذکورۂ بالا وقف نامے کے مطابق ۲ فلوس ایک دینار کے برابر تھے اور ۲۰ دینار کا مبادلہ ایک مثقال چاندی (تقریباً ۶۶.۳ گرین = ۴.۳ گرام) سے ہوا کرتا تھا.

ایران میں سترھویں صدی میں تومان کا لفظ پہلے زمانے کی بہ نسبت بہت کم رقم کے لیے استعمال ہوا کرتا تھا ۔ ۱۶۶۰ء کے قریب Raphaël du Mans ایک تومان کی قیمت ۴۰ فرانسیسی فرانک بتاتا ہے (P.E.L.O.V.، سلسلہ ۲، ۲۰ : ص ۱۸۳) ۔ سر ٹامس ہربرٹ (۱۶۳۰ء) اور فرائر Fryer (۱۶۷۷ء) اس کی قیمت انگریزی سکّے میں ۳ پونڈ ۶ شلنگ اور آٹھ پنس بتاتے ہیں ۔ طلائی تومان کا سکّہ اول اول فتح علی شاہ قاچار [رک بآں] نے ۱۲۱۲ھ / ۱۷۹۷ء میں چلایا ۔ پہلے اس کا وزن ۹۵ گرین (۶.۱۶ گرام) تھا مگر بعد میں کم کر کے ۷۰ گرین (۴.۵ گرام) اور پھر ۵۲ گرین (ت ۳.۴ گرام) کر دیا گیا ۔ ناصرالدین کے عہد میں، جس نے دس دس تومان کے چند بڑے سکّے ضرب کرائے تھے، ایک تومان کی قیمت دس قِران یا دس ہزار دینار تھی ۔ سب جانتے ہیں کہ دینار اب سکّے کی حیثیت سے استعمال نہیں ہوتا، وہ صرف حساب کی ایک بہت ہی چھوٹی سی رقم ہے ۔ احمد شاہ کے وقت تک تومان معیاری طلائی سکّے کی حیثیت سے جاری رہا لیکن نئے خاندان نے اسے ترک کر دیا اور اس کی جگہ 'پہلوی' نام کا سکّہ جاری کیا جس کا وزن ۲۹ گرین (۱.۸۸ گرام) کے قریب ہے.

مآخذ: مقالے میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان کے علاوہ ملاحظہ ہوں (۱) فریتاغ Freytag، (۲) وُلّرز Vullers اور (۳) راڈلوف Radloff کی لغات بذیل ''تومان'' مگر اس سلسلے میں ان کے بیانات بہت ناقص ہیں؛ [نیز (۴) یول و برنل Henry Yule-A. C. Burnell، لنڈن ۱۹۰۳ء، ۹۲۸].

(بارتولڈ W. BARTHOLD)

تُونِس Tunis [دارالملک]: (عربی میں تُونِس یا تُونُس) واقع بر ۳۶ درجہ، ۴۷ دقیقہ، ۳۹ ثانیہ عرض البلد شمالی و ۱۰ درجہ، ۱۰ دقیقہ طول البلد مشرقی (گرینچ)، اسی نام کی نیابت [اب مملکت] کا دارالحکومت ہے ۔ موجودہ زمانے میں تونس دو شہروں پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مگر ایک دوسرے سے بالکل مختلف، کیونکہ شہری زندگی ایک میں ایک طرح کی ہے، دوسرے میں دوسری طرح کی: ایک تو مُلکی باشندوں کی بستی ہے لیکن اس کی آبادی خالصۃً مسلم آبادی نہیں؛ یہ بستی گذشتہ صدیوں کی یادگار ہے اور اس کے کوائف میں کوئی نمایاں تبدیلی واقع نہیں ہوئی، دوسرا شہر یورپی طرز کا ہے، جس کی ابتداء حال ہی کے زمانے میں ہوئی، اس کی شکل و صورت کاملاً جدید طرز کی ہے اور وہ اب بھی مسلسل اور بڑی تیزی سے ترقی کر رہا ہے؛ پرانا شہر جھیل تونس یا 'بحیرۃ' (البُحَیرۃ) کے کنارے سے کوئی پون میل کے فاصلے پر واقع ہے: یہ شہر مشرق سے مغرب کی طرف بتدریج اونچا ہوتا جاتا ہے تا آنکہ وہ ایک پایاب،

کھاری جھیل پر، جو عام طور پر خشک رہتی ہے اور جسے سبخۃ السیجومی کہتے ہیں، مشرف ہو جاتا ہے؛ مگر اس طرف منوبیۃ کی چوٹی فصیل سے باہر واقع ہے، جہاں سے دور دور کا منظر نظر آتا ہے۔ جنوب مشرق کی طرف نزدیک ہی سیدی بلحسن (ابوالحسن) اور جبل جلود کی بلندیاں ہیں اور ان سے پرے بیر کسۃ کی پہاڑیاں ہیں؛ شمال میں بلوادیر Belvédère اور رأس الطابیۃ کی بلندیاں ہیں اور ان سے پرے جبل احمر اور جبل نحیل ہیں۔ یہ معمولی سی ناہمواریاں ایک طرف تو تونس کے میدان مرناق اور دریاے ملینۃ Miliane کی وادی سے اتصال رکھنے میں مانع نہیں ہیں اور دوسری طرف میدان منوبۃ اور وادی مجردہ کے ساتھ، نیز جھیل کے شمالی کنارے کی راہ سے گولیت Goulette (حلق الوادی) اور قرطاجنۃ کے ساتھ سلسلۂ رسل و رسائل کی آسانیوں میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کرتیں۔ شہر کے قدرتی استحکامات خاصے ہیں مگر بہت اچھے بھی نہیں (چنانچہ تونس کو بارہا بغیر زیادہ زحمت کے فتح کر لیا گیا ہے)؛ تالابوں کو چھوڑ کر باقی تمام پینے کا پانی دور سے یہاں پہنچانا پڑتا ہے۔ لیکن اقتصادی لحاظ سے اس شہر کا محل وقوع بہت اچھا ہے، کیونکہ وسطی تونس سے نکلنے والے راستوں کے دہانوں پر یہ اچھے سرسبز علاقے میں آباد ہے اور سمندر سے خاصا نزدیک ہے، جس کی وجہ سے یورپ کے قریب ترین ساحلی مقامات کے ساتھ اس کا رابطہ بہت جلد قائم ہو جاتا رہا ہے۔

ہمیں عرب مصنفین کی ان کوششوں پر وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ کلمۂ تونس کسی عربی مادے سے مشتق ہے۔ وہ سب کے سب، ایک دوسرے کی تقلید کرتے ہوے، یکساں سادگی سے اس بات کے مدعی ہیں کہ یہ وہی شہر ہے جسے بائبل میں ترشیش کہا گیا ہے۔ اس کلمے کا معقول اشتقاق تا حال دریافت طلب ہے لیکن یہ نام، خود شہر کی طرح، اگر قرطاجنی دور سے قدیم تر نہیں تو کم از کم اتنا قدیم تو ضرور ہے۔ تینس Tynes کا ذکر تو ڈائی آیڈورس Diodoros اور پولیبیئس Polybius نے بھی کیا ہے کہ ایک بہت بڑا شہر ہے جو حصون و استحکامات کے اندر تعمیر ہوا ہے۔ اس شہر [تینس] کا اکثر حصہ بلاشک و شبہہ جھیل سے کچھ فاصلے پر موجودہ 'قصبۃ' کے ارد گرد ہی کہیں آباد ہوگا؛ جھیل اس زمانے میں کاملاً جہاز رانی کے قابل تھی۔ اس شہر کا کئی دفعہ محاصرہ ہوا اور اسے یکے بعد دیگرے اہل لیبیا نے (جو چوتھی صدی ق م میں باغی ہو گئے تھے) اور پھر اگیتھوقلیز Agathocles اور ریگیولس Regulus نے فتح کیا۔ باغی اجیر سپاہیوں نے اسے اپنا صدر مقام بنایا اور بعد کے زمانے میں سپیو افریقی Scipio Africanus کے قبضے میں آ گیا۔ غالباً اسے سپیو امیلیانی Scipio Emilianus نے تباہ کر دیا تھا (قب Gsell : .... *Hist. anc. de l' Afr. du Nord*، ج ۱ و ۲ و ۳ بمواضع کثیرہ)۔

تینس Tynes جو آئندہ چل کر تونس بنا (اسے ایک دوسرے تینس Tynes سے ملتبس نہیں کرنا چاہیے جسے تینس البیضاء کہتے تھے اور جو رأس بونہ Cape Bon [راس ادار] پر واقع تھا)، اس کے متعلق سوال یہ ہے کہ آیا یہ وہی شہر ہے جو بقول تیسو Tissot اصلی باشندوں کے بڑے مرکزوں میں سے تھا۔ ۔ ۔ اور فینیقی نو آبادی یعنی ''قرطاجنۃ'' کے مقابلے میں بتمام معنی مدینۂ لیبیا متصور ہوتا تھا؟

بہر حال یہ شہر عرصۂ دراز تک اپنے شاندار رقیب کے مقابلے میں بے رونق رہا اور مدت مدید

کے بعد اسے اوّل درجے کا شہر بننا نصیب ہوا۔ رومیوں، ونڈالوں اور بوزنطیوں کے زمانے میں اسے کوئی خاص اہمیّت حاصل نہ تھی۔ رومی عہد کی ایک سڑک اسے قرطاجنّة سے ملاتی تھی اور صرف چند حوالے، جو جغرافیائی اور کلیسائی کتابوں میں ملتے ہیں، ہمیں وقتاً فوقتاً اس کے وجود کی یاد دلاتے ہیں۔ ہمیں دورِ ونڈال کی القدیسة زیتونة (St. Olive) کی زندگی کو تاریخی سمجھنا چاہیے یا محض افسانہ؟ کہتے ہیں کہ جامع الزیتونة کا نام اس کے نام پر ہے۔ اس کی نعش کی واپسی کا مطالبہ شاہ مارٹن فرمانروائے آرغون Aragon نے ۱۴۰۲ء میں سرکاری طور پر کیا تھا۔

اسلامی فتوحات کے ساتھ ہی تونس اچانک تاریکی کے پردے سے نکل آتا اور تاریخ کی روشنی میں ایک اسلامی شہر کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ کسی حد تک اسے قرطاجنّة کی جانشینی ملی اور وہ جلد ہی قیروان کا مقابلہ کرنے لگا۔ جب حسّان بن النعمان نے ۶۹۸ھ میں پرانے پاے تخت قرطاجنّة کو فتح کر کے برباد کر دیا تو اسے سب سے پہلے یہ فکر دامنگیر ہوئی کہ جھیل کے کنارے کے چھوٹے قصبے کو بحری مرکز میں تبدیل کر دے جہاں سے بحری بیڑے دور تر مہموں پر روانہ ہو سکیں اور ساتھ ہی قصبة بوزنطی بیڑے کے اچانک حملے سے بھی محفوظ رہ سکے۔ اس نے تونس میں دارالصناعة arsenal قائم کیا اور غالباً اس نے مصر سے ایک ہزار قبطی خاندان بھی لا کر یہاں آباد کیے تاکہ جہاز سازی کے اس نئے دارالصناعة کے لیے تجربہ کار کاریگر مہیا ہو سکیں۔ خود شہر کی نسبت ہمیں اس وقت تک بھی قطعی معلومات حاصل ہونا شروع نہیں ہوے۔ اس شہر میں جس قسم کے عناصر دوسرے مقامات سے ہجرت کر کے آئے ان کے متعلق ہم یہاں محض اپنا مبہم سا قیاس ہی پیش کر سکتے ہیں: پہلے پہل بلا شک و شبہہ یہاں عیسائی سوداگر اور عامل آئے لیکن اس کے بعد جلد ہی علاقے کے نومسلم باشندے بھی بڑی تعداد میں یہاں آنے لگے اور ان کے ساتھ عرب سپاہی بھی آ ملے . . . . . ۔ صحیح اسلامی طرز کا سب سے پہلا بڑا مذہبی ادارہ جو تیار ہوا وہ جامع مسجد تھی؛ یہ مسجد صدیوں تک شہر کی مذہبی زندگی کا مرکز بنی رہی۔ از روے روایت اسے اموی والی ابن الحبحاب نے ۱۱۴ھ / ۷۳۲ء میں تعمیر کیا تھا۔ اسی نے دارالصناعة کو بھی از سرِ نو بنایا لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ فصیلیں کس نے تعمیر کرائیں؟ یعقوبی کا بیان ہے کہ ان کی تعمیر گارے ('طین') اور کچی اینٹ ('لبِن') سے ہوئی تھی؛ البتہ وہ حصہ جو جھیل کے نزدیک تھا تراشیدہ پتھروں ('حجار') کا بنا ہوا تھا۔ مختصر یہ کہ قیروان کی طرح تونس کسی باقاعدہ منصوبے کے ماتحت وجود میں نہیں آیا تھا بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ شہر اچانک ظہور میں آیا اور اس کی زندگی میں اہم سیاسی، سماجی اور مذہبی قلبِ ماہیت ہوئی جن سے شہر نے اپنے آپ کو مطابقت دی . . ۔ شاید یہ عملِ تطبیق اتنا اچانک نہ ہو جتنا پہلے پہل گمان ہوتا ہے . ۔ اور اس تطبیق کے ذریعے تونس نے حالاتِ زمانہ اور فاتح کی دوراندیشی اور عزیمت کے تقاضوں کو پورا کیا۔

آٹھویں اور نویں صدی میلادی میں تونس نے اپنے تجارتی ممکنات کو بھی قوّت سے فعل میں لانا شروع کیا تاہم اس وقت بھی اس کی شہرت خاص طور پر فقہی اور مذہبی تعلیم ہی کے لحاظ سے تھی۔ اس سے پیشتر کہ قیروان کی شہرت قطعی طور پر قائم ہو تونس میں مشہورِ روزگار علماء و معلّمین موجود تھے، جنھوں نے اپنی تعلیمات سے تمام ملک میں اسلام کی نشر و اشاعت میں حصہ

لیا؛ مثلاً علی بن زیاد اور عبّاس بن الولید الفارسی جو [نامور] محدّث تھے۔ فاطمیوں کے عہد کے آغاز میں ابوالعرب تمیمی نے تونس کے علماء و فضلاء کے قدیم طبقات کا ایک مفید تذکرہ (کتاب طبقات علماء تونس، طبع و ترجمہ از محمد بن شنب مع ''طبقات علماء افریقیّة'') تالیف کیا۔ جامع مسجد میں اس زمانے میں متعدد ضروری اضافے ہوے اور مختلف طریقوں سے اس کی زیب و زینت کی گئی۔ اس میں چند اہم تبدیلیاں بلاشبہہ احمد اغلبی نے کیں، جسے عمارات بنانے کا بہت شوق تھا؛ گنبد پر عباسی خلیفہ کے نام کا کتبہ نصب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محراب کے سامنے والے گنبد کی تاریخ تعمیر ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء ہے۔ یہاں سرکاری اور مذہبی عمارتوں کے لیے پتھر اور سنگ مرمر مہیا کرنا بہر حال آسان تھا۔ قرطاجنّة نزدیک ہی ہے؛ اس کے کھنڈروں سے عمارتی سامان، ستون اور سر ستون بآسانی اور کثرت سے اٹھا کر لائے جا سکتے تھے۔

سیاسی لحاظ سے تونس قیروان کی مرکزی حکومت کی مخالفت و مزاحمت کا مرکز و مرجع تھا؛ بنو تمیم کی جو فوج (جُند) اس کی دیواروں کے اندر مقیم تھی وہ شورش کا عنصر اور بدامنی کا سرچشمہ تھی۔ شہر نے اکثر بغاوتوں میں حصّہ لیا، جنھیں بنو امیہ، بنو عباس کے وُلاة اور بعد ازاں اغلبی امیر برابر دباتے رہے۔ منصور الطُّنبُذی کی زبردست بغاوت میں یہ شہر بھی ملوّث تھا اور زیادة اللّٰہ اوّل کی فوجوں نے دھاوا کر کے اسے فتح کر لیا اور اس کی فصیلوں کو ۲۱۸ھ/۸۳۳ء میں مسمار کر دیا۔ اسی قسم کی ایک بغاوت کے بعد ابراہیم ثانی نے اسے سخت سزا دی اور اس ارادے سے کہ اس پر ضبط قائم کرے اپنا صدر مقام اور دربار ۲۸۱ھ / ۸۹۴ء میں وہاں منتقل کیا؛ اس مقصد سے اس نے کئی عمارتیں بنوائیں، جن میں 'کُسْبَة' (القَصَبَة) بھی شامل ہے لیکن دو سال بعد وہ واپس رقّادة چلا گیا اور جب اس کے بیٹے عبداللّٰہ ثانی نے تونس میں قیام کرنے کی دوبارہ کوشش کی تو وہ ۲۹۰ھ/۹۰۳ء میں اسی محل میں مارا گیا جو اس نے اپنی سکونت کے لیے انھی دنوں میں تعمیر کرایا ہی تھا۔ اس کے دونوں قاتل قتل کیے گئے، ایک کو باب الجزیرة پر قتل کیا گیا ([الجزیرة —] جزیرہ نما، جس سے راس بونہ مراد ہے) اور دوسرے کو باب القیروان پر۔ تونس ابھی اِفریقیّة کا صدر مقام بننے کے لیے تیار نہ تھا۔

فاطمیّة اور اُن کے جانشین صنہاجی بادشاہوں نے، جن کا پایۂ تخت قیروان یا اُن کے بنا کردہ شہر مہدیّة میں تھا، تونس سے زیادہ غفلت کا سلوک برتا، اس لیے کہ معلوم ہوتا ہے یہ شہر طریقِ سنّت پر قائم رہا۔ یہ امر کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا کہ تونسی ولیِّ کبیر، وہ بزرگ جو اس شہر کے سرپرست ہیں اور جن کی عزت و تکریم آج کے دن تک سب کرتے ہیں، دسویں صدی میلادی کے پہلے نصف میں ہو گذرے ہیں، یعنی ٹھیک اس زمانے میں جب شیعہ حکومت اور باغی خارجیوں کے درمیان افریقیّة پر غلبہ پانے کے لیے سخت کشمکش جاری تھی۔ یہ بزرگ سِیدی مُحرِز (مُحرِز بن خَلَف) تھے۔ ابن ابی زید نے (۳۲۷ھ / ۹۳۸ء میں) انھیں کی تحریک سے رسالة لکھا اور وہ انھیں موصول بھی ہوا۔ یہ رسالة شمالی افریقہ کے مروّجہ مالکی مذہب کا مستند خلاصہ ہے (قب ابن ناجی: معالم الایمان، ۳: ۱۳۸)۔ جب ابو یزید نے ۳۳۳ھ / ۹۴۴ء میں شہر پر عارضی مگر سخت تباہ کن قبضہ کر لیا تو اس کے بعد یہی بزرگ تھے جنھوں نے باشندوں کی حوصلہ افزائی کر کے انھیں اس بات پر آمادہ کیا کہ شہر کے گرد ایک پختہ فصیل تیار کریں اور انھیں بہتر تنظیم سے

پیوپار اور تجارت کرنے کی ترغیب دی۔ ریشمی پارچہ بافوں کا قدیم احاطہ (فُنْدُق الحرائرية)، جو ان کے زاویے کے تقریباً بالمقابل، شہر کے ایک بڑے دروازے سے کچھ فاصلے پر واقع ہے، غالباً انھیں کی تحریک سے بنا تھا اور غالباً یہی حال چھوٹی منڈی کا تھا، جس کی وجہ سے اس دروازے کا نام بھی باب سُوَیْقہ (باب السُّوَیقة) پڑ گیا۔ اس روایت پر بھی سب کو اتفاق ہے کہ [سیدۃ مُحْرِز] نے اپنے زاویے سے کچھ فاصلے پر جامع مسجد کی جانب یہودی محلّے (حارۃ) کی بنیاد رکھی: ظاہر ہے کہ اس اقدام سے مقصود یہ تھا کہ وہاں ایسے لوگوں کو بسائے رکھا جائے جو فنِ تجارت کے خاص ماہر اور شہر کی خوشحالی کا ایک بڑا ذریعہ تھے۔

دسویں صدی میلادی میں ابنِ حَوْقل نے تونس کی خوشحالی کی شہادت دی ہے۔ وہ اس کی پیداوار کی کثرت، اس کے محلّ وقوع کی موزونیت اور اس کے باشندوں کی دولت مندی کی تعریف کرتا ہے۔ وہ خاص طور پر یہاں کی کوزہ گری [" غضار حسن البیاض و خَزَف حسن کالعراقی المجلوب"] اور شہر کے گرد کے باغات کی آبپاشی کے نظام کا ذکر کرتا ہے، جو رہٹوں ['الدَّوالیب'] کے ذریعے ہوتی تھی۔ اس سے اگلی صدی میں البکری مزید تفصیلات بیان کرتا ہے: وہ شہر کی فصیلوں اور خندق کا ذکر کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ شہر کے پانچ دروازے تھے، یعنی جنوب میں باب الجزیرۃ، مشرق میں باب البَحْر، جو بندرگاہ کی جانب کھلتا تھا اور باب قَرْطاجَنّۃ (کارتھیج) مشرق میں، شمال میں باب السُّقّائین (بہشتیوں کا دروازہ): ظاہر ہے کہ یہ وہی دروازہ ہے جسے سُوَیْقہ [باب السُّوَیقۃ] کہتے ہیں اور مغرب میں باب آرطۃ۔ بندرگاہ کی (جس کا داخلہ ایک زنجیر کے ذریعے بند کیا جا سکتا تھا) نگہداری شمال کی جانب سے فصیل کے ذریعے ہوتی تھی اور جنوب کی جانب سے ایک سنگین قلعے کے ذریعے، جسے قصر السِّلْسِلۃ کہتے تھے۔ البکری جامع مسجد کی تعریف کرتا ہے جس کے داخلے کی سیڑھیاں (بجانبِ مشرق)، آج کی طرح، تعداد میں بارہ تھیں اور بازاروں کی جو متعدّد اور بارونق تھے اور حمّاموں کی جو پندرہ تھے اور سامان خوراک (پھل اور مچھلی) کی جس کی بہتات تھی۔ وہ بھی یہاں کی کوزہ گری کا ذکر کرتا ہے، پھر موضوع کو بدل کر وہ لکھتا ہے کہ اہلِ تونس میں فقہ کی تعلیم بڑی کامیابی کے ساتھ رائج تھی۔

اس طرح ظاہر ہے کہ تونس میں کوئی ایک صدی تک امن اور خوشحالی کا دور دورہ رہا، تا آنکہ گیارھویں صدی میلادی کے وسط میں ایسا خوفناک سانحہ پیش آیا جس کی وجہ سے تمام ملک کی اقتصادی اور سیاسی حالت خراب ہو گئی: یعنی ہلالی عربوں نے حملہ کر دیا۔ بیچارے زِیری نئے فاتحین سے مغلوب ہو کر مَہْدِیۃ میں بند ہو کر بیٹھ گئے اور تونس ۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء میں کچھ مدّت کے لیے بنی رِیاح کے سردار عابد بن ابی الغَیث کے قبضے میں آ گیا لیکن کچھ عرصے بعد شہر القلعۃ کے حَمّادی سردار النّاصر کی پناہ میں آ گیا، جس نے ۴۵۱ھ میں وہاں عبدالحق ابن خُراسان صَنْہاجی کو والی مقرر کر کے بھیج دیا۔ عبدالحق نے جلد ہی اپنی خودمختاری کا اعلان کر کے تونس میں ایک نئے حکمران خاندان کی بنیاد ڈالی، جو بیس برس (۱۱۲۸ تا ۱۱۴۸ء) کے وقفے کے سوا تقریباً ایک صدی تک یعنی المُوَحِّدین کی فتوحات تک برابر برسرِ حکومت رہا۔

پہلے تو بنو علی نے، جو قبیلۂ ریاح سے تھے اور قَرْطاجَنّۃ کے علاقے المُعلّقۃ (La Malga) میں متمکّن ہو چکے تھے، اہلِ تونس پر بڑا ظلم و ستم

روا رکھا لیکن ان کے آئے دن کی لوٹ مار سے بچنے کے لیے اہلِ تونس نے ان سے مفاہمت کر لی اور سالانہ خراج کے عوض بنوعلی اس بات پر راضی ہو گئے کہ وہ اس ناحیے اور اہلِ ناحیہ کو آئندہ عرضۂ نہب و غارت نہ بنائیں گے، بلکہ اس کے بعد انھوں نے تونس کی منڈیوں میں خرید و فروخت کے لیے آنا جانا بھی شروع کر دیا ۔ مَہْدِیَّۃ کے زیری خاندان اور صِقِلِّیَۃ کے نارمنوں (Normans of Sicily) نے تونس پر حملے کیے مگر یہ شہر ان کی تباہ کاری کے بعد بھی بچا رہا، تاہم اندرونی خانہ جنگیوں، مخالف سیاسی گروہوں کے فسادات، صفوں soffs کی باہمی لڑائیوں اور محلّوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے یہاں کے امن میں خلل پڑتا رہا، تاہم اس انتہائی خلفشار کے زمانے میں بحری تجارت بڑے پیمانے پر ترقّی کرنے لگی؛ اٹلی سے تجارتی تعلّقات کی تنظیم ہوئی، ان میں ترقّی ہوئی اور کاروباری تعلّقات جو عیسائیوں سے روز بروز بڑھنے لگے اُن کے نتائج توقّع سے زیادہ امید افزا ثابت ہوئے ۔ بنو خراسان نے خود بھی تونس کی ترقّی اور خوشحالی پر بڑی توجہ صرف کی ۔ ان میں سے عظیم ترین امیر کا نام احمد تھا؛ اس نے بارھویں صدی کے نصفِ اوّل میں شہر کو متحصّن کیا اور مٹی کے وہ پشتے وغیرہ بنوائے جن کا ذکر الادریسی نے کیا ہے ۔ اس نے قلعہ (' القصر') بھی تعمیر کرایا؛ جس سے شاید موجودہ مسجد القصر ابتداءً ملحق تھی ۔ شہر کے اسی حصے میں شارع سیدی بَنو کَرِیسان کے قریب (جو بظاہر تحریفِ بنو خراسان ہے اور اب تک ان کے نام کو باقی رکھ رہی ہے) بنو خراسان کا قبرستان اب تک اسی نام سے موجود ہے ۔ یہ غالباً ابتداء میں قبرستان السلسلۃ سے ملحق تھا، جو اس جگہ تھا جہاں آج کل شفاخانۂ صدیقی واقع ہے ۔ جامع مسجد کا صدر دروازہ اسی خاندان کے زمانے کا ہے ۔ دو بڑے بڑے مضافات باب [السُّوَیقۃ] اور باب الجزیرۃ ' المدینۃ ' یعنی خاص شہر کے شمال اور جنوب میں [بوقتِ تحریر] بڑھتے چلے جا رہے ھیں؛ اس سے تونس کی شکل کی تحدید خاصی واضح طور پر قائم ہو گئی اور اس کی بڑھتی ہوئی آبادی نے اسے اِفریقیّۃ کا صدر مقام بنا دیا ۔ عبدالمؤمن (۵۵۴ھ / ۱۱۵۹ع) کے وقت سے اب تک اس کی یہی حالت رہی ہے اور اِفریقیّۃ کی سیاسی تاریخ اس کے بعد سے مملکتِ تونس کی تاریخ میں مدغم ہو چکی ہے ۔

۵۹۵ھ / ۱۱۹۹ع میں عبدالکریم الرَّغراغی کے ناکام حملوں کی وجہ سے پھر ۱۲۰۳ - ۱۲۰۴ع میں مرابطین کے آخری بادشاہ یحیٰی بن غانیّۃ کی چند روزہ حکومت کی وجہ سے یہاں خوفناک گھبراہٹ پیدا ہوئی؛ اس کے بعد یہ حفصیوں کی قسمت میں تھا کہ وہ تونس میں امن اور سلامتی کی فضاء دوبارہ پیدا کریں، اس کی پرانی یادگاروں میں اضافہ کریں اور اسے ایسا صدر مقام بنائیں جو صدر مقام کہلانے کے لائق ہو ۔ ابو محمد بن ابی حفص اس وقت تک خلفاے مَرّاکش کے نام پر یہاں حکومت کر رہا تھا ۔ اس نے محلّۂ باب [السُّوَیقۃ] (کے شارع الحَلْفاوِیّین (El-Halfaouine) میں ایک جامع مسجد تعمیر کرائی جو اب تک اس کے بگڑے ہوئے نام ' بای محمد '[1] سے مشہور چلی آتی ہے لیکن یہ اس خاندان کا

---

[1] صحیح تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسجد ساتویں صدی میں بنی تھی؛ بنی حَفْص میں سے ' ابو محمد ' کے لقب کا کوئی آدمی نہیں ہوا، سوا حسن بن محمد کے جو ۹۲۲ء میں تخت نشین ہوا ۔ تونس کی تاریخوں میں مذکور ہے کہ اس جامع کی تعمیر میں ابو محمد عبداللہ المرجانی کی کوشش کا بڑا دخل ہے جو اس زمانے کے فضلاے تونس میں سے تھے (دیکھیے تاریخ معالم التوحید، از مؤرخ محقق السید محمد ابن الخوجۃ، ص ۷۰)؛ تعلیق محمد الخضر حسین، در دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۶/۱: ۵۰۳ ۔ اس مقالے میں آئندہ اس سلسلے کے حواشی جو اس

پہلا خودمختار بادشاہ، صاحب تقوی، ابو زکریاء ہی تھا جس کے عہد کی عمارتیں نہایت واضح طور پر یہ ظاہر کرتی ہیں کہ ایک نیا دور شروع ہو گیا تھا۔ ۱۲۲۳ء میں اس نے شہر سے باہر جنوب مغرب کی طرف ایک حصین و مستحکم 'مُصَلّٰی' ('جامع السلطان') تعمیر کرایا، جسے ایک صدی بعد ابن بطوطہ نے بھی دیکھا۔ پھر اس نے قَصَبَة (یا کَسْبَة) کو دوبارہ تعمیر کرانا شروع کیا اور اس کے پہلو میں ایک مسجد بنوائی جو ابو زکریاء کی اپنی عبادت گاہ تھی، یعنی مسجد المُوَحِّدین یا مسجد قصبة (یا کسبة)، جس کا منار خالص المُوَحِّدی طرز کا ہے اور جس کے بیرونی حصے پر رمضان ۶۳۰ھ / مارچ ۱۲۳۳ء کی تاریخ ایک خوبصورت کتبے میں درج ہے (قب O. Houdas اور R. Basset : *Mission Scientif. en Tunisie*، الجزائر ۱۸۸۲ء، ص ۵ تا ۹)۔ اس نے ایک عمدہ کتب خانہ بھی قائم کیا، جو اس کے ایک جانشین ابن اللحیانی نے منتشر کر دیا۔ اس نے تونس میں پرانے سوق الشّماعین کے قریب (اب وہ سوق البلغجیة ہے) شمّاعیة کے نام سے مشرقی طرز کا ایک مدرسہ جاری کیا، جس کی بعد میں مکمّل طور پر تجدید ہوئی، وہ شمالی افریقہ کا پہلا مدرسہ تھا۔ اسی نے یحیی بن غانیَة کی تین لڑکیوں کو ایک محل میں پناہ دی، جو اس کے بعد سے قصر البَنات کے نام سے مشہور ہوا۔ یہی بادشاہ تھا جس نے جامع مسجد کے عین ارد گرد محلّة الأسواق ترتیب دیا اور سوق العطّارین (سوداگرانِ عطر و روغنیات کا بازار) تعمیر کرایا اور شاید سوق القماش (پارچہ جات کا بازار) بھی اسی نے بنایا ہو۔

تجارتی اور مذہبی معاملات میں اس قسم کی دلچسپی لینے کے بجائے اس کے بیٹے مستنصر باللہ نے، جو نمائش کا شوقین اور عیش و عشرت اور شان و شوکت کا دلدادہ تھا، ۱۲۵۳ء میں قصبة یا کسبة کے محل میں ایک ایوان عام قُبّة اَسَاراک کے نام سے تعمیر کرایا اور متّصلہ مضافات میں اس سڑک پر جو باردو Bardo جاتی ہے رأس الطابیة 'Ras-Tabia' اور ابوفِہر میں نزہت گاہیں بنوائیں (مقامِ ابو فِہر، بقول ابن ابی دینار، البُطُوم ہی تھا مگر اس کا محلِ وقوع اب تک غیر یقینی ہے۔ حسن عبدالوہّاب اس کا محلِ وقوع جبل الاحمر پر الأرِیَنة el-Ariana کے قریب بتاتا ہے، دیکھیے اس کی طباعتِ کتاب ابن فضل اللہ، ص ۲۱، حاشیہ ۱)۔ ابن خلدون ان نزہت گاہوں کی تعریف و توصیف میں ایک درخشاں اور تابناک بیان قلمبند کرتا ہے۔ یہ دونوں باغ قصبة (یا کسبہ) سے ایک خصوصی سڑک کے ذریعے ملا دیے گئے تھے تاکہ خواتینِ حرم پورے پردے کے ساتھ وہاں جا سکیں۔ ۶۶۰ھ / ۱۲۶۲ء میں المستنصر نے قرطاجنّة کی قدیم گذرِ آب ('الحنایا') کی بحالی کا کام بھی مکمّل کرا دیا اور اس تکمیل پر ابن حازم[1] نے اشعار کہے۔ اس نے ابو فِہر کے بڑے تالاب میں پانی لا کر وہاں سے جامع مسجد کو پہنچایا۔

اس کی والدہ عَطف نے، جو ایک پارسا حکمران کی ستودہ خصال بیوہ تھی، ایک اور مدرسہ بنوایا جس کا نام توفیقیّة تھا۔ یہ مدرسہ جامع التوفیق یا جامع الہوے سے ملحق تھا، جو اسی زمانے کی عمارت ہے۔ بنوحفص کے عہد کی پہلی صدی میں دو مسجدیں تعمیر ہوئیں : جامع الزّیتونة البرّانی[2] (۱۲۸۳ء میں) بیرون باب البحر، جو قریب کار [ابو] الفضل کے

---

[1] جس شاعر نے مستنصر کی مدح میں قصیدہ پڑھا تھا وہ حازم بن محمد القرطاجنّی تھا جو اندلس سے آ کر تونس میں بس گیا تھا، (منہ)۔]

[2] احمد بن مرزوق بن ابی عمارة المَسِیلی اس کا بانی تھا۔ وہ بد خصلت آدمی تھا۔ اس جامع کو اب جامع باب البحر کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ سمندر کے پانی کے قریب ہے، (منہ)۔]

حکم سے ایک فَندَق کی جگہ بنائی گئی جہاں شراب فروخت ہوا کرتی تھی اور جامع الحِلَق (حلقوں والی) جو اسی محلّے میں بطور مُصلّی تیار ہوئی۔ ایک تیسرا مدرسۃ المَعرِض (جاے دیدار حسب قرار) سلطان ابواسحٰق کے بیٹے ابو زکریاء نے سوق الکُتُبِیّین (بازار کتب فروشان) میں تعمیر کرایا۔ یہ بناے خیریّہ تلافیِ مافات کے طور پر ایک سابقہ فَندَق کی جگہ تعمیر ہوئی تھی، جہاں کبھی میکشوں کی آمد و رفت رہا کرتی تھی لیکن یہ عمارت اب بالکل معدوم ہو چکی ہے اور اس کا کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ ان کے علاوہ فصیلیں دوبارہ تعمیر ہوئیں، کم از کم جزوی طور پر اور ان میں باب جدید اور باب المنارۃ تعمیر ہوے اور غالباً باب البُنات بھی، جو اب موجود نہیں ہے۔

۱۳۰۰ء کے قریب تونس کی وہی شکل و صورت قائم ہو چکی تھی جو ملکی لوگوں کے شہر کی اب ہے۔ 'المدینۃ' جو شمالاً جنوباً آباد ہے، دو طرف سے گھرا ہوا ہے، اس کے مغرب میں قَصَبَۃ (یا کَسْبَہ) (یعنی فرمانروا کا مستحکم قلعہ یا محل ہے، جو شہر اور میدانِ المَنُوبۃ دونوں پر مُشرِف ہے، 'المدینۃ' کے مشرق کی طرف باب البحر ہے جو سب سے زیادہ نشیبی حصے میں ہے اور وہ دارالصِناعۃ کی طرف کھلتا ہے اور وہاں سے جھیل lagoon کی جانب جاتے ہیں۔ اگر اوپر کو آئیں تو آدھے فاصلے پر اور شہر کے عین مرکز میں جامع مسجد ہے جس کے دروازے نئے سوقوں میں کھلتے ہیں، جو اس کے ارد گرد واقع ہیں: شمالی دروازے کا نام "باب البُحُور" [کذا، اہلِ تونس کا بھی تلفّظ ہے، اور بعض مؤرّخین نے بھی یہ کلمہ اسی طرح لکھا ہے، دائرۃ المعارف الاسلامیۃ] مصدّق ہے لیکن یہ سوال ابھی تک حل طلب ہے کہ آیا مغربی دروازے کا نام اس وقت بھی باب الشفاء ہی تھا یا نہیں۔ ہر سُوق، پرانی رسم کے مطابق، اب بھی رات کے وقت بند کر دیا جاتا ہے۔ باب الرَّبع، جو اسی نام کے سُوق کے قریب ہے، موجودہ زمانے کی طرح اس محلّے سے باہر جانے کا جنوبی مخرج ہے۔ مدینے کے ارد گرد اور بڑے بڑے دروازوں کے باہر بعض دستکاریوں کے مرکز ہیں۔ باب الجزیرۃ کے اندر رنگریز رہتے ہیں، باب الجدید پر لہار اور باب المَنارۃ کے علاقے میں زین ساز [یہ سُوق سُوق السَّراجین کہلاتا ہے، دائرۃ المعارف الاسلامیۃ]۔ باب البحر کے نزدیک بلا شبہہ متعدّد فُنُدق تھے، جو عیسائی سوداگروں کے ساتھ خاص کر دیے گئے تھے لیکن انھیں زیادہ جگہ کی ضرورت تھی اس لیے دروازے کے باہر انھوں نے بہت جلد مکانات تعمیر کر کے اپنا چھوٹا سا محلّہ یا رَبَض الگ بنا لیا، جو یورپی محلّے کا ابتدائی خاکہ تھا۔ شہر کے اندر مکانات ایک دوسرے سے متّصل تھے، درمیان میں کوئی کھلی جگہ نہ چھوڑی گئی تھی اور منڈیوں اور مجالس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہ رہی تھی، اس لیے بطحاء ابن مَردُوم کی حیثیت ایک چوراہے سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔

البتہ بیرونی محلوں میں جو نسبۃً جدید طرز کے ہیں اور ان میں ازدحام کم ہے، وہاں کے کشادہ ساحات منڈیوں کا کام دیتے ہیں: باب السُّوَیقۃ کے محلّے میں گِلی ظروف اور حلفاء گھاس والوں کی منڈی (الحلفاوِیِّین) ہے اور باب الجزیرۃ کے محلے میں جانوروں کی منڈی ہے (گھوڑوں کی منڈی: المَرکاض؛ بھیڑوں کی منڈی: رَحبۃ الغَنَم)، اور شاید غلہ منڈی Place du Marché au Blé بھی وہیں ہے۔ ان محلّوں میں سے ہر ایک کے گرد حفاظت کے لیے ایک بیرونی دیوار ہے، جو قَصَبۃ یا کَسْبَۃ پر جا کر ختم ہو جاتی ہے؛ استحکامات کی اس پہلی قطار کے دروازے جنوبی محلّے (رَبَض) کے لیے حسب ذیل ہیں: مغرب میں باب خالد (جو ابتداءً بلاشک و شبہہ باب المنصور

تھا)، جنوب میں باب الجرجانی [اهل تونس اسے باب الغرجانی کہتے ہیں، دائرۃ المعارف الاسلامیۃ]، جنوب مشرق میں باب الفلاق (جس کے باہر ایک قیساریۃ ہے) اور باب علاوہ (Alleoua) [اہالی تونس کا باب علیوۃ، دائرۃ المعارف الاسلامیۃ]؛ شمالی محلّے کے لیے، شمال مشرق میں باب الخضراء، شمال مغرب میں باب [ابی] سعدون اور مغرب میں باب الأقواس (محرابوں والے مسقّف بازار کا دروازہ)، جو شاید باب العلوج (El-Allouche) ہی ہے، جس کا ذکر پہلی مرتبہ اس عہد کے بعد میں آتا ہے۔ ہم اس آخری دروازے کے پاس ہی ربض العلوج کا محلِّ وقوع متعیّن کرتے جسے "rabatins" کہتے تھے، (یہ سلاطین تونس کے تنخواہ دار عیسائی سپاہی تھے) اگر لیو افریقی [الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی] نے واضح طور پر اس کی تعیین باب المنارۃ کے باہر نہ کی ہوتی۔ باقی رہا خود قصبۃ، یا کسبہ، اس کے دو دروازوں میں سے ایک باب الغدر تو دیہات کی طرف کھلتا تھا، دوسرا باب انتجمی شہر کی طرف (قب تلمسان کا باب ایمزتجمی: قب بغیۃ الرواد، طبع Bel، ۱ : ۳۳).

باب علاوۃ اور باب الخضراء کے درمیان کھلی "خندقوں" کا ایک طویل سلسلہ تھا، جن میں سب نالیاں گرتی تھیں اور بہ کر مشرق کی جانب جھیل میں جا پڑتی تھیں۔ قبرستان شہر کے ارد گرد تھے۔ پہلے وہ مضافات کے قریب تھے پھر جب ان مضافات کے مکان وہاں تک بڑھتے چلے گئے تو اور پرے چلے گئے۔ جنوب مغرب میں جلاز (الزلّاج) کا وسیع قبرستان ہے، جو نسبۃً زیادہ الگ تھلگ ہے۔ اس کے ذریعے ابوالحسن الشاذلی صوفی (سیدی بلحسن) کی یاد محفوظ ہے، جو سلسلۂ شاذلیّۃ کے بانی تھے اور تیرھویں صدی میلادی کے نصف اوّل میں یہاں رہتے تھے۔ باب الجرجانی کے نزدیک ھنتاتۃ کے قبرستان ('المقبرۃ الهنتاتۃ') کے پاس کئی "ولیوں" کے مزار ہیں، جن کے 'مناقب' یعنی کرامتوں کے تذکروں میں، جو ابھی تک بیشتر غیر مطبوعہ ہیں، دور حفصی کے تونس کے اوضاع طبیعی اور اس کی ہیئت کے متعلق مفید معلومات مل سکتی ہیں، جن سے الزرکشی یا ابن الشمّاع کی فراہم کردہ معلومات میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ مشہور لالّۃ منوبیّۃ [۱] (قب J.A.، ۱۸۹۹ء، ص ۳۸۵ تا ۳۹۴ اور کتاب مناقب السیدۃ عائشۃ المنوبیۃ، تونس ۱۳۴۴ء)، م ۱۲۶۷ء/[۶۶۵-۶۶۶ھ] کے نام پر ایک گاؤں La Apancubia بھی آباد ہے، جو جنوب مغرب کی جانب سے شہر پر مشرف ہے، عورتیں اب تک بانجھ پن کے علاج کے لیے ان کے مزار پر توسّل جوئی کے لیے جاتی ہیں۔

ان مرابطین کے سیاسی اثر و رسوخ سے بھی کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، مثال کے طور پر

---

[۱] لالّۃ تونس کے عوام میں بمعنی 'سیّدتی' مستعمل ہے۔ الخلاصۃ النقیّۃ میں لالّۃ منوبیّۃ کی تاریخ وفات ۶۶۵ھ [۱۲۶۶-۱۲۶۷ء] دی ہے یا ۶۵۳ھ [۱۲۵۵-۱۲۵۶ء] (ص ۴۸)؛ لالّہ کے متعلق قب ڈوزی (*Supplement*، ۲ : ۵۰۸)، باول اس کے اسی معنی میں لالّا، لالّۃ، لالّی اور للّۃ سبھی المغرب میں مستعمل ہیں شاید یہ کلمہ بربری ہو۔ حضرت مریم ؑ کو 'للّہ مریم' کہتے ہیں، شیوخ کی بیویوں کو بھی للّہ کہتے ہیں، سلطان مرّاکش کی چار بیویوں میں سے محترم ترین بیوی کو 'للّہ کبیرۃ' کہتے ہیں۔ ایران و ہند میں اس کلمے کا استعمال اس سے مختلف ہے، قب عالم آرای عباسی، ص ۴۷، س ۲ و مآثر الامراء، ۱ : ۲۰۵ (لالہ = اتالیق)؛ جہانگیری (لالہ سرا = خواجہ سرا)، و بہار عجم (لالہ = بندہ و غلام) و فرہنگ امیر کبیر (لالہ = پرستار و مربّی)؛ نیز دیکھیے Platt بذیل لالا اور Hobson-Jobson، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۵۰۱ ب: آٹھویں صدی ہجری میں کشمیر میں ایک شو نارا بنی للّہ (عارفہ) ہو گزری ہے لیکن وہ للّہ بظاہر سنسکرت کا لفظ ہے Grierson and Barnett : *Lallā-Vākyani*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ نیز دیکھیے گریرسن : *A Dictionary of the Kāshmīrī Language*، کلکتہ ۱۹۳۲ء، ۱ : ب، بذیل Lal].

ابو محمد المَرجانی کو لیں، جو ابو عَصیدۃ کے اتالیق تھے، یہ ابو عصیدۃ بعد میں منصبِ خلافت پر فائز ہوا مگر ان بزرگوں کے علاوہ تونس کے مایۂ ناز اور باعثِ فخر وہ فقہاء، ادباء اور طلبہ تھے جو اس شہر نے روز افزوں تعداد میں پیدا کیے ۔ العبدری کے لیے بھی (۱۲۸۹ء میں) یہ امر موردِ التفات ہوا کہ علومِ دینیہ کو یہاں فروغ حاصل تھا ۔ تیرھویں صدی کے اواخر میں قاضی القضاۃ ابن زَیتون کا نام قابلِ ذکر ہے ۔ علمِ ادب اور فقہ مالکی کی ترقی و ترویج کے سلسلے میں اندلسی پناہ گزینوں نے بھی بہت قابلِ قدر حصہ لیا: ابن الأبّار اور قاضی القضاۃ ابن الغمّاز بلنسیۃ سے آئے تھے؛ اشبیلیۃ سے بنوعُصفُور نیز بنوخَلدُون بھی آئے، جو شمالی افریقہ کے مشہور و معروف مؤرّخ (ابن خلدون، ولادت ۱۳۳۲ء) کے آباء و اجداد میں سے تھے ۔

چودھویں صدی میلادی کو، فقہاء اور مفسّرین کے اجتماع کی وجہ سے، خالد البَلَوی سیّاح ([۱۳۳٦ تا ۱۳۴۰ء) نے بنظرِ استحسان و استعجاب دیکھا ہے: اسے تونس کا سنہری دَور قرار دینا چاہیے ۔ ان میں سے ہم ذیل کے علماء کا ذکر کرتے ہیں: قضاۃ القضاۃ ابن عبدالرفیع، ابن عبدالسّلام، اور عیسی الغُبرِینی، قاضی ابن راشِد القَفصی، مفتی ابن ہارون اور بالخصوص امامِ جلیل ابن عَرفۃ، لیکن سیاسی لحاظ سے اس دَور میں بادشاہوں کی کمزوری، فتنہ و فساد اور بدامنی کے سوا اور کچھ نہیں ملتا! خانہ بدوش عرب بڑی آسانی سے پایۂ تخت کو خطرے میں ڈال دیا کرتے تھے؛ بنی مَرِین نے دو دفعہ تونس پر قبضہ کر لیا ۔ ایک صدی پہلے شہر کے مغرب میں اور جنوب مغرب کے اطراف میں جو اس قدر پر زور نمو نظر آ رہا تھا وہ رک گیا اور گو یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ شہر پر زوال آ گیا تھا مگر اس پر جمود ضرور طاری ہو گیا تھا، تاہم ۱۳۳۱ - ۱۳۳۲ء میں دو مدرسے قائم ہو گئے ۔ ایک تو خلیفہ ابو یحیی ابوبکر کی ہمشیرہ نے عُنُقیۃ کے نام سے قائم کیا (بعد میں اس کی تجدید ہوئی؛ شارع ”عُنُق الجَمَل“) اور دوسرا، جو اب کھنڈر ہو چکا ہے، ابن تَفراگِین الحاجب نے بنایا تھا (شارع سِیدی ابراہیم) ۔ لیکن اس عہد کی خصوصیت یہ تھی کہ فوجی تقاضوں کو تعمیرات میں سب سے پہلے توجہ دی جاتی تھی، چنانچہ ۱۳۴۸ء میں ابوالحسّان مَرِینی نے جب قیروان میں شکست پائی تو اس نے تونس کے استحکامات کو بحال کیا اور ان کے گرد خندق کھدوائی ۔ ابن تَفراگِین نے بیرونی دیواروں کو خوب مستحکم کیا اور ان کے آئندہ اخراجات کے لیے خاصے بڑے حُبُوس (اوقاف) قائم کر دیے ۔

۱۴۰۰ء میں اور پندرھویں صدی میلادی میں پہنچ کر جب سیاسی حالات زیادہ پر سکون ہو گئے تو ہمیں نشاطِ تعمیر نمایاں طور پر عود کرتی ہوئی نظر آتی ہے، لیکن یہ عمارات حقیقۃً کسی باشکوہ پیمانے پر نہ تھیں ۔ ابوفارِس اور اس کے پوتے ابو عمرو عثمان نے اپنے طویل عہد حکومت میں صرف دو کتب خانے اور چند مدرسے قائم کیے: ان کی توجہ زیادہ‌تر ابواب‌البِرّ کی طرف مبذول رہی، ان میں سے ایک تو مملکتِ تونس کا قدیم ترین اسلامی شفاخانہ (’مارِستان‘) ہے جو ۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء میں مکمّل ہوا ۔ اس کے علاوہ مضافات میں بے شمار زاویے بنائے گئے جہاں لوگ شب و روز [بہ حادثہ سے] پناہ لے سکتے تھے ۔ نیز آب رسانی کا اہتمام ہوا کہ یہ بھی ایک مذہبی فریضہ تھا: مصلّی میں ماجِل (بہت بڑا حوض) اور سوق العطّارِین میں مِیضَاۃ (ایوانِ وضو) ۸۵۳ھ / ۱۴۵۰ء میں تعمیر ہوا، ان کے علاوہ پانی پینے کی سبیلیں (سِقایۃ) اور ’مَصّاصے‘ بنائے گئے (’مَصّاصَۃ‘ بھی ایک طرح کی سبیل ہے جہاں لوگ ایک پتلی سی نلکی کو چوس کر پانی پیتے ہیں) ۔ ان سب

باتوں سے ایک قسم کی ضعیفانہ، زرد چہرہ پرہیزگاری کا پتا چلتا ہے جو زبردست قسم کی قوتِ فعلیہ سے عاری تھی، گویا مذہب آہستہ آہستہ مرابطوں اور اخوانوں کے قبضے میں جا رہا تھا ۔ اس زمانے کے نامور فقہاء میں سے خاندانِ قلجانی[۱] اور بنو الرصّاع قابلِ ذکر ہیں؛ ۱۲۸۳ء میں حومۃ باب السُّوَیقۃ کے اندر آٹھویں[۲] خطبے کا اہتمام ہوا ۔ اس زمانے کی مقتدر اور غالب ہستیوں میں ذیل کے لوگ تھے : [i] سیدی احمد بن عَروس (قبّ سیدی کے مناقب، تونس ۱۳۰۳ء)، جو مراکش سے آئے تھے اور ۱۴۶۳ء میں اپنے ہی زاویے میں دفن ہوے؛ آپ طریقۂ عروسیہ کے بانی تھے ۔ [ii] سیدی قاسم الجَلیزی[۳] (م ۱۴۹۷ء)، جو اندلس (ہسپانیہ) سے آئے تھے، اُن کا مقبرہ جو اُن کے زاویے میں ہے باب خالد کے نزدیک ہے (اس زمانے سے یہ باب باب سیدی قاسم کے نام سے مشہور ہے)؛ اس مقبرہ ۔ زاویہ کی چھت ہسپانوی طرز پر ٹائلوں کی بنی ہے اور [iii] سیدی منصور بن جردان[۴] (م ۱۴۹۹ء).

معلوم ہوتا ہے کہ تجارتی کاروبار فروغ پر تھا ۔ کئی حادثات کے باوجود یورپ سے تعلقات نہ صرف قائم رہے بلکہ زیادہ مضبوط ہو گئے؛ صنعت و حرفت اور اندرونی تجارت کی اہمیت ابو فارس کے عہد میں، یعنی اس وقت بھی جب کہ اس نے ابھی اسے ہر قسم کے محصولوں اور ٹیکسوں ('مُجْبیٰ') سے آزاد نہیں کیا تھا، ۱۴۲۰ء کے اعداد و شمار سے ظاہر ہوتی ہے جو تحفۃ الأریب میں دیے ہیں ۔ یہ کتاب قطلونیۃ Catalonia کے ایک نومسلم شخص فرا انسلم تُرمِیدَہ Fra Anselm Turmeda نامی نے لکھی تھی جس کا اسلامی نام عبداللہ[۵] التَّرجمان تھا اور جس کا مقبرہ اب تک باب المَنارۃ کے اندر موجود ہے ۔ بڑے بڑے تجارتی مرکزوں کے ذکر میں ہم دیکھتے ہیں کہ تیل، ترکاری اور لکڑی کے کوئلے کی منڈیاں ('فُندُق') بھی موجود تھیں ۔ ایک 'سوق الصفّارین' یعنی تانبے کے برتن بنانے والوں کا تھا اور ایک 'سوق العزّافین' یعنی ٹوکریاں بنانے والوں کا تھا، سوق العزّافین (rue El-Azafine) اب تک موجود ہے اور ایک بازار 'القشّاشین' یعنی طُرفہ اور تحفہ اشیاء بیچنے والوں کا تھا، جو اب بھی موجود ہے ۔ ۱۴۶۱ء میں مکانات کا سرکاری اندازہ ابن الشمّاع کے قول کے مطابق سات ہزار تھا ۔ ۱۵۱۶ء میں یہ تعداد دس ہزار تک پہنچ گئی (لیو افریقی، [حسن بن محمد الوزّان الزّیاتی]) ۔ فان غِسْتیلہ van Ghistele سیّاح نے ۱۴۸۵ء میں تونس کے عیسائیوں کی طرزِ معاشرت کا ذکر کرتے ہوے قیمتی معلومات مہیا کی ہیں ۔ رہے حکمران، تو وہ اپنے پیشرووں کی تقلید پر زور دیتے ہوے شہر کے باہر، زیادہ تر اپنی باردو Bardo والی املاک میں، رہنا پسند کرتے تھے ۔ تونس کا یہ علاقہ، جس کا ذکر پہلے پہل ۱۴۱۰ء میں "Prado" کے نام سے آیا ہے اور جس کی صورت

---

[۱] صحیح لفظ القلشانی ہے، محمد الخضر حسین در دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۔] [۲] یعنی وہ جامع مسجد تعمیر ہوئی جو جمعے کی نماز کے لیے مخصوص تھی اور یہ مسجد آٹھویں جامع مسجد تھی جس کی بنیاد تونس میں ڈالی گئی ۔ آج کل اسے جامع التفاتیۃ کہتے ہیں اس لیے کہ اس کے بہت سے امام فضلاے آل التفاتی میں سے تھے، منہ ۔]

[۳] اس لفظ کا مروّج تلفظ یہی ہے مگر علماے تونس کی ایک جماعت اسے الزلیجی اور الزلاج لکھتے ہیں؛ دیکھیے معاهد التوحید، منہ ۔] [۴] تونس میں آپ کا زاویہ تھا اور وہیں آپ کا مزار بھی ہے، منہ ۔]

[۵] یہ شخص سلطان احمد بن محمد بن بکر الحَفْصی کے ہاتھ پر مسلمان ہوا تھا، ترسیدہ قسّیس تھا اور کتاب تحفۃ الاریب فی الرّد علی اہل الصلیب کا مصنف، منہ ۔]

میں اکثر اوقات ردّ و بدل بھی ہوتا رہا ہے، بہت جلد عمارتوں کا ایک وسیع مجموعہ بن گیا۔ عبدلیّہ محل جو المرسیٰ پر ہے اور اسی نام کا ایک کتب خانہ جو جامع مسجد سے ملحق تھا یہ دونوں بنوحفص کے آخری خودمختار بادشاہ ابو عبداللّٰہ الحَفْصِی (۱۵۰۰ء) کے نام سے منسوب ہیں۔

سولھویں صدی کے پرآشوب زمانے میں یہ بدقسمت شہر ترکوں اور اہل اسپانیہ کی طویل جنگوں کے اثناء میں دونوں کا ایک اہم ہدف و مقصود بن گیا۔ ۱۵۳۴ء میں خیرالدین [رکّ بآں] کی فوجوں نے اسے تاخت و تاراج کیا اور اگلے سال چارلس پنجم کی فتحمند فوجوں نے اس میں لوٹ مار کی۔ باشندگانِ شہر عیسائیوں کے حملے کی تاب نہ لا کر، سب کے سب، باب الفلّاق کے راستے بھاگ کھڑے ہوئے، جس سے اس دروازے کا نام باب الغَلّۃ (= باب ہزیمت) پڑ گیا۔ ظاہر ہے کہ جن حالات میں بنو حفص کا اقتدار دوبارہ بحال ہوا اور قائم رہا وہ شہر کی ترقّی کے لیے زیادہ سازگار نہ تھے۔ حکمرانوں نے اپنی تمام تر توجہ شہر کے استحکامات کی طرف منعطف کر دی اور ساتھ ہی حَلْق الوادی (la Goulette) کو بھی مستحکم کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تکمیل ۱۵۷۳ء کے موسمِ خزاں کے بعد ہی ہوئی تھی کیونکہ اس زمانے میں آسٹریا کے ڈون جون (Don John of Austria) نے قائد رمضان کو تونس سے بھگا دیا تھا، جو علی [پاشا] [اولوج، قلیج] کی طرف سے چار سال سے یہاں کا والی تھا۔ قَصَبۃ (یا کَسْبَہ) کو خوب مستحکم کیا گیا، بالخصوص اسلحہ خانے کے موقع پر، جسے شاید اس سے کچھ پہلے مسمار کر دیا گیا تھا (قبّ Grand-champ، R. T.، ۱۹۱۴ء، ص ۹ تا ۱۰)؛ جھیل کے کنارے ستارے کی شکل کا ایک قلعہ تیار ہو گیا، جسے شہر کی فصیلوں کے ساتھ دُھری سنگر بندی کے ذریعے ملا دیا گیا تھا۔ یہی قلعہ وہ برج (Bastion) ہے جس کا ذکر ابن ابی دینار نے کیا ہے اور جسے ۱۵۷۵ء کے ایک تخطیط (خاکے) میں Nova Arx کے نام سے دکھایا گیا ہے (قبّ Monchicourt: *Essai bibl. sur les plans imprimés de* ....*Tunis-Goulette au XVI*$^{\text{ème}}$ *siècle*، در *R. Afr.*، ۱۹۲۵ء، ص ۳۱) لیکن یہ سب محنت اکارت گئی، کیونکہ (قبّ *R. T.*، ۱۹۱۴ء، ص ۱۲) باشندے شہر چھوڑ کر چلے گئے اور اُسے ہسپانوی فوج کی غارتگری کے حوالے کر دیا؛ ستمبر ۱۵۷۴ء میں ترکوں نے اس برج پر قبضہ کر کے اسے زمین سے ہموار کر دیا۔ سِنان پاشا نے یہاں خاصی پائدار حکومت قائم کی، جس کی وجہ سے تھوڑے عرصے بعد یہ ممکن ہو سکا کہ تعمیراتِ عامّہ کا سلسلہ پھر جاری ہو جائے۔

ہسپانیہ (اندلس) سے مہاجرین کی آمد یوں تو کئی صدی سے شروع تھی لیکن اس وقت ان کی تعداد اچانک بے اندازہ بڑھ گئی جب ۱۶۰۹ء میں دای (dey) عثمان نے اُن لوگوں کی آؤ بھگت کی جنھیں فلپ سوم نے ملک سے نکال دیا تھا۔ جو مہاجر شہری زندگی کے عادی تھے وہ تونس میں دو مقامات میں آباد ہو گئے: شارع الاندلس (جنوبِ غربی 'مدینہ') میں اور حَوْمۃ الاندلس میں (قریبِ موضع الحلفاوِیّین)۔ انھیں اندلسی مسلمانوں نے سرخ رنگ کی ٹوپی یا شاشِیَہ بنانے کی صنعت یہاں جاری کی۔ ۱۷۲۴ء میں پیسونیل Peyssonnel نے لکھا ہے کہ یہ لوگ ہر سال چالیس ہزار درجن ٹوپیاں بنا لیتے تھے اور پندرہ ہزار سے زیادہ آدمی اس صنعت میں مصروف تھے۔ ان اندلسی مسلمانوں، مشرق سے آئے ہوئے حنفی ترکوں، یورپی اصل کے نومسلموں اور بحری قزّاقوں نے مل ملا کر سترھویں صدی کے تونس کو اس کے مخصوص رنگ میں رنگ دیا۔ 'دای' یوسف اوّل پہلا شخص تھا جس نے مصالحِ عامّہ

کی طرف توجہ دے کر نام پیدا کیا۔ ان کی فہرست ابن ابی دینار نے دی ہے: اس نے باب البنات کے گرد ایک تجارتی محلہ قائم کیا اور اسی علاقے میں اونی تاگے ("الغزل") کی منڈی دوبارہ آباد کی۔ جربۃ کے سوداگروں کے لیے ایک نئی منڈی بنائی اور دوسری کئی منڈیوں کی اصلاح کی اور حفصی عہد کے اسواق کو شمال کی طرف پھیلایا، یعنی سوق البشامقیۃ [۱] (جو ترک طرز کے پائجامے بناتے تھے؛ شارع سیدی بن زیاد)، سوق البرکۃ [۲]، جہاں سیاہ فام غلاموں کی تجارت ہوتی تھی اور سوق الترک (El-Trouk)، ترکی درزیوں کا بازار؛ ایک قہوہ خانہ قائم کیا اور شہر کے مختلف مقامات مثلاً جامع مسجد تک اور سوق الترک سے پرے تک آبگذروں کے ذریعے آب رسانی کا انتظام کیا۔ سوق الترک میں اس کے مقرب علی ثابت نے ۱۶۲۰ء میں خوبصورت سا 'میضاۃ' [جاے وضو] تعمیر کیا، جو اب بیلودیر Belvedere [مہتابی] کی زینت ہے: علی ثابت نے ربض باب الجزیرۃ کی قدیم مسجد کی مرمت بھی کرائی تھی۔ غالباً جامع مسجد کے مشرقی دروازے (باب الجنائز) کی جدید تعمیر کو بھی اسی زمانے سے متعلق سمجھنا چاہیے۔ یوسف نے شارع سیدی بن زیاد میں حنفیوں کے لیے مدرسہ (۱۶۲۲ء میں) اور مسجد بنوائی۔ اس مسجد کا منار مثمن ہے اور اس کے پہلو میں یوسف کی قبر بھی ہے۔ اس کے عہد حکومت کے بعد دایات کے اقتدار میں ضعف آنا شروع ہو گیا: انہوں نے بجز کسی بڑے کار عمومی کا اہتمام نہیں کیا۔ احمد خوجہ (۱۶۴۰ تا ۱۶۴۷ء) نے صرف مدارس الشماعیۃ و المنتصریۃ کی تجدید و مرمت پر اکتفا کی اور محمد لاز نے ۱۶۵۹ء میں القصر کی مسجد کا عجیب و غریب منار بنوایا۔ ۱۶۵۳ء میں اس کی وفات پر اس کے اور اس کے خاندان کے لیے قصبۃ کے چوک میں ایک 'تربۃ' (مقبرہ) تعمیر ہوا۔

مرادی خاندان کے بایات (حکمرانوں) نے بہت سی عمارتیں بنائیں؛ مثلاً حمودہ نے یوسف دای کی مسجد کی طرز پر اسی محلے کے قرب میں حنفیوں کے لیے مسجد سیدی بن عروس تعمیر کرائی، جو ۱۶۵۴ء میں مکمل ہوئی اور اس کے پہلو میں اپنے خاندان کے لیے ایک مقبرہ بھی بنوایا۔ اس نے جامع مسجد کے منار کو بھی از سر نو تعمیر کرایا اور العزافین (El-Azafine) کے بازار میں ایک شفاخانہ (مارستان) بھی بنایا اور پختہ آب گذر (Aqueduct) بھی نئے سرے سے بنانا شروع کیا۔ اس کے بیٹے مراد نے ۱۶۷۳ء میں مدرسۃ المرادیۃ بزازوں کے بازار (سوق القماش) میں تعمیر کرایا، اس کے دوسرے بیٹے محمد الحفصی نے سوق الشاشیۃ کی بنا ڈالی اور اس کے پوتے محمد نے ۱۶۷۵ء کے بعد سیدی محرز کی اصلی مسجد تعمیر کرائی۔ کہتے ہیں کہ فرانسیسی مہندس داویلہ Daviler نے گنبدوں کا نقشہ تیار کیا تھا۔ ۱۶۶۶ء میں شوالیے دروبو Chevalier d' Arvieux نے اپنے مذکرات (memoirs، پیرس، ج ۴، ۱۷۳۵ء) میں تونس کا بہت اچھا بیان لکھا ہے۔ قصبۃ (یا کسبہ)، جو پاشاؤں کے زوال سے پہلے ان کی فرودگاہ تھا، دو بڑی عمارتوں پر مشتمل تھا۔ پہلی میں 'دای' کے محافظ گارد، ان کے افسر اور ان کے بال بچے رہا کرتے تھے۔ دوسری عمارت جو اس کے پیچھے تھی اس میں ایک بہت بڑا ایوان ('السقیفۃ') تھا، جس میں 'دای' اپنے فوجی سپاہیوں کو شرف باریابی بخشتا تھا اور عمارت کے دورترین حصے میں اس

---

[۱] جمع بشامقی یعنی بشامق کے کاریگر، واحد بشماق، اصل میں اس کلمے کے معنی ہیں چپل، سلیپر جو ترک عورتیں گھروں میں پہنا کرتی تھیں، پھر مرد بھی پہننے لگے۔ یہ بازار اب تک قائم ہے، مترجم۔]

[۲] اس بازار میں اب تک زری اسباب و جواہرات کی تجارت ہوتی ہے۔]

کی خصوصی قیام گاہ تھی ۔ دیوان، جس میں آغا فوجی مجلس (کونسل) کی صدارت کیا کرتا تھا، مستطیل شکل کا بڑا سا صحن تھا (قب مفصّل بیان از لا کونڈامین La Condamine، در ۱۷۳۱ء (R.T.، ۱۸۹۸ء، ص ۸۶)؛ عدالتِ شرع (المحکمۃ الشرعیۃ) کا اجلاس اب تک یہیں ہوتا ہے ۔ المدینۃ سے مغرب اور شمال مغرب کے علاقے میں (خاص کر Rue du Pacha یعنی طریق الباشا میں) امراء و رؤساء رہا کرتے تھے اور حقیقی ترکی محلّہ یہی تھا ۔ بایات (beys) اور دوسرے اعلٰی طبقے کے لوگوں کے شاندار مکانات سنگ مرمر[؟] سے آراستہ تھے؛ ان مکانوں کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ ان کے وسط میں ایک صحن ہوتا تھا جس میں بعض اوقات زیبائش کے لیے ایک کوشک یا ایک چھوٹا سا پانی کا حوض بنا دیا جاتا تھا؛ کمروں کے ساز و سامان اور دوسری زیبائش میں بدقسمتی سے گھٹیا قسم کے اطالوی کام کی نقل کی طرف میلان شروع ہو چکا تھا۔

بحری قزاقوں (قرصان) کی بڑھتی ہوئی غیر معمولی سرگرمیوں کی وجہ سے عیسائی غلاموں کی تعداد زیادہ ہو گئی (چنانچہ ۱۶۰۵ء میں ان کی تعداد چھے ہزار تھی ۔ ان کی طرزِ زندگی کے متعلق قب پنیوں Pignon، در R. T.، ۱۹۳۰ء، ص ۸۰ ببعد) ۔ اس سے ان عجیب و غریب قیدخانوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہو گیا جن میں سے ہر ایک کسی قدیس (Saint) کے نام سے موسوم تھا جس کے نام کی (مسیحی) عبادت گاہ (chapel) ان کے اندر ہوتی تھی ۔ ۱۶۳۵ء میں بقول الأب دان Father Dan ان کی تعداد ۹ تھی جو جلد ہی ۱۰ تک پہنچ گئی ۔ ایک روایت کے مطابق القدیس ونسنٹ دی پال St. Vincent de Paul ۱۶۰۵ء سے لے کر ۱۶۰۷ء تک تونس میں قید رہا ۔ اگر ہم گرنشان P. Grandchamp کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے (La France en Tunisie au XVIIme siècle, Avant-propos des t. VI et VII، تونس ۱۹۲۸ء تا ۱۹۲۹ء) اس روایت کو بعض افسانہ سمجھیں ۔ باہمہ دوسری طرف یولیان گیران لازری (Lazarist Julien Guérin، ۱۶۴۵ تا ۱۶۴۸ء) کے تبلیغی مشن کو خاص اہمیت دینی چاہیے، جو محمد چلبی [اصل مقالے میں: Shalabi] المعروف بہ دون فلیپ کو جو 'دای' احمد خوجہ کا بیٹا تھا، عیسائی بنانے میں کامیاب ہوا ۔ اسی طرح ایک دوسرے مشنری ژان لی واشے Jean le Vacher کا تبلیغی کام بھی قابلِ توجہ ہے، جو ۱۶۴۸ء تا ۱۶۵۳ء اور ۱۶۵۷ء تا ۱۶۶۶ء فرانس کی طرف سے قونصل تھا (قب R. Gleizes: *Jean le Vacher*، پیرس ۱۹۱۴ء اور در *Revue des questions histor.*، جولائی ۱۹۲۸ء) ۔ یہ اسی شخص کا زمانہ تھا جس میں اولاً عام مسیحی عبادت خانہ قونصل خانے میں تعمیر ہوا اور قدیس لوئس St. Louis کو نذر کیا گیا؛ یہی شخص تھا جس نے قدیس انطونیوس St. Antony کے گرجے کو، جو رومن کیتھولک قبرستان کے عین وسط میں تھا اور منہدم ہو چکا تھا، از سرِ نو تعمیر کیا اور اس کے گرد بلند دیواریں بنوا دیں ۔ یہ باب البحر کے باہر واقع تھا (اسی موقع پر جہاں موجودہ کلیسیائے جامع Cathedral بنا ہوا ہے) ۔ اسی نے قیدخانوں کی عبادت گاہوں میں عبادت کی تنظیم کی اور اسی نے ایک قطعہ زمین لے کر دیوان کی اجازت سے وہاں ایک نئے قونصل خانے یا فندق الفرنسیین کی بنیاد ڈالی، جس کی تکمیل ۱۶۶۱ء میں ہوئی (شارع الدیوان القدیم rue de l'Ancienne-Douane؛ Grandchamp: کتاب مذکور، ۹: xxii تا xxxii) ۔ ۱۶۲۴ء سے اطالوی کپوچی راہب Capucins اس مشن کے نگران رہے: ۱۶۳۰ء میں سان گرویے St. Gervais نے ان کی سکونت گاہ کا حال بیان کیا ہے (*Mémoires* *historiques*، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۸۶) - اس نے یونانی کلیسا اور فرقۂ ثالوثیین (Trinitarians) کے اس ہسپتال کا بھی حال بیان کیا ہے جس پر بہت سے اموال وقف تھے - پروٹسٹنٹ فرقے کے لوگوں کو باب قرطاجنۃ کے باہر قدیس جارج کے قبرستان میں دفن کیا جاتا تھا، جہاں آج کل انگریزی گرجا واقع ہے - قونصل خانے کے زیر حمایت ہونے کے باوجود عیسائی سوداگروں کی تعداد بظاہر کبھی بھی بہت زیادہ نہیں ہوئی - مدت دراز تک فرانسیسی ''قوم'' کے صرف چھے سوداگر تھے - بیرونی تجارت زیادہتر یہودیوں کے ہاتھ میں تھی - ان میں سے بعض ہسپانیہ یا پرتگال کے مہاجر تھے، جو ۱۴۹۲ اور ۱۴۹۶ء میں وہاں سے نکالے گئے تھے اور جو یہاں براہ راست یا براہ اٹلی پہنچے تھے؛ یہ لوگ پرانے تونسی [یہودیوں] (توانسۃ) سے بخوبی ممیز ہو سکتے تھے - پرتگیزوں یا لیوورنی "*Livornese*" ('گرانہ') نے آخرکار اپنی علیحدہ جماعت بنا لی اور سوق الگرانہ کا نام ان کے نام پر رکھا گیا - یہودیوں کا قبرستان شہر کی دیواروں کے باہر محلۂ باب السویقۃ کے مشرق اور آج کل کے سوق سیدی سفیان (Rue Sidi Sifiane) کے علاقے میں تھا، اس کے بعد یہ قبرستان جنوب کی طرف پھیلا۔

سترھویں صدی کے اواخر اور اٹھارھویں صدی کے آغاز کے سیاسی ہنگاموں میں تونس پر اہل الجزائر نے دو دفعہ (۱۶۸۶ء اور ۱۷۰۳ء میں) قبضہ کیا اور بدامنی کے اس زمانے میں کشت و خون بھی ہوا - فصیلیں شدید حملے کی تاب نہ لا سکیں، کیونکہ ان کی تعمیر ''قلعہ بندی کے کسی اصول پر نہیں ہوئی تھی؛ کون شخص ایسی فصیل کو مستحکم قلعہ بندی قرار دے سکتا ہے جس میں فاصلے فاصلے پر مربع برج فصیلوں سے ملحق کر دیے گئے ہوں؟'' بات یہ ہے کہ تونس اہل الجزائر کے رحم و کرم پر تھا، یہاں تک کہ حسینیوں کے زمانے میں بھی یہی صورت تھی؛ چنانچہ انہوں نے ۱۷۳۵ء میں یہاں لوٹ مار کی اور ۱۷۵۶ء میں بھی اہل تونس نے ان کا بے سود مقابلہ کیا اور وہ دفاعی استحکامات ان کے کچھ کام نہ آئے جو علی پاشا اور اس کے بیٹے محمد نے جلدی جلدی بنا ڈالے تھے - ان استحکامات میں ایک دھس بندی تھی، جس میں روزنے یا کلوخ انداز بنائے گئے تھے، ایک خندق تھی جو جبل جلاز اور منوبۃ کے دو تونسیر قلعوں کے درمیان واقع تھی اور ایک مستحکم پشتہ بھی تھا، جو قصبۃ یا کسبہ کے عقب میں تیار کیا گیا تھا - اس زمانے میں دو اور قلعوں کا ذکر آتا ہے، جو شمال مغرب کے ٹیلوں پر بنائے گئے تھے - یہ قلعے بلا شبہہ حسب ذیل تھے: برج السوارۃ یا طاحونۃ الریح (یعنی ہوائی چکی والا قلعہ جو ہسپانیوں کا تھا) ور برج الرابطۃ ([یعنی بای کے] اناج کے مخزن والا، یہی وہ قلعہ تھا جسے Rabta کہا گیا ہے) جس کے پہلو میں تھوڑے سے فاصلے پر چھوٹا سا برج فلفل تھا (قب Plantet : *Corresp.... Tunis*، ۲ : ۵۰۱؛ اور برائے سال ۱۸۲۹ء : Monchicourt : *Relations inédites.... Filippi....*، ص ۷۶ و ۹۱)۔

جنگوں کے درمیانی پر امن وقفوں میں شہر کی رونق نئی عمارتوں کی وجہ سے بڑھتی گئی - نئے خاندان کے بانی حسین بن علی کے عہد میں شہزادی عزیزہ عثمانہ، جو 'دای' عثمان کی پرپوتی تھی، ۱۷۱۰ء میں فوت ہوئی اور مدرسۃ الشماعیۃ کے قریب دفن ہوئی - بہت سے خیراتی کام اور رفاہ عامہ کے ادارے اس کے گراں بہا عطیات سے مستفید ہوئے - حسین خود بھی نئی عمارتوں کے بنوانے کا بہت شوقین تھا - اس نے (قب المشرع الملکی، *R.T.*، ۱۸۹۵ء، ص ۳۲۸ تا ۳۲۹) 'مدینے' کے جنوبی محلے میں ''الجامع الجدید'' یا جامع الصباغین

(مسجد رنگرزان) تعمیر کرائی؛ اس کا منار هشت پہلو تھا۔ اس نے کئی کوچوں اور عمارتوں کے نقشے تجویز کیے، جو سوق السکاجین (گھوڑوں کا سامان بنانے والے [تصحیف السراجین؟]) سے ملحق ہیں۔ اس کے عہد میں 'دای' قرہ مصطفی کا مقبرہ مسجد القصر el-Kṣar کے پہلو میں بنا؛ یہی وہ 'دای' تھا جس نے پاے تخت کو [قیصر سعید] باردو میں منتقل کیا۔ گذشتہ صدی میں ابن ابی دینار (ص ۲۹۹، ترجمہ ص ۵۰۶) نے یہ تسلیم کیا تھا کہ تعلیم و تدریس رو بہ انحطاط تھی لیکن اس کے باوجود دای حسین نے مدارس کی تعمیر میں حقیقی دلچسپی ظاہر کی اور المدرسۃ النخلۃ (کھجور والا مدرسہ) المدرسۃ الحسینیۃ اور المدرسۃ الجدیدۃ قائم کیے۔ اس کے متصل بعد کے جانشین علی پاشا نے اس کی پیروی میں چار مدرسے اور بنائے، یعنی الباشیۃ، سوق کتب فروشاں میں، السلیمانیۃ اپنے متوفی بیٹے سلیمان کی یادگار میں، مدرسۃ بئرالحجار، مدرسۃ حوانیت عاشور؛ اور اس کے کچھ عرصے بعد علی بای نے ایک اور مدرسۃ 'جدیدۃ' بنوایا۔ اس علی بای نے حسینیوں کا مقبرہ معروف بہ "تربت البای" بھی بنوایا، جو رنگرزوں کی مسجد کے قریب تھا۔ اس نے ۱۷۷۵ء میں ضعیف اور غریب آدمیوں کے قیام کے لیے 'التکیۃ' (the Tekia) بھی بنوایا۔ ۱۸۰۰ء کے قریب یوسف صاحب الطابع نے، جس کی تحویل میں شاہی مہر رہا کرتی تھی، حلفاوین کے چوک میں ایک مسجد بنوائی، جو اس کے نام سے مشہور چلی آتی ہے۔ یہ مسجد، جیسا کہ اس کے بیرونی بلند رواق (gallery) سے ظاہر ہے، غالباً مسجد المعلق علی الحلفاوین کے محلِ وقوع پر ہی تعمیر ہوئی تھی، جس کا ذکر چودھویں صدی میں ابن ناجی (م: ۸۳۹) نے کیا ہے۔ اس محلے میں اس نے ۱۸۰۳ء میں قوارۂ حلفاوین تعمیر کرایا، جو باب سیدی عبدالسلام کے اندر تھا اور شہر کی دوسری طرف باب اللّواء (Bāb Allewa) میں چارپایوں کو پانی پلانے کے لیے دو حوض بنوائے۔

اس کے سوا حمودۃ پاشا نے قصبے (باکسے) کے ذرا اوپر دارالبای کی تکمیل کرائی، جہاں ۱۸۱۶ء میں کیرولین برنزوکی Caroline of Brunswick ٹھہری تھی۔ حمودہ پاشا نے اپنی تمام توجہ اور سرگرمی فوجی عمارتوں اور بارکوں کی تعمیر میں صرف کر دی۔ تونس کی حفاظت اور خاص کر اهل الجزائر سے اسے بچانے کے لیے اس نے بیرونی فصیلیں ایک ولندیزی مہندس کی نگرانی میں دوبارہ تیار کرائیں۔ دروازوں کے متصل برجوں کے کتبات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تعمیر ۱۷۹۷ سے ۱۸۰۳ء تک جاری رہی مگر جنوب کی طرف ان کی تکمیل کبھی نہ ہو سکی (قب *R. T.* : H. Hugon، ۱۹۰۵ء، ص ۳۷۳؛ *R. T.* : G. Dolot، ۱۹۰۸ء، ص ۲۹۸)۔ یہ لوگ اس بات پر مطمئن ہو گئے کہ جنوب کی جانب میں علی پاشا کے زمانے کا آگے بڑھا ہوا پشتہ اور مورچہ اور مکانوں کی دیواروں کا تقریباً غیر منقطع سلسلہ مدافعت کے لیے کافی ہے۔ حمودۃ نے (۱۷۹۸ء میں) نئے عالی شان ڈونگ کے ساتھ ساتھ المنوبۃ میں فوجی بارکیں بنوائیں اور ۱۸۱۴ء میں، یعنی اپنی زندگی کے آخری ایام میں سوق العطّارین کے وسط میں اور بارکیں بھی بنوائیں [آج کل ان میں دارالکتب العامّۃ (پبلک لائبریری) اور محکمۂ آثارِ قدیمہ کے دفاتر ہیں؛ قب M. Houdas : *Note sur trois inscriptions de Tunis*، در *Bull. Archéol.*، ۱۹۱۱ء]۔ اسی زمانے میں اور بہت سی بارکیں 'مدینے' میں بنیں، مثلاً شارع القشلۃ (Rue de La Caserne) میں، جن میں اب ابواب البِر کی جمعیت فرانسیسی (Société Française de Bienfaisance) کا دفتر ہے، شارع الکنیسۃ (Rue de l' Église) میں جہاں اب محکمۂ نظام حبوس یعنی ادارۃ الاوقاف ہے، شارع سوق کِت

(Rue des Moniquettes) اور شارع سیدی بن زیاد میں؛ لیکن ان سب سے بڑی بارک موسوم بہ بردج آلای، یعنی ''پہلی بلٹن'' تھی، جو اب Caserne Saussier کہلاتی ہے اور جسے بای حسین بن محمود اور بعد ازاں اس کے بھائی مصطفے نے (۱۸۳۵ء تا ۱۸۳۶ء میں) سابق مصلّی کے مقام پر الصرّاکجی کے قریب تعمیر کیا۔ ۱۸۳۹ء میں ''جیش تونس'' کے بانی احمد بای نے شہر کے باہر توپ خانے کا ایک ڈپو (جو آج کل Caserne Forgemol ہے) بنوایا تھا۔ علی پاشا نے دو موقعوں پر (۱۷۳۳ء اور ۱۷۳۷ء میں) صرف اسی بات پر اکتفا کی تھی کہ اس نے طُولون Toulon سے ایک ریختہ گر (توپیں ڈھالنے والا) منگوا لیا، جس نے ایک عارضی کارخانے میں چند توپوں کی مرمت کر دی لیکن حمّودہ پاشا کے عہد میں ایک باقاعدہ کارخانہ توپیں ڈھالنے کے لیے چند فرانسیسیوں کی مستقل نگرانی میں حفصیہ محلّے کے ایک حصے میں قائم کیا گیا (the Hafsia؛ یہ محلّہ اسی نام کی شارع میں ہے)۔ آخر میں احمد بای نے 'دبّاغہ' کی تنظیم کی (قب R. T.، ۱۹۲۲ء، ص ۲۰۲)، جہاں فوج کی ضروریات کے لیے روٹی اور تیل تیار کیا جاتا تھا (شارع دبّاغہ، دار الباشا اور شارع الصبّاغین Rue des Teinturiers سے ذرا شمال کی طرف ہے)۔

عین اسی زمانے میں جب فوجی تعمیرات کی وجہ سے تونس ایک فوجی مستقر (چھاؤنی) کی شکل میں تبدیل ہوتا معلوم ہوتا تھا الجزائر پر (۱۸۳۰ء میں) فرانسیسی قبضہ ہو جانے کی وجہ سے اور بابات کی اصلاحات کے اجراء کے باعث یورپی آبادی روز بروز زیادہ آزادی کے ساتھ ترقی کر رہی تھی، یہاں تک کہ 'مدینے' (شہر) کے اندر اس کے قدم خوب راسخ ہو گئے۔ عیسائیوں نے شہر میں دکانیں کھول لیں اور پرانے کنیسۂ صلیب مقدس کے علاوہ دیگر مذہبی عمارتیں بھی بن گئیں (یہ گرجا شارع کنیسہ میں واقع تھا؛ ۱۸۳۳ء میں اسے شارع الکنیسۃ کے سابق مارستان الاوقین میں منتقل کر دیا گیا)۔ اس گرجا کے رجسٹر [سجلات] تونس میں رومن کیتھولک مذہب کی تاریخ کے لیے بہت قیمتی مواد بہم پہنچاتے ہیں۔ ۱۸۳۱ء میں سوسیتہ میں اطالوی سکول کھولا گیا اور ۱۸۳۰ء میں سوربرگو Morpurgo میں یہودی مدرسہ اور ۱۸۴۹ء میں زنقۃ الباباص (Impasse du Missionaire [مشنریوں کے کوچۂ سربستہ]) میں بورگاد کالج (Bourgade College) جاری ہوا۔ پلاس دلا بورس *Place de la Bourse* [یعنی دار الصرّاف خانہ] کا تمام محلّہ (جس کا نام حال ہی میں میدان کاردینال لاویگری Place du Cardinal Lavigerie رکھا گیا ہے)، موجودہ شارع قبوان قدیم Rue de l'Ancienne Douane؛ شارع گلاسیئر (des Glacières) اور شارع دو کمیسیون (de la Commission) بالکل یورپی محلّے بن گئے۔ فصیلوں کے باہر موجودہ شہر جنوب کی طرف پھیلنا شروع ہوا؛ چنانچہ فرانس کا قونصل خانہ ۱۸۶۱ء میں اس عمارت میں منتقل کر دیا گیا جسے آج کل مقیمیّۂ عام (Résidence Générale) کہتے ہیں۔ مگر دوسرے قونصل خانے ابھی تک شہر کے اندر ہی ہیں: ہسپانیہ کا قونصل خانہ شارع سیدی البنّونی میں ہے، برطانیہ کا (میدان کاردینال لاویگری Place du Cardinal Lavigerie میں)، اٹلی کا شارع زرکون (rue Zarkoun) میں؛ یہ یہاں سے جلد منتقل ہونے والا ہے۔

یورپ والوں کا رسوخ اب قوی ہو گیا کہ اس کا اثر آخر کار خود شہر کے اداری معاملات پر بھی پڑا۔ حفصیوں کے زمانے میں دونوں ربضوں میں ایک ایک شیخ تھا: یہ غالباً 'شیخ المدینۃ' کے تحت ہوں گے؛ ترکوں کے زمانے میں بھی یہ تینوں عہدے قائم رہے، اور شہرداروں کی کسی کونسل ('نوّاجہ') باری باری سے ان کی مدد کیا کرتی تھی؛ ان کا فرض

یہ تھا کہ اس بات کا خیال رکھیں کہ رات کے وقت دروازے بند ہونے کے بعد شہر میں پہرے لگے رہیں ۔ ان کے تحت مختلف 'محرک' یعنی محلوں کے چودھری تھے ۔ حسینیوں کے زمانے میں دن کے وقت پولیس کا انتظام 'دولتلی' کے سپرد تھا ۔ اس تہبدست 'دای' کے ماتحت ۵۲ جانیا [جانباز ؟] اور ۵۵ نیبجی (قب E. Pellissier : *Descr. de la régence de Tunis*، پیرس ۱۸۵۳ء، ص ۵۲ تا ۵۳) تھے اور وہ بازار سیدی بن عروس کے ایک دالان میں، جسے 'دریبۃ' کہا کرتے تھے، پولیس مجسٹریٹ [رئیس البولیس] کے فرائض سرانجام دیتا تھا ۔ قصبۃ کے انتظام کے لیے ایک علیحدہ آغا مقرر تھا ۔ آخر ۱۸۵۸ء میں ایک مجلس بلدی (municipal council) قائم ہوئی، (جو ایک صدر، ایک نائب صدر، ایک سیکرٹری [کاتب سر] اور بارہ شرفاے شہر پر مشتمل تھی اور) جس کے اخراجات شراب اور الکحل (آبکاری) کے ٹیکس سے پورے ہوتے تھے ۔ ۱۸۶۰ء میں 'دولتلی' کی جگہ ایک فریق (division) کا جرنیل مقرر ہوا، جس کے تحت ضابطیۃ ("zaptiés") تھے ۔ شہر کو عصر حاضر کے مطابق بنانے کے لیے بڑی زبردست کوششیں ہوئیں : الجزائر تک تار کا سلسلہ قائم ہوا اور حلق الوادی (La Goulette) تک ریل بنائی گئی؛ شہر میں پانی کے نکاس کے لیے نالیاں بنائی گئیں اور ایک فرانسیسی انجینئر کولاں Colin نے [جبل] زغوان Zaghouan سے پانی لانے کا بندوبست کیا ۔ برج آب نے اس مسقف حوض ('خزنۃ') کی جگہ لے لی جو اس سے پہلی صدی میں بیرونی فصیلوں کے دروازے، باب سیدی عبداللہ، کے پہلو میں تعمیر ہوا تھا، جو قصبۃ (یا کسبۃ) سے ملحق ہے ۔

ان جدید تعمیرات میں [حکام کو] اتنی مصروفیت تو نہ تھی کہ کسی بڑے پیمانے کی مذہبی عمارتوں [مساجد وغیرہ] کی تیاری کے لیے انہیں مہلت نہ مل سکی، تاہم ہم سیدی ابراہیم الریاحی (م ۱۸۵۰ء؛ قب *R. T.*، ۱۹۱۸ء، ص ۳۲۳) اور حسینی عہد کے فقہاء کے متعلق دیکھیے السنوسی : مسامرات الظریف، تونس، بلا تاریخ) کے شاندار زاویے کا ذکر کر سکتے ہیں؛ لوگ اس شیخ سے بہت عقیدت رکھتے تھے اور اس عقیدت میں آج تک بھی کوئی کمی نہیں آئی ۔ ۱۸۷۵ء میں شارع الکنیسۃ (rue de l'Église) کی بارکوں میں صادقی کالج کی بنیاد پڑی، جس کا نام بای محمد الصادق کے نام پر رکھا گیا ۔ ۱۸۸۰ء میں مارستان صادقی بھی تعمیر ہوا ۔ بڑے بڑے محلات میں ذیل کے محل قابل ذکر ہیں : زروق محل (در شارع القضاۃ)، اس میں پہلے 'دایات' (deys) رہا کرتے تھے ۔ دار حسین (جو اب قصر انفریق (Palais de la Division) ہے)، اسے اٹھارھویں صدی میں بای کے ایک وزیر نے تعمیر کرایا تھا اور ۱۸۷۶ء میں اس کی مرمت ہوئی؛ محل خیرالدین، جو قدیم حفصیۃ کو توسیع دے کر بنایا گیا تھا، ایام حمایت (protectorate) میں کچھ عرصے تک وہاں (شارع المحکمۃ میں) دادگاہ (court of justice) قائم تھی، مصطفی بن اسمعیل کا محل شارع پاشا میں تھا اور محل خزنۃ دار (میدان حلفاوین، شارع القصر) یہودیوں کا شفاخانہ بن گیا لیکن اب کچھ مدت سے یہ عمارت استعمال میں نہیں آ رہی ہے ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ علی پاشا کے خلاف حسین بن علی کے بیٹوں نے جو بغاوت اس سے پہلی صدی کے وسط میں کی تھی اس کے بعد وفادار "حسینیۃ" حلفاوین کے محلے میں رہا کرتے تھے اور یہ لوگ بای کے منظور نظر تھے لیکن محلۃ باب الجزیرۃ پر اس کا اثر خراب پڑا، کیونکہ وہ صف soff کا گڑھ تھا، جو "باشیہ" کے خلاف تھے (قب *R.T.*، ۱۹۱۸ء، ص ۴۳)

فرانسیسی قبضے کی وجہ سے (۱۸۸۱ء) تونس میں بڑے وسیع پیمانے پر ترقی ہوئی ہے اور ابھی تک جاری ہے۔ یورپی شہر باب فرانسہ Porte de France (قدیم باب البحر) سے لے کر جھیل تک پھیلا ہوا ہے، جہاں جہازوں سے مال اتارنے کی گودیاں بنی ہوئی ہیں اور دوسری طرف بلویدیر Belvedere سے جلاز تک پھیلا ہوا ہے؛ پھر جنوبی محلے کے جنوب میں اصل شہر کے اندر اور باہر تک چلا جاتا ہے اور مون فلیری Mont-fleury کی چوٹیوں پر بھی آباد ہے۔ باہر کی دیوار اب تک قائم ہے مگر ”مدینے“ کی تمام دیواریں، چند دروازوں کے سوا، تقریباً سربسر معدوم ہو چکی ہیں۔ قصبة یا کسبة، جو یکسر دوبارہ تعمیر ہوا ہے، اب صرف فوجی بارکوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ دارالبای میں اب محکمۂ امور داخلیہ (Direction de l' Intérieur) ہے۔ دوسرے دفاتر اور نیا صادقی کالج (۱۸۹۷ء) اور قصر عدلیہ سب حال کے زمانے کی عمارتیں ہیں، جو میدان کسبة سے شروع ہو کر شارع باب البنات کے ساتھ ساتھ پھیلی ہوئی ہیں۔ ایک بجلی کی ٹرام 'مدینے' (شہر) کے گردا گرد چلتی ہے لیکن شہر کے اندر نہیں جاتی۔ اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ شہر کی مشرقی ہیئت قائم رہے۔ بہت سی عمارتیں اب اپنے اصلی مصرف کے بجائے اور کاموں کے لیے استعمال ہوتی ہیں لیکن شہر کی عام ہیئت وہی ہے جو آج سے پچاس سال پہلے تھی۔ مذہبی تعلیم کا مرکز بدستور جامع مسجد ہی ہے، جس کا منار ۱۸۹۴ء میں سربسر دوبارہ تعمیر ہوا؛ ۱۸۹۶ء میں مقیم [فرانسیسی] ملیہ (resident Millet) نے سوق العطارین میں (مدرسۂ) خلدونیة کی بنا ڈالی، تاکہ مسلم نوجوان جدید علوم کے مبادیات کی تحصیل کر سکیں۔ ملکی لوگوں کی تجارت اور صنعت و حرفت کے لیے مختلف اصناف (gilds) کی الگ الگ منڈیاں (سوق) ہیں اور ہر منڈی ایک 'امین' کی نگرانی میں ہے۔ بعض میں باہر کے سیاح بکثرت آتے جاتے رہتے ہیں اور ان کے ساتھ ”مشرقی“ مال و اسباب مثلاً عطریات، قالین، چرمی اشیاء وغیرہ کی تجارت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے، سوق الکتبیین (بازار کتب فروشاں) اور سوق البرکة میں کتابوں اور زیورات کی فروخت منادی کے ذریعے ہوتی ہے۔ یہود کے ذیل محلے کو ترک کر کے وہ باشندے چھوڑ چکے ہیں جو زیادہ امیر ہو جانے کی وجہ سے یہاں سے اٹھ کر میدان پوتییہ (Place des Potiers) کے قرب میں یا یورپی شہر میں رہنے لگے ہیں، اب اس محلے میں بہت جلد وسیع مکانات اور سڑکیں بن جائیں گی [مقالہ نگار ۱۹۳۰ء کے حدود میں یہ مقالہ لکھ رہا ہے]۔ اس کے برعکس مسلمان پرانے شہر ہی میں رہتے ہیں ماسوا ان چند امیر آدمیوں کے جنھوں نے طریق پاریس (Avenue de Paris) کے سرے پر اپنے لیے کوشک بنا لیے ہیں یا چند امیروں کے جنھوں نے (بلویدیر Belvedere کے جنوب مغرب میں) العمران کے نئے گاؤں میں اپنے مکان بنا لیے ہیں۔ آخر میں ان دورتر ارباض (رادس، حمام الانف، قرطاجنة المرسی) کا ذکر بھی ضروری ہے، جن کی آبادی بڑھ رہی ہے اور جہاں یورپی، مسلم اور یہودی آباد ہیں۔ حقیقت میں یہ آبادیاں اب تونس ہی میں مل گئی ہیں۔

مجلس بلدی (میونسپل کونسل) کی تشکیل جدید تصویب نامۂ مصدرۂ ۳۱ اکتوبر ۱۸۸۳ء کی رو سے، بالحاق تصویب نامہ ہائے ۱۸۸۸ و ۱۹۱۴ء، جو علاقے بھر کی مجالس بلدیہ کے متعلق صادر ہوئے تھے، عمل میں آئی۔ یہ مجلس صدر، دو نائب صدر (فرانسیسی) اور ۱۷ ارکین پر مشتمل ہے، جن کا تقرر سرکاری تصویب نامے کے ذریعے ہوا (۸ یورپی، ۸ مسلمان اور ایک تونسی

یہودی)۔ گذشتہ مردم شماری (۱۹۲۶ء) کی رو سے تونس کی آبادی ۱,۸۵,۹۹۶ تک پہنچ گئی تھی، جس میں ۲۷,۹۲۲ فرانسیسی، ۵۱,۲۱۳ دیگر یورپی، ۸۲,۷۲۹ ملکی مسلمان اور تونس کے ۲۳,۱۳۱ یہودی شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) Saladin: *Tunis et Kairouan*، پیرس ۱۹۰۸ء (بیانات کی تصدیق کر لی جائے)؛ (۲) Dessort (بوم کاری دیگران): *Histoire de la ville de Tunis*، الجزائر ۱۹۲۴ء (اس میں کارآمد باب صرف ایک ہی ہے، جو احتلال سے پہلے انیسویں صدی کے ان اہل یورپ کا حال بیان کرتا ہے جو تونس میں تھے)؛ (۳) G. Marçais: *Manuel d'art musulman, L'Architecture*، ج ۲، پیرس ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ء (بڑے بڑے آثار کا نہایت عمدہ بیان، دیکھیے ص ۸۷۱ تا ۸۷۵ میں تونس کے اسلامی محلات کی معماری خصوصیتوں کا مطالعہ)؛— (۴) قب نیز وہ حوالے جو نفسِ متن یا مادۂ (تونس ملک) میں دیے گئے ہیں۔

(روبرٹ برنشوگ ROBERT BRUNSCHVIG)

تُونِس (ملک) Tunisia: یہ ملک بلادِ المغرب (Barbary) کی مشرقی ڈھلان پر مشتمل ہے، تقریباً وہی علاقہ جسے قرون وسطی میں اِفریقیۃ کہتے تھے۔ [۱۸۸۱ء سے قریب کے زمانے تک تونس کی نیابت (ریجنسی) فرانس کی حمایت میں تھی]۔

۱ - جغرافیۂ تونس

تونس کی موجودہ سرحدوں کے حساب سے یہ ۸ اور ۱۱ درجے طول بلد شرقی اور ۳۲ اور ۳۷ درجے عرض بلد شمالی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۱,۲۵,۱۸۰ مربع کیلومیٹر ہے۔ اس کی مغربی سرحد پر اسے الجزائر (قسنطینۃ Constantine کا ضلع) گھیرے ہوئے ہے اور جنوب میں صحراے اعظم ہے، جنوب مشرق میں دُور جا کر اس کی حد سابق اطالوی لیبیا یعنی [طرابلس Tripolitania] سے ملتی ہے۔ اس کے شمالی اور مشرقی ساحل بحیرۂ روم کے ساحل ہیں، جن کی سطح عموماً پست ہے۔ مجموعی طور پر اس کی آب و ہوا متوسط طور پر گرم ہے لیکن بارش اس کے مختلف اضلاع میں ایک سی نہیں ہوتی بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی سال کہیں زیادہ ہوئی تو کسی سال کم اور اس نمایاں کمی بیشی کی وجہ یہ ہے کہ اِدھر اس پر سمندر کے قرب کا اثر ہے اور اُدھر صحراء کے قرب کا؛ چنانچہ اس کی بارش میں طول بلد اور اس سے بھی بڑھ کر مقامات کی بلندی اور پستی کے لحاظ سے فرق پڑتا ہے۔ ملک میں بلندی اور پستی بہت ہے، گو سطح سمندر سے اس کی اوسط بلندی زیادہ نہیں۔ اس کے پہاڑوں کے سلسلے، جو الجزائر کے سلسلہ ہاے کوہ کا امتداد اور ان کا ایک سرا ہیں، عموماً جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف پھیلے ہوئے ہیں۔

شمال مغرب میں خمیر (Khrumiria) اور مُگُود (Mogods) کے پہاڑ، جو کھریا مٹی (چاک) اور ریتلے پتھر سے بنے ہیں، الجزائر کے رخ شاذ و نادر ہی تین ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہیں؛ ان پر کثرت سے بارش ہوتی ہے اور بلوط کے جنگلوں اور گھنی جھاڑیوں سے ڈھکے ہوئے ہیں؛ ان میں جست اور لوہے ('دُوریّہ' Duaria) کی کانیں ہیں۔ یہ پہاڑ ساحل کے ساتھ ساتھ چلے گئے ہیں، جہاں علی الترتیب طَبَرقۃ کی چھوٹی سی بندرگاہ، پھر نَفزۃ کے ریتلے ٹیلے رأس العَبد (Cape Nègre) اور رأس سِرات کا چھوٹا سا جزیرہ نما ملے گا۔ مشرق میں یہ پہاڑ گھٹتے گھٹتے ان پہاڑیوں سے آ ملتے ہیں جو بنزرت Bizerta اور ماطر Mateur کے رسوبی میدانوں کو گھیرے ہوئے ہیں۔ ان دونوں میدانوں کی زمین سیراب و شاداب ہے اور ان میں گیہوں کی اچھی فصلیں پیدا ہوتی ہیں۔ بنزرت کی ساحلی جھیل ہے، جو ایک تنگ آبنائے کی راہ سے سمندر کے

ساتھ ملی ہوئی ہے، جہازوں کے لیے نہایت عمدہ لنگرگاہ موجود ہے اور ببیلی کے مقابل، جو تونس سے کچھ زیادہ فاصلے پر نہیں ہے، سمندر کا پانی بہت گہرا ہے۔ ماطر کے تقریباً سارے میدان پر، چند دلدلوں کے سوا جو اب تک موجود ہیں، مٹی کی تہ چڑھ چکی ہے۔ اس میدان پر جبل اشکل Achkeul مشرف ہے، جو گٹھے ہوئے پہاڑوں کا حیرت انگیز مجموعہ ہے، مشرق کی طرف اور آگے جائیں تو غار الملح (Porto-Farina) کے اوپر راس سیدی علیّ المکی ملے گی، جو شمال کی طرف خلیج تونس کی حد معیّن کرتی ہے۔ یہ خلیج رفتہ رفتہ اس رسوبی مواد سے پر ہو رہی ہے جو مجردۃ اور وادِ ملیان بہا کر لاتے ہیں: وتیکا، جو رومیوں کے عہد میں بندرگاہ تھی، اب سمندر سے چھے میل دور ہے، جزیرہ نمائے قرطاجنّۃ، جو کبھی جزیرہ تھا، اب براعظم افریقہ کے ساتھ ایک خاکنائے کے ذریعے ملا ہوا ہے۔ یہ خاکنائے سبخۃ الریانۃ (el-Riana) کو جھیل تونس سے جدا کرتی ہے۔ ساحلی جھیل (بحیرۃ تونس)، جس کے سرے پر شہر تونس آباد ہے، جو ملک کا صدر مقام ہے، سمندر کے ساتھ آبنائے حلق الواد (La Goulette) کے راستے ملی ہوئی ہے۔ تونس کا ناحیہ، جہاں بارش بہت زیادہ نہیں ہوتی، اناج کی کاشت کے لیے اتنا موزوں نہیں جتنا انگور اور پھلوں کی پیداوار کے لیے مناسب ہے۔

مجردۃ [مجردۃ]، جو شمالی تونس میں سے گذرتا اور مغرب سے مشرق کو بہتا ہے، ملکِ تونس کا ایک ہی ایسا دریا ہے جسے دریا کہنا چاہیے، گرمیوں میں یہ بہت اتر جاتا ہے، نومبر سے اپریل تک چڑھاؤ پر اور بہت گدلا رہتا ہے۔ تستور Testour کی گھاٹیاں اور آبکند اس کی زیریں گذرگاہ (مجاز الباب اور طبربۃ Tebourba) کو اس کی درمیانی گذرگاہ سے جدا کرتی ہیں، جہاں یہ دخلۃ (سوق الاربعاء اور سوق الخمیس کے علاقے) کے عظیم رسوبی نشیب کے پانی کو بہا لاتا ہے۔ یہ نشیبی علاقہ اناج اور چارے کی پیداوار کے لحاظ سے ایسا ہی زرخیز ہے جتنی اس کے متصل باجۃ Bedja کی کوربا مٹی کی پہاڑیاں۔ دریائے [مجردۃ] کی وادی کی شمالی حد پر بجارۃ اور تبرسق Tebursuk کی پہاڑیاں ہیں جو سنگ آہک سے بنی ہیں اور اس کے جنوب میں وسطی اور مغربی تونس کے موج نما بلند و پست علاقے پھر کہیں چونے کے پتھر کی مدوّر پہاڑیاں ہیں اور کہیں وسیع میدانی نشیب۔ یہ نشیب و فراز الجزائر کے جبالِ اطلس صحرای کبیر کا امتداد ہیں: اس تلِّ مرتفع High Tell میں (جس میں تبرسق، الکاف، السرس و قصور ابّہ Ebba-Ksur اور تالۃ کے ناحیے شامل ہیں) جہاں خودرو حلبی صنوبر کے جنگل، بلند جھاڑیاں اور وسیع چراگاہیں پائی جاتی ہیں، گیہوں کی کاشت کے لیے حالات موافق ہیں، سوا جنوب مغرب کے نسبۃً خشک تر حصوں کے، جہاں صرف جَو کی کاشت پر قناعت کرنا پڑتی ہے۔ ملک تونس کا یہی علاقہ، بالخصوص الجزائر کی سرحد کے رخ پر، ملک کا وہ حصہ ہے جو معدنیات کی دولت سے بڑی سب سے بڑھ کر مالا مال ہے (جریصۃ اور سلنۃ میں لوہا ملتا ہے۔ قبعۃ جردد اور قلعۃ السنام Kelaat-es-senam میں فاسفیٹ پائے جاتے ہیں)۔ تونس کے دریا، جن میں کچھ مجردۃ کے معاون ہیں (وادی ملوگ W. Mellegue، وادی تاسۃ، وادی سلیانۃ) اور کچھ وادی ملیان کے (الفحص اور مرناق کے میدان)، سب کے سب مستقیماً خلیج تونس میں آ کر گرتے ہیں۔

تلِّ مرتفع کے جنوب کی طرف نمایاں ترین کوہستانی حد فاصل شروع ہوتی ہے۔ یہ پہاڑ

جیسے ملکِ تونس کی ''ریڑھ کی ھڈی'' کہنا چاھیے، تِبِسّة کے آس پاس سے شروع ھو کر جبل زَغْوان (بلندی ۴,۳۰۰ فٹ، فاصلہ تونس سے ۳۰ میل) اور جبل الرَّصاص اور بُوقَرْنَین تک چلا گیا ھے: اس میں بلندترین چوٹیاں شامل ھیں: جبل الشَّعْنَبی Shambi (۵,۱۰۰ فٹ) اور السَّمَّة جو سلسلۂ کوہ بزاسین Byzacene میں شامل ھیں، مَکْثَر کا حجم دار تودۂ سنگی (یا خارہ massif)، سرج، برقو، کیْرینة اور سلسلۂ جبال زِیوگِتَنیَة Zeugitania ۔ اس پہاڑ میں چند دروں اور گھاٹیوں کی راہ سے جنوب کے ساتھ مواصلات بآسانی میسر ھیں؛ بالخصوص کُسُور [قُصُور] سُبَیْطَة کی گذرگاہ کبیر (great corridor) کے ذریعے ۔ دوسری طرف جنوبی ڈھلانوں پر کے ندی نالے، مثلاً وادی مِرْجولِل، زِرُود اور الحَطَب (جو کمُودَہ کے میدان کو سیراب کرتا ھے)، بے قاعدگی سے بلکہ وقفے وقفے سے بہتے ھیں اور جب کبھی بہتے ھیں تو ان شورہ‌زار نشیبوں میں داخل ھو کر کھو جاتے ھیں جنھیں سِبْخے کہتے ھیں؛ مثلاً قیروان کے میدان میں جنوبی کَلْبِیة اور جنوبی سیدی اِلْھانی ۔ یہ شورہ‌زار نشیب ان عظیم بے درخت میدانوں میں واقع ھیں جنھیں ارض الجمل یا سر زمینِ شُتُر کہنا چاھیے جو قَفْصَة تک پھیلا ھوا ھے ۔ اس میدانی علاقے کو صرف سنگِ آھک کی چند پہاڑیاں قطع کرتی ھیں، جن کی بلندی کچھ ایسی زیادہ نہیں؛ مغرب کی طرف یہ میدان گیاہ حلفاء یا شیْبَة (white artemisia) سے ڈھکا ھوا ھے اور مشرق کی طرف عُنّاب کے درختوں سے، جہاں سے یہ بتدریج ڈھلتا ھوا ساحل سَفَاقُس کی زمینِ عقبی (hinterland) میں اُس علاقے سے آ ملتا ھے جس میں [بالفاظِ یاقوت: غابة الزیتون، یعنی] زیتون کے جھنڈ ھیں ۔ تاھم اس علاقے میں بہت سی وسیع زرعی زمین بھی ھے اور بہت سے ایسے رقبے موجود ھیں جو مویشیوں کے پالنے کے لیے مناسب ھیں ۔ قیروان کے علاوہ اس میں جتنے شہر ھیں اُس پہاڑ کے دروں کے مخارج پر واقع ھیں جسے ھم نے اوپر ملک تونس کی ''ریڑھ کی ھڈی'' کہا ھے ۔ ان شہروں کے نام سُبَیْطِلة Sbeitla، کَسْرِیْرة اور فِرِیَانَة ھیں لیکن جوں جوں جنوب کو بڑھتے جائیں یہ میدان بارش کی قلت کے باعث صحراء کے خواص اختیار کرتے چلے جاتے ھیں اور قَفْصَة اور فاسفیٹ کے گراں بہا ذخیروں (المِتْلَوی اور رِدَیِف) کے پرے جا کر نشیبِ شُطُوط (شط الغَرْسة، جو سطح سمندر سے ۸۰ فٹ نیچی ھے، شطّ الجَرِید، شطّ الفِجِیج جسے جبلِ شُرِب اور جبل تِبْگة گھیرے ھوئے ھیں) اور الجَرِید کے نخلستانوں (تُوزَر Tozeur اور نِفْطة) اور نِفْزاوہ کے دو نخلستانوں (قِبِلِّی اور دُوْز) پر، جہاں کھجوریں پیدا ھوتی ھیں، ختم ھو جاتا ھے؛ یہاں صحرائے [اعظم] کی ابتداء ھوتی ھے ۔ جنوب مشرق میں اور آگے بڑھ کر جبلِ دَھر ھے (بلندی ۱,۳۰۰ سے ۲,۰۰۰ فٹ تک)، جو سنگ آھک اور کھریا مٹی سے بنا ھے ۔ جبلِ دَھر مع خارۂ سَطْمَاطَة، صحرائے [اعظم] میں کے ایک بہت بڑے نشیب کی صرف مشرقی حد ھے۔

نیابتِ تونس [ریجنسی] کے شمال مشرقی ساحل پر، جہاں پھلتے پھولتے مزرعے قائم کیے گئے ھیں، رأس ادار (Bon) کا اھم جزیرہ‌نما ھے ۔ یہ ''ریڑھ کی ھڈی'' کے امتدادات میں خلیج تونس اور خلیج الحمّامات کے درمیان واقع ھے ۔ اس کے ساحلی میدانوں کو دَرّہ ھای زَغْوان (''فم الخَرُوبة'') اور قُرُنْبالِیَة Grombalia ملاتے ھیں ۔ پھر آگے بڑھ کر نابُل اور الحمّامات کے نارنگیوں کے باغات کے جنوب میں سَہل سُوسَة اور اُس کی وادیاں ھیں ۔ یہ 'سَہل' اب بھی بڑی حد تک سیراب و شاداب ھے، جس کی وجہ سے زیتون اور دوسری فصلوں کی پیداوار کی اتنی بہتات ھے کہ یہاں کی گنجان آبادی کے لیے بھی کفایت کرتی ھے ۔ یہ لوگ

بڑے بڑے قلعہ بند دیہات میں رہتے ہیں۔ دیہات کے نام یہ ہیں: قَلْعَة كَبِيرة، قَلْعَة سریرة، مُساكِن اور مَكْنِين۔ اگر المُنَسْتِیر اور المَهْدِيَة دو چھوٹے چھوٹے جزیرہ نما بیچ میں حائل نہ ہوں تو خطِّ ساحل بالکل مستقیم ہے۔

راسِ کپودیا سے تقریباً الجَور el-Djeur کے برابر کی سطح پر شروع ہو کر ساحل اندر کی طرف مڑ جاتا ہے اور خلیج سفاقس میں جزائر قرقنة، جنھیں ساحل سے سمندر کا بہت کم گہرا پانی جدا کرتا ہے، ساحل سے علیحدہ رہ جاتے ہیں۔ اس سے آگے یہ ساحل خلیج قابس کے (جو قدیم زمانے میں Little Syrtes (سِرت الصغیرة) کہلاتی تھی) ساتھ ساتھ چلا گیا ہے۔ اس خلیج سے اسفنج جمع کیے جاتے ہیں، جو محاصل کی ایک مد ہے۔ خلیج کے انتہائی سرے پر قابس کے خرما بن نظر آتے ہیں۔ ان کے اور نخلستان الحمّة (متصل بہ شطوط) کے درمیان وہ گذرگاہ ہے جو تونس کے وسطی یا مشرقی میدانوں کو انتہائی جنوبی ساحل کے میدانوں سے ملاتی ہے۔ ان میدانوں سے ہماری مراد: سہولِ اَرَث Arad ہیں، جن کے سامنے اس پار جربة کا ہموار اور سرسبز جزیرۂ کبیرہ ہے اور سہولِ جِفَرة، جن کے سرے پر ساحلی جھیلیں ہیں جن میں سمندر خشکی کے اندر کو آ گیا ہے لیکن زیتون کے چند جھنڈ جرجیس Zarzis اور بن گردان Ben-Gardane کے ارد گرد بھی پائے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Aug. Bernard اور de Flotte de Roquevaire: *Atlas d'Algérie et de Tunisie*، ([تحریر مقالہ کے وقت] یہ اٹلس زیر طبع و نشر تھی)؛ (۲) تالیفات ادارۂ زراعت Directions générales de l'Agriculture اور ادارۂ اشغال عامّہ Travaux publics، نیز سلامبو کے مرکز دراسۂ بحری Station Océanographique of Salammbô کی مطبوعات؛ (۳) طبقات ارض کے باب میں: مصنفات Ph. Thomas و Pervinquière کی اور M. Solignac کی مؤلّفات جدیدہ؛ (۴) آب و ہوا سے متعلق: G. Ginestous کی تصانیف؛ (۵) جانور نامے (on the fauna): L. Lavauden کی تازہ تصانیف؛ (۶) گیاہ نامے (on the flora): R. Maire: *Carte phytogéographique de l'Algérie et de la Tunisie*، الجزائر ۱۹۲۶ء۔

(۷) خاص خاص خطّوں کے مطالعات: F. Bonniard: *La région de Bizerte*، (*Ann. Géogr.*، ۱۹۲۵ء)؛ (۸) Ch. Monchicourt: *La région de Tunis*، (*Ann. Géogr.*، ۱۹۰۵ء)؛ (۹) وہی مصنف: *La steppe tunisienne chez les Frechich et les Majeur*، تونس ۱۹۰۶ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *La région du Haut-Tell en Tunisie*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) J. Weyland: *La Cap Bon*، تونس ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) P. Burollet: *Le Sahel de Sousse*، تونس ۱۹۲۷ء؛ (۱۳) J. Despois: *Kairouan*، (*Ann. Géogr.*، ۱۹۳۰ء)؛ (۱۴) R. Blanchet: *Le Djebel Demmer*، (*Ann. Géogr.*، ۱۸۹۷ء)؛ (۱۵) Violard: *La Tunisie du Nord*، تونس ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۶ء؛ *l'extrême-sud tunisien*، تونس ۱۹۰۶ء؛ (۱۶) A. Joly: *Notes géographiques sur le Sud tunisien*، (*Bull. soc. géogr. Alger*، ۱۹۰۷ء)؛ (۱۷) L. Pervinquière: *La Sud tunisien*، (*Revue de géogr. annuelle*، ۱۹۰۹ء)؛ (۱۸) M. Jeloux: *Notes sur le Nefzaoua*، (*Ann. Géogr.*، ۱۹۰۲ء)؛ (۱۹) J. Thomas: *A travers le Sud tunisien*، پیرس ۱۹۲۷ء۔

۲۔ تاریخ

جس سرزمین کو اب ملکِ تونس کہتے ہیں اسے فتح کرنے کے لیے عرب حملہ آوروں کو، جو جنوب مغرب سے آئے تھے، کوئی نصف صدی تک یہاں کے بربر باشندوں اور بوزنطی عمّال کے خلاف شدید جنگیں لڑنا پڑیں۔ بلادِ مشرق کی طرح شمالی افریقہ

میں بھی اسلام کا بوزنطی سلطنت سے متصادم ہونا ناگزیر تھا لیکن ساتویں صدی کے وسط میں شمالی افریقہ کی رومی ولایت exarchate کی صورتِ حالات اس امر کے لیے خوب موزوں اور موافق تھی کہ بالآخر فتح انھیں لوگوں کی ہو جو یہاں غالب رہے: یہاں کے مذھبی اختلافات ان جھگڑوں کی ایک دور کی مگر سچی صداے بازگشت کا نتیجہ تھے جو مشرق میں مسیح کی مشیئتِ واحدۃ کے قائلین کے مذاھب (monothelist doctrines) سے پیدا ھو گئے تھے۔ یہ اختلافات قرطاجنۃ (Carthage) کی عیسائی جماعت کی جمعیت کو پارہ پارہ کرنے کے علاوہ متشدد راسخ العقیدۃ لوگوں کی اکثریت کو بوزنطہ (Byzantium) سے برگشتہ کر رہے تھے۔ عمّالِ ملک آہستہ آہستہ شہنشاہ کے ضبط سے نکلے جا رہے تھے اور خود مختار ہونا چاہتے تھے؛ اس غرض سے انھیں بڑے بڑے مقامی قبیلوں کے سرداروں کی امداد کا محتاج ہونا پڑا۔ یہ قبائل اس صورتِ حالات کا فائدہ اٹھا کر بوزنطی اقتدار کے جوے کو بتدریج اس قدر مکمل طور پر اپنے کندھوں سے اتار چکے تھے کہ اسلامی فتوحات کے وقت رومی ولایتِ افریقیۃ (Byzacene) کا تمام جنوبی علاقہ عملی طور پر قرطاجنۃ کی حکومت سے بے نیاز ہو چکا تھا۔

عربوں کے پہلے دو حملے، جن کے درمیان اٹھارہ سال کا وقفہ تھا، صرف غزوے (جنگ و غارت کی یورش) ھی تھے لیکن ان کی وجہ سے زیادہ منظّم مہمّات کے ذریعے ملک کو باقاعدہ طور پر فتح کرنے کے لیے راستہ صاف ہو گیا۔ اس کے علاوہ عجیب اتفاق یہ ہوا کہ ان دونوں حملوں کے وقت بوزنطی افریقہ سیاسی بحران میں مبتلا تھا۔ ۶۴۷ء میں بطریق گریگوری Gregory عین اس زمانے میں بوزنطی قیصر سے تعلقات منقطع کر کے ساحل سے دور بربروں کے درمیان آباد ہو چکا تھا۔ اس وقت عبداللہ بن سعد بن ابی سرح والیِ مصر نے سبیطلۃ Sbeitla کے قریب آسے کچل کے رکھ دیا اور جرید کو تاخت و تاراج کرنے لگا؛ ۶۶۵ء میں قرطاجنۃ کے لوگوں نے بالکل غیر متوقع طور پر بوزنطی امپراطوریہ کے خلاف کھلی بغاوت برپا کر رکھی تھی۔ اس وقت معاویۃ بن حدیج نے بزاسین کو تاخت و تاراج کیا اور جلولا کا مستحکم مقام فتح کر لیا گیا۔

کیا ۶۶۷ء تک المغرب کی ولایت کا الحاق مصر کے ساتھ ہو چکا تھا؟ اصلی قبضہ تو ۶۶۹ اور ۶۷۵ء کے درمیانی عرصے ھی سے شروع ہوتا ہے، جس میں عقبۃ بن نافع نے فتوحات سرانجام دیں اور قیروان کی بنیاد پڑی: یہی وہ زمانہ ہے جس میں بزاسین پر عربوں کا پورا قبضہ ھوا اور بربری قبائل نے اسلام قبول کرنا شروع کیا لیکن سب سے اہم واقعہ یہ ہے کہ ایک نئے اسلامی شہر کی بنیاد پڑی، جو (فوج کے لیے) اسلحہ خانہ، [قافلوں کے لیے] کاروان سراے اور تجارت کے لیے منڈی سبھی کچھ تھا، جس کے لوگوں نے اب مسجد تعمیر کی اور میدانی علاقے میں استحکامات بھی تیار کر لیے، جن کا رخ وسطی تونس کی ان بلندیوں کی طرف تھا جن کی مدافعت کے لیے بوزنطی قلعوں کا سلسلہ ابھی موجود تھا۔

ابوالمہاجر کے عہدِ ولایت کے بعد، جس کا حال ہمیں بہت کم معلوم ہے، ۶۸۱ء میں عقبۃ واپس آ گیا لیکن دو سال بعد وہ ایک غیر محتاط یورش کے دوران میں تنگتانیا Tingitania تک نکل گیا اور واپسی پر اس نے علاقۂ زاب میں تہودۃ کے سامنے باغیوں کا مقابلہ کرتے ہوئے جان دی۔ یہ شدید بغاوت اہلِ ملک نے حملہ آوروں کے خلاف کی تھی: گو یہ بغاوت اوراس میں شروع ہوئی

تھی لیکن اس نے قیروان کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس کا سرغنہ کُسَیْلَۃ تھا، جس کی امداد رومی کر رہے تھے؛ وہ کئی سال تک ایک وسیع بربری ریاست پر حکمران رہا اور عربوں کے نئے حملوں کا جان توڑ کر مقابلہ کرتا رہا۔ ۶۸۸ء میں وہ خود بھی مَمْسِیَّۃ کے علاقے میں لڑتے ہوے مارا گیا، جہاں سے کہتے ہیں کہ [ابوشدّاد] زُھَیر بن قَیس البَلَوِی آیا تھا۔ [یہ مردِ مجاھد راویِ حدیث اور عابد و زاھد بھی تھا، دیکھیے سمعانی، بذیل بلی (والصواب: البلَوِی) اور ابن أثیر، بذیل سنۃ ۷۴ھ]۔ ۶۹۳ء ھی میں کہیں جا کر بنواُمیّۃ اپنے داخلی حالات درست ہونے پر اس قابل ہوے کہ توسیعِ سلطنت کی حکمتِ عملی پر دوبارہ عمل پیرا ہوں؛ چنانچہ حَسّان بن النّعمان چالیس ھزار فوج اپنے ھمراہ لے کر بِزاسین پر حملہ کرنے کی غرض سے نکلا اور بڑی سرعت کے ساتھ شمال کی طرف اس نیت سے بڑھا کہ اوراس کے وحشی بربروں کے خلاف فوج کشی کرنے کے لیے واپس لوٹنے سے پہلے بوزنطیوں کو کُچل ڈالے۔ ۶۹۵ء میں اس نے قرطاجنّۃ پر قبضہ کر لیا لیکن دو سال بعد بطریق یوحنّا سے شکست کھانے کے بعد اُسے پھر کھو بیٹھا۔ اس کے بعد اس نے میدانِ باغایۃ Baghai میں کاھنۃ [رَک بآں] سے، جو ایک افسانوی شخصیت ھے، دوبارہ شکست کھائی۔ وہ برقۃ تک پیچھے ھٹ آیا مگر اس سے اگلے سال بحری اور بری دونوں راستوں سے متحد حملہ کر کے اس نے قرطاجنّۃ فتح کر کے اُس میں اپنے قدم پوری طرح سے جما لیے۔ بالآخر ۶۹۸ء میں عرب تقریباً وہ سارا علاقہ جو اب ملک تونس میں شامل ھے بوزنطیوں اور بربروں سے چھین چکے تھے۔ حسّان نے تونس کی ”بنیاد ڈالی“، اس کے جانشین موسٰی بن نُصَیر نے زَغْوان فتح کیا اور پھر افریقیۃ کے بربروں کو ساتھ لے کر فتحِ المغرب کی طرف متوجّہ ھوا۔

بوزنطی نوآبادی کے بیشتر باشندے سمندر کے راستے سے فرار ھو گئے اور زیادہ تر مالٹا اور صِقِلّیۃ (سسلی) میں چلے گئے۔ اکثر لوگ جو ملک میں رہ گئے معلوم ھوتا ھے کہ انھوں نے بہت جلد مذھب اسلام قبول کر لیا؛ صرف چند گروہ عیسائیوں [”اَفارِق“] اور یہودیوں کے اپنے اصلی مذھب پر قائم رھے۔ اس بات کے باوجود کہ افریقیۃ کے بربر اسلام لا چکے تھے، شمالی افریقہ کے دوسرے حصّوں کی طرح، اُنھوں نے کئی بار کوشش کی کہ کسی طرح فسادِ عقیدہ کی سہل آڑ لے کر دوبارہ خودمختار بن جائیں۔ آٹھویں صدی کی ساری تاریخ اس قسم کی بغاوتوں کے ذکر سے بھری ھے کہ خارجی اشتراکی تحریک کا نام لے کر مقامی لوگوں کو عرب حکمرانوں کے خلاف بھڑکایا جاتا رھا؛ اس کے علاوہ خود عرب سپاھیوں کے غدر کا ذکر بھی بہت آتا ھے، جنھوں نے کئی بار انضباط و نظام کے رشتوں کو بسرعتِ تمام توڑ ڈالا.

حَنْظَلَۃ بن صَفْوان نے عُکّاشۃ کی بغاوت کو تو فرو کر دیا، جو خوارجِ صُفْرِیّۃ میں سے تھا مگر جب عبدالرحمٰن بن حبیب الفِہْری نے بغاوت کر کے قیروان فتح کر لیا تو اُسے مشرق کی جانب بھاگتے ھی بن پڑی۔ آخری اُموی اس دور دراز صوبے کو، جو اُن کے ھاتھ سے نکلا جا رھا تھا، دوبارہ فتح کرنے میں ناکام رھے؛ اُن کے بعد عبّاسی خلفاء چاھتے تھے کہ اگر اندلس نے ان کی اطاعت کا جوا اتار پھینکا ھے تو کم از کم افریقیۃ تو وہ ابوالخطّاب اِباضی سے چھین کر واپس لے لیں؛ چنانچہ اُن کے جرنیل محمد بن الأشعث نے قیروان دوبارہ فتح کیا، اس کی فصیلیں دوبارہ تعمیر کرائیں اور اسے اپنی حکومت کا مرکز بنایا، لیکن اس کی حکومت دیرپا ثابت نہ ھو سکی۔ عرب سپاہ اس سے برگشتہ خاطر ھو گئی اور وہ ۷۶۵ء میں واپس جانے پر مجبور ھو گیا۔

اس کا جانشین الاَغلب بن سالم التمیمی بھی، جو مشرق میں عبّاسیوں کے حامی اور اُن کے داعی ابو مسلم کا پرانا رفیقِ کار تھا، باغی مضریوں کے مقابلے میں نہ ٹھیر سکا اور ۷۶۷ء کی شورش میں مارا گیا اور پانچ سال تک ملک میں فوضویت اور فتنہ و فساد کا بازار گرم رہا.

۷۷۲ سے ۷۹۳ء تک افریقیۃ میں آلِ مہلّب کی حکومت رہی، جو یمنی الاصل تھے اور جن کا شمار عمّالِ خلافت کے ایک مسلّم خاندان میں تھا۔ مہلّبی ایک مدّت تک کچھ نہ کچھ امن و امان قائم رکھنے میں کامیاب رہے : یزید بن حاتم نے چالیس ہزار نئی فوج کے ساتھ ابو [حاتم] اباضی کا قصہ پاک کیا؛ قیروان کی جامع مسجد دوبارہ تعمیر کرائی (۷۷۴ء) اور پایۂ تخت کے اہمّ اصناف (gilds) کو منظّم کیا؛ ۷۸۸ء میں اس کے بیٹے داؤد نے کاف Kef میں ورفجّومۃ (وفرجومۃ) کے بربری اتحادیوں کو کچل ڈالا اور اس کے بھائی روح نے، جو اس کی جگہ حکمران ہوا، تیہرت [= تاھرت] Tiaret کے اباضی امیر ابن رستم سے ایک معاہدہ کر لیا، جس کی بدولت افریقیۃ کے بربروں میں باغیانہ جذبات کا خاتمہ ہو گیا.

اس وقت کے بعد صرف جُند عرب ہی کا ایک عنصر ایسا رہ گیا تھا جس کی وجہ سے ملک کا داخلی امن و امان خطرے میں رہتا تھا۔ بنو مہلّب کے آخری حکمران الفضل کی وفات کے بعد پھر خونریزی اور شرّ و فساد کا دَور شروع ہو گیا۔ اس کے انسداد کے لیے بوڑھے جرنیل ھرثمۃ بن [اعیَن] کو بھیجا گیا، جس نے خلیفۂ بغداد کا اقتدار دوبارہ قائم کیا اور رباط منستیر تعمیر کرایا لیکن اس کے جانشین محمد بن مقاتل العکّی کو تونس کی تمیمی سپاہ نے وہاں سے بھگا دیا، کیونکہ اس کی بے تدبیری نے انھیں مشتعل کر دیا تھا (اکتوبر ۷۹۹ء)۔ اس موقع پر ابراہیم [بن] الاغلب، جس کا باپ والی رہ چکا تھا اور ۷۶۷ء میں مارا گیا تھا، عبّاسیوں کے حامی کی حیثیت سے اچانک اپنے صوبہ زاب میں آ دھمکا، وہ ابن مقاتل کو قیروان میں واپس لے آیا۔ انعام کے طور پر اور بالآخر ایک پائدار حکومت قائم کرنے کی غرض سے خلیفہ ھارون الرشید نے اپنے مشیروں کے مشورے سے یہ فیصلہ کیا کہ اسے افریقیۃ کا باج گذار "امیر" بنا دے۔ ابراھیم کو تقرّر کا فرمان جولائی ۸۰۰ء کو ملا اور ایک صدی سے کچھ زیادہ مدّت تک یعنی ۹۰۹ء تک بلافصل اس کا خاندان حکمرانی کرتا رہا.

خاندانِ اغلبیّۃ [رکّ بہ (بنو) الاغلب] نے تونس میں گہرے اور پائدار نقوش چھوڑے۔ اگرچہ یہ امیر بظاھر خلیفۂ بغداد کے زیرِ نگین تھے لیکن عملی طور پر خودمختار تھے اور حکومت اُن کے خاندان میں موروثی تھی۔ وہ ھمیشہ تالیف و تسکینِ قلوب، حسنِ تنظیم اور توسیعِ مملکت کی حکمت عملی پر کاربند رہے۔ بنو تمیم کی مخالفت، جن کا مرکز تونس تھا، ھمیشہ زوروں پر رہی۔ ابراھیم گو خود تمیمی تھا مگر اس کا مُضَر کے ان مردانِ جنگی سے تصادم ہو گیا، کیونکہ عبّاسیوں کا تسلّط، وہ دُور ہو یا نزدیک، انہیں گوارا نہ تھا، اس لیے کہ عبّاسی اُن کے قدیم یمنی حریفوں کے مربی تھے۔ ناچار ابراھیم کو اسی سپاہ پر بھروسہ کرنا پڑا جس میں خراسان کے بہت سے عجمی شامل تھے لیکن اپنی ذاتی حفاظت کے لیے وہ زیادہ‌تر سودانی مستحفظین (گارڈ) پر اعتماد کرتا تھا، جو تازہ تازہ بھرتی کیے گئے تھے اور اپنے قصرالقدیم (یاالعبّاسیّۃ) کے استحکامات پر بھروسہ رکھتا تھا جو اس نے ۸۰۱ء میں قیروان کے جنوب میں ایک فرسخ کے فاصلے پر تعمیر کرایا تھا۔ غالباً اسی قصر میں اس نے شارلیمین Charlemagne کے سفیروں کو

شرفِ باریابی بخشا تھا۔ ۸۰۲ء میں ملک تونس میں بغاوت برپا ہوئی جسے اُس نے دبا دیا؛ ۸۰۵ء میں طرابلُس کی بغاوت سے اسے سابقہ پڑا اور ۸۱۰-۸۱۱ء میں اس کے اپنے جرنیل عِمران بن مُخلّد نے بغاوت کر دی اور قیروان کو بھی محاصرے میں لے لیا۔ یہ اسی کے عہد کا واقعہ ہے کہ مشرقی ساحل کے حدود پر چھوٹی چھوٹی فوجی چوکیاں بنائی گئیں جنھیں "مَحرس" کہا جاتا تھا۔ جب ۸۱۲ء میں اس کا انتقال ہوا تو طرابلُس میں بغاوت دوبارہ پورے زوروں پر تھی۔

اس کے بیٹے زیادۃاللہ (۸۱۷ تا ۸۳۸ء) نے ایک فعّال اور باہمّت مگر بے رحم اور جابر و قاہر شخص کی حیثیت سے شہرت پائی۔ اسے ایک طاقتور حریف منصور الطُّنبُذی سے سابقہ پڑا، جو قریب تھا کہ اسے بالکل تباہ و برباد ہی کر دے؛ چنانچہ کئی سال تک تمام شمالی علاقہ، تونس سمیت، امیر کی دسترس سے باہر رہا لیکن زیادۃاللہ کی فوق العادت ہوش مندی کا یہ شاہکار تھا کہ اُس نے ایک ایسی چال چلی جس سے انتہائی فسادی سپاہ کی حمیّت اور طمع سے فائدہ اٹھا کر ان کی توجہ صِقِلّیۃ (سسلی) کے جہاد کی طرف مبذول کر دی[1]؛ چنانچہ یہ سپاہ ۸۲۷ء میں بڑی گرمجوشی کے ساتھ مشہور و معروف (فقیہ و عالم) قاضی اسد بن الفُرات [قاضی قیروان، معاصر امام مالکؒ] کی سرکردگی میں سُوسَۃ سے جہازوں میں سوار ہو کر روانہ ہوئی۔ ۸۳۱ء میں پلِرمو [بَلَارمۃ، در ابن جبیر؛ بَلَرْم، در یاقوت] فتح ہو گیا اور مِسّینَۃ [یا مَسّینی] بارہ برس بعد مسخّر ہوا۔ زیادۃاللہ، جس نے ۸۲۱ء میں رباطِ سُوسَۃ تعمیر کرایا، اب زیادہ بر امن کاموں میں مصروف ہوا؛ مثلاً قیروان میں اس نے جامع مسجد تعمیر کرائی۔ جہاں تک عمارات کا تعلّق ہے اس کے جانشین نے اس کی سرگرمی کو وسیع پیمانے پر جاری رکھا۔ ۸۵۰ء میں سُوس اور سفاقس Sfax کی جامع مسجدیں تعمیر ہوئیں اور بالخصوص امیر احمد نے حدود ۸۶۰ء میں ان دونوں شہروں کے گرد فصیلیں بنوائیں، اور مشہور "صِہریج الاغالبۃ" (اغلبیوں کا تالاب) بھی تعمیر کرایا۔ اس عظیم الشان حوض سے قیروان کو پانی مہیّا کیا جاتا تھا۔

۸۷۴ء میں اس خاندان کا آخری عظیم المرتبہ امیر ابراہیم ثانی اپنے بھائی محمد کا جانشین مقرر ہوا۔ اسے کلنگوں کے شکار کا بے حد شوق تھا، جس کی وجہ سے وہ 'ابوالغَرانیق' کے نام سے مشہور ہو گیا تھا۔ قصرالقدیم کو چھوڑ کر ایک جدید مسکونی قصبہ رَقّادۃ بسایا گیا، جس میں سرکاری دفاتر تھے اور جس کا محلِّ وقوع اب بھی قیروان سے پانچ میل جانب جنوب معروف ہے، لیکن جب تونس میں بغاوت ہوئی اور شدید حملے کے بعد اسے دوبارہ فتح کر لیا گیا تو ۸۹۴ء کے بعد امیر اکثر اوقات اس مفتوحہ قصبے میں اپنے دربار سمیت چلا جایا کرتا تھا تا کہ اس پر کڑی نگرانی رکھ سکے۔ اس کے عہد کی خارجی سیاست کے سلسلے میں چند اہم واقعات پیش آئے۔ پہلے جنوب مشرق میں العبّاس بن احمد نے، جو اوّلین طولونی امیر کا بیٹا تھا، حملہ کر کے فساد برپا کیا۔ اس نے اپنے باپ کی مرضی کے خلاف افریقیۃ فتح کرنے کے ارادے سے ۸۸۰ء میں مصر سے طرابلس پر فوج کشی کی مگر نفوسۃ کے بربروں نے

---

[1] مسلمان مؤرّخوں نے زیادۃ اللہ کے حملۂ صقلیۃ کی وجہ اس سے مختلف بیان کی ہے، دیکھیے سید ریاست علی ندوی: تاریخ صقلّیہ، اعظم گڑھ ۱۹۳۲ء، ۱: ۱۲۳، بحوالۂ ابن الاثیر، طبع ۱۳۰۱ھ، ۶: ۲۳۵؛ ریاض النفوس، در اماری Amari، ص ۱۸۰، ۶: ۲۷، ص ۱۵۰]

طرابلس کو بچا لیا اور ابراہیم نے عین وقت پر پہنچ کر طولونی دیناروں کے ایک خزانے پر بھی قبضہ کر لیا، جو اس کی حکومت کی مالی حالت درست کرنے میں کام آیا، لیکن یہ خوشحالی عارضی ثابت ہوئی، کیونکہ یہ رقم خزانے کو دوبارہ پر کرنے کے لیے کافی نہ تھی، جو اس صدی کے آغاز میں ملک کی خانہ جنگیوں اور بعد کے بھاری اخراجات کی وجہ سے خالی ہو چکا تھا۔ ۸۹۳ء کی خوفناک شورش محض اس وجہ سے بھڑک اٹھی تھی کہ میدانِ گمّودہ سے حکومت کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے غلام اور گھوڑے بڑی بے رحمی سے پکڑ لیے گئے تھے۔ البتہ صِقلیۃ (سسلی) کی فتح ۸۲۷ء میں سیراقوسہ (سرقوسۃ) اور [۹۰۲ء] میں طبرمین Taormina کے مفتوح ہونے سے پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اہلِ تونس نے، جو ہمیشہ ابراہیم کی مخالفت پر آمادہ رہا کرتے تھے، جب خلیفہ کے پاس شکایت کی تو خلیفۂ بغداد کے فرمان کی تعمیل میں ابراہیم اپنے بیٹے عبداللہ کے حق میں تخت سے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا اور اسی سال ۲۵ اکتوبر کو قلوریۃ Calabria کے علاقے میں کوسنزہ Cosenza کے سامنے ایک مجاہد کی حیثیت سے لڑتا ہوا مارا گیا۔

اس اثناء میں مغرب میں اس مذہبی انقلاب کی تیاریاں ہو رہی تھیں جو تمام افریقیۃ کو اپنی لپیٹ میں لینے والا تھا۔ نویں صدی میں جنوب کے کل بربر علاقے (ہوّارۃ، لواتۃ، مکناسۃ) اور اس سے لے کر جربۃ اور طرابلس تک اباضی تھے، خصوصاً قبیلۂ نفوسۃ، جنھوں نے قابس کے جنوب میں مشرق کا راستہ بند کر رکھا تھا؛ تا آنکہ ابراہیم ثانی نے ۸۹۶ء میں ان کا قتل عام کیا لیکن ملک کے بیشتر حصے میں خوارج کو یہ طاقت حاصل نہ ہو سکی کہ وہ مذہبِ سنت کے مقابلے میں ملک کے بیشتر حصے میں غلبہ حاصل کر سکیں یا ایسی شاندار ہستیوں کے ظہور میں مانع آ سکیں جیسے قاضی عبدالرحمٰن بن زیاد جو ابن الاشعث کے رفیقِ کار تھے یا بُہلولِ زاہد جو آٹھویں صدی میلادی میں ایک ہر دلعزیز اور نہایت با رسوخ شخصیت کے مالک تھے۔ اغلبی دور فقہی مباحث کے لحاظ سے ایک سنہری زمانہ تھا اور اسی زمانے میں مختلف مذاہبِ فقہ قائم ہوئے اور احادیث کی اُمہاتِ کتب تالیف ہوئیں؛ اس دور میں مصر کے مشہور مالکی فقیہ [الامام عبدالرحمٰن] ابن القاسم کے دو شاگرد قابلِ ذکر ہیں: [۱] اَسَد بن الفرات، جو خراسانی الاصل تھے اور ۸۲۸ء میں صِقلیۃ (سسلی) میں فوت ہوئے اور [۲] ان کا شاگرد [الامام] سحنون (ابن سعید التنوخی)، جو شام میں پیدا ہوئے اور ایک امیر فوجی سپاہی کے فرزند تھے؛ انھوں نے ۸۴۹ء میں قاضی قیروان کی حیثیت سے مالکی مذہب کو خوب فروغ دیا، جس کی ترقی حنفی مذہب کے چند علماء کی وجہ سے خطرے میں پڑ چکی تھی۔ ان کی تصنیف مدوّنۃ [کتاب کی اَسَدی اور سحنونی صورت کے متعلق دیکھیے المدوّنۃ الکبرٰی، طبع اول، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، دیباچہ ص ۱۱ ببعد، تکملۃ براکلمان، ۱: ۲۹۹] اب تک درجۂ اوّل کی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ مالکی مذہب کو بعض ادوار میں بظاہر ماند بھی پڑ گیا لیکن اب تک تونس کا مذہب غالب ہے۔ یہ امر قابلِ غور ہے کہ افریقیۃ کے اکثر مشہور علماء اور مذاہب مشرق سے آئے۔ اسی طرح داعی ابو عبداللہ ۸۹۳ء میں اِکْجان کے قبائل کتامۃ (یعنی بابُرس کے مشرق کے قبیلۃ صغیرہ (Little Kabylia)) کے پاس مشرق ہی سے آیا تھا کہ انھیں عبیداللہ شیعی مہدی کا پیرو بنائے۔

۹۰۲ء میں بنو اغلب نے کتامۃ کے خلاف ایک مہم بھیجی جو بمشکل تمام اپنا مقصد

حاصل کر سکی اور زیادة اللہ ثالث کے زمانے میں، جس نے ۹۰۳ء میں اپنے باپ عبداللہ معتزلی کو قتل کر ڈالا تھا، شیعی خطرے کا دباؤ اور بھی زیادہ محسوس ہونے لگا؛ ۹۰۵ء میں جب مہدی ملکِ شام سے شمالی افریقہ کی طرف بڑی سرعت کے ساتھ جا رہا تھا تاکہ سِجِلْماسَة میں بیٹھ کر اپنے ظہور کے لیے مناسب ساعت کا انتظار کرے اس کا وفادار داعی ابیر کی فوجوں کے پرخچے اڑانے میں مشغول تھا۔ اس کے بعد واقعات کی رفتار تیز ہو گئی: زیادة اللہ نے تونس کے فقہاء کی ایک مجلس سے شیعوں کے خلاف فتوی حاصل کیا لیکن بے سود؛ اس نے عبّاسیوں کی امداد بھی طلب کی مگر ۹۰۷ء کے موسمِ بہار میں باغایة اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اور مارچ ۹۰۹ء میں الأُرْبُس [یاقوت، ۱: ۱۸۴] (Lorbeus) کی فتح کے بعد زیادة اللہ بغداد کو فرار ہو گیا اور علمائے اہلِ سنّت کی خاموش مخالفت کے باوجود شیعی داعی رَقّادة میں داخل ہو گیا۔ آخرکار اس سال دسمبر میں مہدی نے خود قیروان میں لوگوں سے بیعت لی۔ اس طریق سے افریقیة میں محض قبیلۂ کُتامَة کی پیادہ فوج کی کوششوں سے فاطمی (عُبَیدی) شیعی خلافت قائم ہو گئی، جو عنقریب تمام شمالی افریقہ کے سیاسی حالات کو بدلنے والی تھی اس سے بیشتر کہ وہ اپنے وطنِ مألوف — مشرق — کی طرف مراجعت کرے۔

اس نئے خاندان کی نظریں روزِ اوّل ہی سے مصر پر جمی ہوئی تھیں اور جب تک یہ خاندان قطعی طور پر وہاں متمکّن نہ ہو گیا وہ فتح کی تمہید کے طور پر وہاں برابر فوجی مہمّات بھیجتا رہا۔ جنوری ۹۱۱ء میں عُبیداللہ نے ابو عبداللہ کو، جس کی کوشش سے اسے تخت و تاج ملا تھا، قتل کرا دیا، ٹھیک اس طرح جس طرح المنصور عبّاسی نے اپنے داعی ابومسلم کو قتل کرا دیا تھا۔ [۹۱۴ء] میں ایک فوج اس کے سب سے بڑے بیٹے کی سرکردگی میں الفیوم پر حملہ آور ہوئی اور ایک دوسری فوج نے اسکندریة فتح کر لیا۔ جب اس پہلی کوشش میں، یعنی مشرق کی طرف مملکت کو وسعت دینے میں، رکاوٹ پیدا ہوئی تو صرف اس وقت مہدی نے افریقیة میں پایۂ تخت بنانے کا فیصلہ کیا مگر ساحلِ بحر پر — چنانچہ مَہدیّة [رَکّ بآن] کا مستحکم شہر آباد کیا گیا، جہاں سے مشرق کی طرف بحری بیڑے بھیجے جا سکتے تھے اور جہاں اندرونِ ملک کے بربروں کے متواتر حملوں سے بھی، جن کا اندیشہ تھا، پناہ مل سکتی تھی (۹۱۶ تا ۹۱۸ء) لیکن ۹۱۹ء میں دوسری مہم گئی جس نے پھر اسکندریة فتح کر لیا اور کچھ مدت تک اس پر قبضہ رکھا۔ مغرب میں اسے بہت زیادہ کامیابیاں حاصل ہوئیں: سسلی (صِقِلّیة) نے بغاوت کی تو اسے مطیع و منقاد بنایا گیا اور جب عبداللہ نے ۹۳۴ء کے شروع میں وفات پائی تو المغرب کے تمام ممالک، جہاں تاہَرت کے اِباضی، فاس کے اِدریسی اور سِجِلْماسَة کے صُفری سب ختم ہو چکے تھے، فاطمیوں کی حکومت تسلیم کر چکے تھے۔

ابوالقاسم نِزار (القائم بامراللہ) اس وسیع سلطنت کو، جو اسے ورثے میں ملی، بڑی مشکل ہی سے اپنے قابو میں رکھ سکا۔ یہ سچ ہے کہ ۹۳۵ء میں اس کے بحری بیڑے نے جِنوہ Genoa میں لُوٹ مار کی لیکن یہ غزوۃ تھا اور اس حملے کی طرح غیر اہم جو تُسکَنوں (Tuscans) نے بونیفاس اللّقی (Boniface of Lucca) کے زیرِ قیادت ۸۲۸ء میں قرطاجنّة پر کیا تھا۔ دوسری طرف وہ ابو یزید بن کَیداد الأفرانی النُکّاری کی زبردست بغاوت کے

مقابلے میں تباہ ہوتے ہوتے بچ گیا۔ اس شخص کو "صاحب الحمار" کہتے تھے۔ اس نے "شیخ المؤمنین" ہونے کا دعوی کیا اور مذہب کے بھیس میں مشرقی اوراس کے ھوارہ قبائل کو ساتھ لے کر افریقیة کے شہروں پر حملے کرنے لگا۔ خارجی بربروں نے باجہ Beja، اربس Lorbeus، قیروان (۹۴۴ء میں) اور سوسة کو تاخت و تاراج کر ڈالا، تونس پر قبضہ کر لیا اور جب ان کی فوج میں زاب اور نفوسة کے رضاکاروں کی وجہ سے معتد بہ اضافہ ہو گیا تو (۹۴۵ء میں) خلیفہ کو اس کے اپنے پایۂ تخت مہدیة ھی میں محصور کر لیا۔ ابوالقاسم نے ۹۴۶ء میں اس نہایت نازک موقع پر وفات پائی۔ اس کے بیٹے اسمعیل (المنصور) نے اُن لوگوں کی تائید سے، جو حملہ آوروں کے مظالم سے مشتعل ہو گئے تھے، صورت حالات پر وفا شعار کتامة کی امداد سے دوبارہ قابو پا لیا۔ متعدد خونریز لڑائیوں میں متواتر شکستیں پانے کے بعد ابویزید کے ساتھی منتشر ہو گئے اور وہ خود مہلک طور پر زخمی ہو کر عین اُس مقام پر دشمنوں کے ھاتھ پڑ گیا جہاں آئندہ چل کر بنو حماد کا قلعہ تعمیر ہونے والا تھا (۹۴۷ء)۔

اس پر آشوب زمانے کے بعد امن و امان اور خوشحالی کا دور شروع ہوا۔ المنصور نے فوراً ھی صبرة (المنصوریة) جیسے شاندار اور با تجمل شہر کی بنیاد ڈال کر اپنی قوت کا ثبوت دیا۔ یہ وہ شہر تھا جس نے آخر کار اپنے ھمسایہ شہر قیروان کو بھی ماند کر دیا (۹۴۷ء)۔ تجارت اور صنعت و حرفت نے ترقی پائی۔ قائد رشیق کی بحری جولانیوں سے عیسائی لرزہ بر اندام تھے۔ المعز، جو ۹۵۳ء میں تخت نشین ہوا، اس کے عہد میں وہ گھڑی جس کا مدت سے انتظار تھا آ پہنچی: گو امویۂ قرطبة کے حق میں وقتاً فوقتاً بغاوتیں ہوئیں لیکن بحیثیت مجموعی ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مغرب مطیع و منقاد ہو چکا ہے۔ ۹۵۶ء میں سوسة اور طبرقة کے سواحل پر اندلس کے مسلمانوں کی یلغاریں صرف انتقامی تھیں، کسی حقیقی خطرے کی علامت نہ تھیں۔ مصر کافور اِخشیدی کی موت سے کمزور ہو چکا تھا، اس کی فتح کی امیدیں حق بجانب معلوم ہوتی تھیں؛ جولائی ۹۶۹ء میں کتامہ کی افواج نے معز کے مولی [= آزاد شدہ غلام] جوھر کی قیادت میں فسطاط فتح کر لیا، بعینہ اسی طرح جیسے ابو عبداللہ نے اپنے آقا مہدی کے لیے قیروان فتح کیا تھا۔ اس سے اگلے سال اس کی فوجیں دمشق میں داخل ہو گئیں۔ اس کے بعد اس نے اپنے بادشاہ کے لیے، جو ابھی تک المغرب ھی میں تھا، قاھرة کا شہر تعمیر کرایا اور باصرار اس سے درخواست کی کہ وہ بھی مصر میں آ جائے تا کہ قرامطہ کی خطرناک ترقی کو روکا جا سکے۔ جب المغرب میں قبیلۂ زناتہ کے آخری باغی کا قلع قمع ہو چکا تو فاطمی حکمران، جو اب مشرق کے دستور کے مطابق تاج پہنا کرتا تھا، اگست ۹۷۲ء میں روانگی کی تیاریوں میں مصروف ہو گیا اور ۱۰ جون ۹۷۳ء کو اپنے خاندان کے نئے پایۂ تخت یعنی قاھرة میں وارد ہوا۔

افریقیة کو ھمیشہ کے لیے خیرباد کہنے سے پہلے المعز نے ان بلاد کی حکومت (باستثنائے سسلی) اپنے نہایت قابل قدر معاون بربری امیر بولوگین (بلکّین) کے سپرد کر دی، جس کا باپ زیری بن مناد شورش پسند زناتہ کا بہت بڑا دشمن تھا اور جس نے اپنے صنہاجیوں کی خدمات ھمیشہ عبیدیوں کے لیے وقف کر رکھی تھیں۔ یہ صنہاجی ناحیۂ تیّری اور میدیة سے متعلق تھے۔ بربری امراء کے خاندان کے واسطے سے ملک پر حکومت کرنے کا یہ طریق بے حد کامیاب ثابت ہوا۔ زیری خاندان [رک بہ (بنو) زیری] کے عہد میں، جن کا

فرمانِ تقرر ہمیشہ قاہرۃ سے آیا کرتا تھا۔ افریقیۃ نے مادّی خوشحالی کا زمانہ دیکھا، جس میں زراعت اور ملکی صنعتوں (قالین، کپڑے اور ظروفِ گِلی) کی ترقّی اور بیرونی ملکوں سے تجارتی تعلّقات کی وسعت کی وجہ سے سامانِ معیشت کی فراوانی ہو گئی، بڑی بڑی رسمی تقاریب میں تزک و احتشام کا مسرفانہ اظہار ہونے لگا، فقہ اور طب کو فروغ حاصل ہوا۔ ان علوم میں فاطمی عہد میں ابن ابی زید، اسحاق بن سلیمان الاسرائیلی اور اس کے شاگرد ابن الجزّار جیسے مشہور فاضل پیدا ہو چکے تھے؛ علم ادب میں ابن رشیق جیسا شاعر پیدا ہوا اور قیروان کی یہودی آبادی کی طرف تلمود [= مجموعۂ شرائع و سنن و تقالید یہود] کے متعدّد مشہور و معروف عالم کھنچے چلے آئے اور اسی طرح قیروانی یہودیوں میں بھی متعدّد تلمودی عالم پیدا ہوئے۔

اس زمانے کی شان و شوکت پر مغرب کے زناتہ کی پیمان شکنی اور برگشتگی کے واقعات کا کم ہی اثر پڑا، گو ان واقعات میں روز بروز اضافہ ہو رہا تھا، چنانچہ مغرب کے اس قبیلے نے قرطبۃ والوں کے حق میں حلفِ اطاعت لے لیا اور حمّاد [بن بلُکّین زیری] علیحدہ ہو گیا اور اس نے اپنے بھتیجے بادیس بن المنصور [بن بلُکّین] کے عہدِ حکومت (۹۹۵ تا ۱۰۱۶ء) میں اپنے مشہور قلعے میں ایک خودمختار خاندان کی (۱۰۰۷ء میں) بنیاد ڈالی۔ ان واقعات کے باوجود معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد کی شان و شوکت اور خوشحالی المعزّ بن بادیس کے عہدِ حکومت میں (یعنی گیارھویں صدی کے نصفِ اوّل میں) اوجِ کمال پر پہنچ گئی۔ المعزّ، جسے خلفائے مصر بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور جس کی تعظیم سارے مغرب میں ہوتی تھی، ظاہری شان و شوکت کا حد سے زیادہ دلدادہ تھا۔ اس سے یہ مہلک غلطی سرزد ہوئی کہ اس نے ان مذہبی اختلافات کو پھر سے بیدار کر دیا جن کی وجہ سے شمالی افریقہ کے لوگ ہمیشہ اپنے مشرقی حکمرانوں کے خلاف بغاوت کیا کرتے تھے۔ اس نے قیروان کے مالکی شہریوں کو اپنے ساتھ ملا لیا اور انھوں نے ایک روز اس کی آنکھوں کے سامنے شیعوں کا قتلِ عام کیا، پھر اس نے بغداد کے عبّاسیوں سے بیعت کر لی اور اس وقت سے ۱۰۵۰ء تک متعدّد اقدامات کے مرحلوں سے گزر کر وہ فاطمیوں کی کھلم کھلا مخالفت پر اتر آیا۔

جس فاطمی اقتدار کی اطاعت سے وہ منحرف ہو گیا تھا اس کا انتقام ہولناک تھا؛ مصری وزیر الیازوری نے المعزّ کے اعمال کو اپنی ذاتی ہتک سمجھا، چنانچہ اُس نے اس باغی حکمران (المعزّ) کے خلاف خانہ بدوش ہلالی عربوں کے غارت گر دستے بھیج دیے، جو دریائے نیل کے مشرق کی جانب صعید کے علاقے میں فروکش تھے۔ سال ۱۰۵۲ء جس میں ریاح جو بنو ہلال میں سے سب سے پہلے افریقیۃ پہنچے، تونس کی تاریخ میں ایک نقطۂ انقلاب کی نشان دہی کرتا ہے۔ المعزّ کو قیروان میں دو دفعہ شکست ہوئی مگر اس نے بڑی سرعت کے ساتھ اس شہر کے مستحکم کرنے کی بے سود کوشش بھی کی؛ جب ان خانہ بدوشوں نے سارے انتہی علاقے تاخت و تاراج کر ڈالے تو المعزّ خفیہ طور پر عرب امیروں کی حفاظت میں مہدیۃ چلا گیا، جنھیں بامرِ مجبوری اُسے اپنا داماد بھی بنانا پڑا۔ حملہ آوروں نے، جو لاکھوں کی تعداد میں آ گئے تھے، شمالی افریقہ کا حلیہ بگاڑ دیا اور اقتصادی، نسلی اور سیاسی لحاظ سے یہاں کا نقشہ ہی بدل ڈالا: بربروں کو پرے دھکیل دیا گیا اور ملک میں عربوں کے آئین و دستور رائج ہو گئے، خانہ بدوشی کا دور دورہ اور لوگوں کا جان و مال

غیر محفوظ ہو گیا، کھیتی باڑی تباہ ہو گئی اور مرکزی حکومت کا زور بالکل ٹوٹ گیا ۔ بڑے بڑے شہر عربوں کے قبضے میں آ گئے یا خودمختار ہو گئے اور مقامی سرداروں یا والیوں نے وہاں چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر کے اپنی خودمختاری کا اعلان کر دیا ۔ ان میں سے بعض نے تو القلعۃ کے بنو حماد ہی کی اطاعت قبول کر لی، کیونکہ ان کی سرپرستی انھیں مطلوب تھی ۔ اس طرح چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم ہو گئیں: تونس میں بنو خراسان، [بنزرت] بنزرتۃ میں بنو الورد، قابس میں بنو جامع، قفصۃ میں بنو الرند نے حکومت قائم کر لی؛ مرکز میں فوضویت تھی ۔

زیری بیشمار مشکلات کے باوجود مہدیۃ میں جمے رہے مگر وہاں سے اب وہ سوسۃ اور قابس کے درمیانی ساحل ہی پر فرمانروائی کرتے رہے ۔ المعز کے بیٹے اور جانشین تمیم (۱۰۶۳ تا ۱۱۰۸ء) نے تلافی مافات کی ناکام کوشش کی؛ چنانچہ اس نے بنو حماد سے صلح کر لی لیکن تونس کے خلاف وہ کامیاب نہ ہو سکا اور مہدیۃ میں قلعہ بند ہو کر عربوں اور نئے دشمنوں یعنی عیسائیوں کا بھی مقابلہ کرتا رہا ۔ ۱۰۸۶ء میں پاپائے روم کی انگیخت پر اہل پیزا Pisa اور اہل جنوہ Genoa نے اَمالفی [در اٹلی] کے پنتالیون (Pantaleon of Amalfi) کی قیادت میں مہدیۃ پر قبضہ کر لیا؛ تمیم کو تاوان ادا کرنا پڑا اور فتحمندوں کے مال تجارت کا داخلہ چنگی کے محصول کے بغیر قبول کرنا پڑا ۔ یحیی بن تمیم (م ۱۱۱۶ء، جو غالباً قتل کیا گیا) اور پھر اس کے بیٹے علی (م ۱۱۲۱ء) نے فاطمی خلفاء کی اختیارداری قبول کر لی اور عربی قبائل کی امداد حاصل کر کے خشکی اور تری پر کچھ کامیابی بھی حاصل کی کہ اچانک ایک غیر متوقع دشمن نے انھیں مغلوب کر لیا ۔ یہ نارمن Norman لوگ تھے، جو سسلی (صقلیۃ) اور مالٹا فتح کر چکے تھے اور اب افریقیۃ کے معاملات میں بھی دخل دینے لگے تھے؛ ۱۱۱۸ء میں زیریوں سے ان کی ان بن ہو گئی، اس پر زیریوں نے المغرب الاقصی کے فرمانرواؤں یعنی المرابطین سے امداد مانگی ۔ الحسن بن علی اس بات پر مجبور ہوا کہ وہ روجر والی سسلی (Roger of Sicily) سے صلح کرے اور بجایۃ Bougie کے حمادیوں کے خطرے کے خلاف روجر کی حمایت قبول کرے لیکن اس کے باوجود سسلی کے امیر البحر جارج انطاکی (George of Antioch) نے اس پر حملہ کر دیا اور اسے ۱۱۴۸ء میں مہدیۃ سے نکال دیا ۔ روجر ثانی اور اس کے بعد ولیم اول نے، جو جربۃ کے مالک تھے اور سوسۃ سے لے کر طرابلس تک تمام ساحلی شہروں پر قابض، اس علاقے میں ایک قسم کی روادارانہ حمایت کا نظام قائم کیا، جس کا اہم مقصد تجارت سے وابستہ تھا، لیکن یہ صورت حالات دیر تک قائم نہ رہ سکی، کیونکہ وہاں کے باشندے عیسائیوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور بہت جلد دوبارہ حصول آزادی میں کامیاب ہوئے؛ البتہ مہدیۃ اور سوسۃ کو ۱۱۵۹ و ۱۱۶۰ء تک انتظار کرنا پڑا؛ تب کہیں جا کر عبدالمؤمن الموحدی نے انھیں کفار سے نجات دلائی ۔ عبدالمؤمن نے، جو مغرب اقصی سے آیا تھا، ۱۱۵۱ء میں افریقیۃ کے عربوں کو سطیف (Setif) [میان تاہرت و قیروان] کے مقام پر شکست دی، یہ عرب امیر محرز بن زیاد الریاحی کی سرکردگی میں متحد ہو چکے تھے ۔ عبدالمؤمن نے تمام مخالفین کا قلع قمع کر کے قلعوں پر قبضہ کر لیا، یہودیوں اور عیسائیوں کا قتل عام کیا اور شمالی افریقہ کی سیاسی وحدت پچاس برس سے زیادہ عرصے کے لیے بحال کر دی ۔

نئے فرمانرواؤں یعنی خلفائے مراکش کے اقتدار کے باوجود افریقیۃ کو اس وقت تک بھی امن

نصب نہ ہو سکا، کیونکہ الموحدین افریقیۃ پر براہِ راست نہیں بلکہ ایک والی کے ذریعے فرمانروائی کرتے تھے، جو تونس میں رہا کرتا تھا؛ حاکمِ وقت کا یہ نمائندہ، جو عام طور پر بادشاہ کا کوئی قریبی رشتہ دار ہوتا تھا، صوبے کے اندر امن بحال کرنے میں بہت جلد ہی ناکام ثابت ہوا؛ جس کی وجہ یہ ہوئی کہ صوبے کو عربوں کا متواتر خطرہ تو پہلے ہی لاحق تھا اب اس کے علاوہ ۱۱۸۰ء کے بعد سے ارمنی طالع آزما قراقوش کے ترکمانی جیش اور بیت بنو غانیہ کے مرابطین، علی (م ۱۱۸۸ء) اور یحیٰی [ابنا اسحاق بن محمد ابن غانیۃ] کی آخری کوشش سے اختلالِ احوال رونما ہونے لگا۔ خلفاے مراکش یعنی یوسف (۱۱۸۰ء میں) اور یعقوب المنصور (۱۱۸۷ء میں) بنفسِ نفیس بھاری لشکر لے کر آئے لیکن ان کی آمد سے بھی صورتِ حالات بہتر نہ ہو سکی۔ آخرکار قسمت نے یحیٰی کی یاوری کی اور ۱۲۰۰ء میں اس نے اپنے سابق حلیف قراقوش کو ٹھکانے لگایا اور اپنے حریف ابن عبدالکریم الرغراغی ''خیفۃ'' مہدیۃ پر غلبہ پایا اور اپنے قاعدۂ عمل سے، جو علاقۂ جرید میں تھا، ملکِ تونس کے تمام حصوں پر اپنی حکومت قائم کر لی۔ آخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ خلیفہ الناصر نے ۱۲۰۵ ـ ۱۲۰۷ء میں ایک مہم بھیجی جس نے یحیٰی کی حالت کو متزلزل کر کے المرابطین کے دور کو ختم کیا اور ایک زبردست صوبائی حکومت قائم کر کے اسے اول اول شیخ عبدالواحد بن ابی حفص (۱۲۰۷ تا ۱۲۲۱ء) بطلِ الارک Alarcos کے سپرد کیا۔ غرض اس طرح حفصیوں نے پہلی بار اقتدار و اختیار پر دسترس پائی۔

خاندانِ بنوحفص [رک باں]، جس کا ایک اور رکن ۱۱۸۴ء سے تونس کا والی رہ چکا تھا، ہنتاتۃ بربروں کے (جو مراکشی اطلس Atlas کے قبائلِ مصمودۃ میں کا ایک قبیلہ ہے) ایک امیر کی اولاد میں سے تھا۔ اس خاندان نے مقربانِ مہدی ابن تومرت کی حیثیت سے اہم کام سرانجام دیے تھے۔ ابو محمد عبداللہ کے گورنر مقرر ہونے پر وہ ۱۲۲۶ء میں افریقیۃ میں قطعی طور پر متمکن ہو گئے تھے؛ دو سال بعد عبداللہ کو اس کے بھائی ابو زکریاء [یحیٰی] (۱۲۲۸ تا ۱۲۴۹ء) نے میدان سے دور کر کے خود اس کی جگہ لے لی۔ ابو زکریاء گو آہستہ آہستہ خودمختار ہو رہا تھا لیکن اس نے صرف امیر ہی کے لقب پر اکتفا کی۔ وہی در حقیقت تونس کے اس عظیم الشان خاندان کا بانی ہے جس نے مختلف نشیب و فراز کے باوجود تقریباً ساڑھے تین سو برس تک حکومت کی۔ اگرچہ انھوں نے بنی عبدالمؤمن کی اختیارداری تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور مالکی مذہب دوبارہ اختیار کر لیا تھا، اس کے باوجود وہ ہمیشہ الموحدین کی روایات سے اپنی غیرمتزلزل وفاداری کا اظہار کرتے اور اپنے آپ کو ان کا صحیح نمائندہ سمجھتے رہے۔ ان کی حکومت کا نظام، خفیف تبدیلیوں کے باوجود، ہمیں الموحدین کی ابتدائی حکومت کے نظام کی یاد دلاتا ہے۔ گو دوسرے خودمختار امیر [ابو عبداللہ محمد بن] ابی زکریاء المعروف بہ المستنصر [باللہ] کی خلافت کا اعلان ۱۲۵۰ء میں مکۂ مکرمہ سے ہوا، اس کے باوجود الموحدین کی ایک اہم جماعت اس کے گرد جمع رہتی تھی؛ جو سلطنت کے سیاسی اور فوجی نظام میں سنگِ گوشہ (corner-stone) کا حکم رکھتی تھی، ان کے سکے بھی مسکوکاتِ الموحدین کے نمونے کے ہیں اور ان سکوں کے وزن بھی وہی ہیں۔ سرکاری محکمے تین بڑے شعبوں میں منقسم تھے: محکمۂ فوج، خزانۂ شاہی ('الاشغال') اور دیوان (chancellery)۔ صوبوں کے والی مدت تک ترجیحاً بلکہ مختصاً بادشاہ کے قریب ترین رشتہ داروں ہی میں سے چنے جاتے تھے لیکن اس حقیقت سے انکار کرنا

غلط ہوگا کہ جہاں تک حکومت کے اعلٰی اداری عہدوں اور ملک کی علمی زندگی کا تعلق تھا "اندلسی" مسلمان پناہ گزینوں کی کثیر تعداد نے، جو تیرھویں صدی میں اندلس سے نکالے گئے تھے، ان میں نمایاں حصہ لیا۔

بنوحفص کو اہلِ افریقیة کی استمالت منظور تھی مگر اس باب میں انہوں نے جب بھی کوشش کی انھیں مسئلۂ عرب سے دوچار ہونا پڑا۔ خانہ بدوش بنوسُلیم بنوریاح کو بھگا کر اندرونِ ملک کے مالک بن بیٹھے تھے؛ ان کے جتھے گو آپس میں دست و گریبان رہتے تھے مگر دیہاتی علاقوں سے باقاعدہ طور پر وصولیاں کر ہی لیتے تھے۔ ان میں سے قبائلِ کُعوب، جو مُخزن میں سے تھے، اکثر اوقات خاندانِ امراء کے اندرونی جھگڑوں میں دخل انداز ہوتے رہتے تھے، تونس کو خطرے میں ڈال دیا کرتے تھے اور اپنی پسند کے دعوے دارانِ حکومت کی حمایت کرتے رہتے تھے؛ ان کی ان باتوں سے اہلِ شہر کو مایوسی کے عالم میں اس سے چارہ نہ رہتا تھا کہ وہ جان پر کھیل جائیں۔ ۱۲۸۴ء میں ان قبائل نے ایک بادشاہ سے، جسے ان کی بدولت تخت حاصل ہوا تھا، جاگیر ('اقطاع') کی منظوری کا فرمان حاصل کر لیا، جس کی رو سے انھیں چند شہروں کے محاصل کی وصولی کا حق مل گیا۔ اس خاندان کی دو شاخوں یعنی اولاد ابی اللیل اور اولاد مُہَلْہِل [کذا!] کی باہمی رقابت آئندہ چل کر چودھویں صدی میں مرکزی طاقت پر براہِ راست اثر بد ڈالنے والی تھی۔

المستنصر [محمد اول] کی وفات (۱۲۷۷ء) تک اس خاندان نے بڑی شان و شوکت کے دور دیکھے۔ کبھی کبھی متفرق بغاوتیں برپا ہوتی رہیں مگر ان کے باوجود اس خاندان کی حکومت کی وسعت طرابلس سے لے کر الجزائر کے اندر تک تھی اور بڑے بڑے شہروں یعنی تونس، قسنطینیة اور بجایة Bougie پر مضبوطی سے قائم تھی۔ اس کا رعب و داب شمالی افریقہ کی حدود سے باہر بھی قائم تھا، چنانچہ ہسپانیہ اور مسیحی یورپ کی آنکھیں بھی اس کی طرف اٹھنے لگیں۔ یہ اسی زمانے کی بات ہے جب برشلونة Barcelona، مرسیلیا Marseilles، جنوہ Genoa، پیزا Pisa، صقلیة اور وینس Venice سے ان کے تجارتی تعلقات باقاعدہ قائم ہو چکے تھے؛ تجارتی اور جہازرانی کے عہدنامے لکھے گئے، تونس میں عیسائی قونصل خانے قائم ہوئے، چونگی کے محاصل کی اہمیت بڑھی، جس کی بدولت تونس کا پہلے سسلی کو اور پھر ارغون Aragon کو خراج دینا حق بجانب معلوم ہوتا تھا۔ عیسائی اجیر سپاہیوں کا ایک گروہ حفصی امیر کے گرد جمع تو تھا مگر ۱۲۷۰ء میں سینٹ لوئیس کے صلیبی سورماؤں نے قرطاجنّة پر جو حملہ کیا تھا اس کی وجہ سے آپ سخت خطرہ لاحق کیا تھا۔

مختصر یہ کہ افریقیة کو سابقہ دو صدیوں کی بہ نسبت زیادہ پائدار اور خوشحال حکومت نصیب ہوئی: اس کا ثبوت یہ ہے کہ علمِ فقہ اور فنِ تعمیر [قَبّ تونس (دارالملک)] کو خوب فروغ حاصل ہوا۔ بدقسمتی سے تخت و تاج کے دعوے دار شہزادوں کے دعاوی کی بدولت پے در پے انقلابات ہونے لگے۔ ان میں سے بعض کا شاہی خاندان کے ساتھ حقیقی اور واقعی رشتہ تھا اور بعض کا مزعومہ اور جعلی — جیسا ۱۲۸۳ء میں ابن ابی عُمارة کی صورت میں ہوا — اس وجہ سے خلیفہ کا اقتدار نہ صرف تیزی کے ساتھ کمزور ہوتا چلا گیا بلکہ اس سے رعایا کی باہمی یک جہتی اور اتحاد میں بھی کمی آنے لگی جو پہلے بھی کچھ بہت زیادہ نہ تھی اور اس بات سے عربوں نے فائدہ اٹھایا۔ جب المستنصر کا بیٹا الواثق جبراً خلافت سے معزول کر دیا گیا (۱۲۷۹ء) تو اس کے بعد اس کی نسل سے صرف ایک اور حکمران

[محمد بن یحیٰی] ابوعَصِیدَۃ تخت پر بیٹھا (۱۲۹۵ تا ۱۳۰۹ء) [اس کی کنیت کی توجیہ کے لیے دیکھیے ابوالفداء، طبع مصر ۱۳۲۵ھ، ۳: ۱۸۸] اور اس کے ساتھ ھی اس گھرانے میں خلافت ختم ھو گئی۔ نیا خاندان ابو زکریاء کے ایک اور بیٹے ابواسحٰق ابراھیم (۱۲۷۹ تا ۱۲۸۳ء) کی اولاد میں سے تھا، جو ایک تیسرے بیٹے ابوحفص (۱۲۸۴ تا ۱۲۹۵ء) اور اس کے بعد ایک عم‌زاد عزیز ابویحیٰی [زکریاء] بن اللِّحیانی (۱۳۱۱-۱۳۱۷ء) کی حکومت کے بعد آخِرِ کار بر سرِ اقتدار آیا۔ اس نئے خاندان کی ابتداء ابویحیی ابوبکر سے ھوئی (۱۳۱۸ تا ۱۳۴۶ء) [جو حفصیوں کا گیارھواں امیر تھا؛ دیکھیے زامباور، ص ۷۶]۔

بنو حفص کے باھمی اتّحاد و اتّفاق کو بِجایَۃ کی علیحدگی اور خود مختاری کی وجہ سے بڑا صدمہ پہنچا تھا لیکن یہ اتّحاد اَز سرِ نو قائم ھو گیا۔ جِربَۃ، روجر والی لوریۃ Loria کی فتح (۱۲۸۴ء) کے وقت سے عیسائیوں ھی کے قبضے میں چلا آتا تھا مگر ۱۳۳۷ء میں اسے [حفصیوں نے] ان سے واپس لے لیا۔ بنو عبدالواد کا خطرہ بنو مرین سے اتّحاد ھو جانے کی وجہ سے دور ھو گیا۔ مَرینی اس وقت قوّت و شوکت حاصل کر چکے تھے، لیکن خود اس اتّحاد میں ایک خطرہ مخفی تھا، کیونکہ مَرینی سلطان ابوالحسن نے، جو ایک رفعت جو شخص تھا اور تِلِمْسان پر پہلے ھی قابض ھو چکا تھا، ۱۳۴۷ء میں اندرونی بدامنی سے فائدہ اٹھاتے ھوے افریقیۃ پر حملہ کرنے میں ذرا بھی پس و پیش نہ کیا اور اپنے فقہاء اور درباریوں سمیت آ کر اُس نے تونس کو اپنا مستقر بنا لیا۔ ۱۳۵۰ء میں حفصی حکومت کو بحال کرنے کے لیے عربوں کو ایک بغاوت کرنے کی ضرورت پیش آئی جو کامیاب ھوئی۔ کوئی سات سال کے بعد ابوعِنان مَرینی کی فوجوں نے پھر تونس پر قبضہ کر لیا، گو یہ قبضہ زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا۔

اسی زمانے میں جب ابواسحٰق ابراھیم (۱۳۵۰-۱۳۶۹ء) بر سرِ حکومت تھا اس کے دسیسہ کار حاجب ابن تَفْراکِین (م ۱۳۶۴ء) کی شخصیت منصّۂ ظہور پر آنے لگی؛ تاھم اس کی مساعی سلطنت کے تمام ممالک کو دوبارہ متحد کرنے میں پورے طور پر کامیاب نہ ھو سکیں۔ ملک کا جنوبی حصّہ بالخصوص، آھستہ آھستہ، خلیفہ کے ھاتھوں سے نکل گیا؛ وھاں مقامی خاندان متمکّن ھو گئے؛ مثلاً تَوزَر میں بنی یَمْلُول، نَفْطَۃ میں بنوالخلف، قابِس میں بنومکّی اور طرابُلُس میں بنوثابت، لیکن ابوالعباس نے (۱۳۷۰ تا ۱۳۹۴ء)، جس نے اپنی سیاسی زندگی قُسَنْطِینَۃ میں شروع کی تھی، اپنے خاندان کی شان و شوکت کو بحال کر دیا اور لگاتار حملوں سے اس نے باغیوں کو مطیع و منقاد کر لیا۔ اس کے عہد میں فرانسیسی۔ جنوی محاربۂ صلیبی بھی ھوا، جو بحری قزاقوں کے مظالم کے خلاف ایک انتقامی کارروائی تھی؛ لیکن ان کی یہ کوشش ۱۳۹۰ء میں مہدیۃ کے بالمقابل ناکام ھو گئی۔

اس کے بیٹے ابوفارس (۱۳۹۴ تا ۱۴۳۴ء) نے بحری طاقت کو ترقی دی، بلکہ ۱۴۲۸ء میں ایک بحری بیڑہ مالٹا پر حملہ کرنے کے لیے بھی بھیجا لیکن دوسری طرف اسے الاذفونش معروف بہ بزرگ طبع (Alfonse the Magnanimous) کے نیپلونیوں اور قطلّیوں (Catalans) کے خلاف اپنی مدافعت کرنا پڑ گئی۔ انھوں نے ۱۴۲۴ء میں جزائر قرقنۃ Kerkenna پر قبضہ کر لیا اور ۱۴۳۲ء میں جِربۃ پر زبردست حملہ کیا۔ ابوفارس نے ان کے مقابلے کے لیے راس اَدار، زُوَّرف اور حمّامات کے قلعے تعمیر کیے اور ۱۴۲۴ء میں تلمسان پر قبضہ کر کے وھاں بھی اپنا تسلّط جما لیا۔

حفصیوں کے عہد میں پندرھویں صدی کا زمانہ اس لیے نمایاں ہے کہ اس میں موالی (آزاد شدہ غلاموں) کی اہمیت بڑھنے لگی اور 'قائد' کا لقب پاکر وہ والیوں اور جرنیلوں کے عہدوں پر مقرر ہونے لگے۔ حفصیوں کے عظیم الشان بادشاہوں میں سے آخری بادشاہ، ابوعمرو عثمان کا نام اس ساری صدی کے ناموں پر چھایا ہوا ہے، اس نے ۱۴۳۵ء سے ۱۴۸۸ء تک حکومت کی۔ تونس کے بحری قزاقوں کی سرگرمیوں کے باوجود بلادِ خارجہ سے اس کے تعلقات دوستانہ تھے۔ قطلونیوں اور جنویوں کو طَبَرْقَة میں مونگا نکالنے اور راس بُون میں تُونہ مچھلی (Tunny) پکڑنے کی مراعات دی گئیں۔ ملک کے اندر طریقۂ مرابطین نے، جو مغرب سے آیا تھا، اپنا حلقۂ اثر وسیع کیا اور چونکہ پہلے کی بہ نسبت امن تھا اس لیے کاشت کاری میں ترقی ہوئی، گو خانہ بدوش عربوں کی وجہ سے، جو شورش اور بےنظمی کا دائمی منبع تھے، بدامنی برابر جاری رہی۔

عثمان کی وفات پر حالات بہت جلد خراب سے خراب تر ہوگئے؛ چند سال کے اندر ہی اندر تین خلفاء یکے بعد دیگرے تخت نشین ہوئے؛ پھر ابوعبداللہ (۱۴۹۴ تا ۱۵۲۶ء) کے عہد میں یہ سلطنت، جو داخلی طور پر قبائل کی باغی گری کی وجہ سے بالکل پارہ پارہ ہو چکی تھی، اب آہستہ آہستہ ہسپانیوں کی ضربات کاری کے سامنے دم توڑنے لگی، جو ترک بحری قزاقوں کے تعاقب میں ان علاقوں میں آنے لگے تھے۔ ۱۵۱۰ء میں پیڈرو ناوارو Pedro Navarro نے سلطنت کو بجایۃ اور طرابلس کے صوبوں سے محروم کر دیا۔ ۱۵۲۰ء میں ہیوز دِ منکاد Hughes de Moncade نے جِربۃ پر عارضی طور پر قبضہ کر لیا۔ آخر کار اگست ۱۵۳۴ء میں ابوعبداللہ [محمد پنجم] کے بیٹے اور جانشین یعنی بدقسمت الحسن کو مشہور و معروف خیرالدین بربروسہ نے تونس سے مار بھگایا۔

ابوعبداللہ حسن جون ۱۵۳۵ء تک واپس نہ آیا، چارلس پنجم نے شہر پر قبضہ جما لیا تو جولائی مذکور میں حسن اس کا باجگزار بنا اور اس نے قلعۂ حلْق الوادی (La Goullete) ہمیشہ کے لیے ہسپانیوں کے حوالے کر دیا۔ اس حمایت کی شرطیں ۱۵۴۰ء میں اور بھی زیادہ سخت ہوگئیں جب کہ اینڈریا ڈوریا Andrea Doria نے صفاقس، سوسۃ اور منستیر کو فتح کر لیا۔ جب ہسپانیوں نے سخت ہزیمتیں اٹھائیں اور قیروانی باغی سیدی عرفۃ اور شابیۃ کی زبردست جاتِب مرابطی کے خلاف، جس نے تمام وسطی تونس پر قبضہ جما رکھا تھا، لڑتے ہوئے الحسن کی اپنی ہی فوج نے غداری کی تو ۱۵۴۲ء میں امداد حاصل کرنے کی غرض سے وہ یورپ چلا گیا مگر اس کی غیر حاضری میں اس کے بیٹے احمد (حُمَیدۃ) نے اسے معزول کر دیا۔

"بے رحم اور بہادر" حُمَیدۃ نے اپنے آباء و اجداد کی سلطنت کو دوبارہ فتح کرنے کی ناکام کوشش کی۔ ایک نئے بطل یعنی ترکی قزاق دُرغُوث [نورغت] کو، جسے اہلِ جنوہ سے جزیرہ طبرقۃ کے عوض میں رہا کرایا گیا تھا، ۱۵۵۰ء میں ہسپانیوں نے مہدیۃ سے بھگا دیا لیکن بعد کے اپریل میں وہ جربۃ کے دروں میں بڑی چالاکی سے اینڈریا ڈوریا کی قید سے فرار ہو گیا اور طرابلس میں اپنا مرکز قائم کرکے اس نے ۱۵۵۶ء کے اواخر میں قفصۃ پر قبضہ کر لیا اور ۱۵۵۸ء کے آغاز میں قیروان بھی لے لیا، جہاں اس نے حیدر پاشا کی کمان میں فوج چھوڑی۔ ۱۵۶۰ء میں صقلیۃ (سسلی) کے نائب الملک، مدینۂ سالم کے ڈیوک Duke of Medina-Celi نے جربۃ کے خلاف ایک مہم کی قیادت کی تو دُرغُوث نے اسے تباہ کن شکست دی لیکن ۱۵۶۵ء میں وہ خود مالٹا کے محاصرے میں مارا گیا۔

متعدد معاهدوں کے باوجود حمیدة اور حلق الوادی (La Goulette) کے هسپانوی عامل ('گورنر') کے درمیان متواتر لڑائیاں هوتی رهیں، اس وجه سے ۱۵۶۹ء کے آخر میں الجزائر کے والی علی پاشا Euldj 'Alī (اولوج علی) نے تونس پر آسانی سے قبضه کر لیا اور وهاں محافظ فوج متعین کر دی۔ ۱۵۷۳ء کے موسمِ خزاں میں جب آسٹریا کے ڈون جان Don John فاتحِ لیپنٹو Lepanto نے تونس پر دوباره قبضه کر لیا تو اس نے محمد بن الحسن کو تخت دلا کر حفصی خاندان کو آخری مرتبه بحال کر دیا اور سربلونی Serbelloni کو اس کا مشیر مقرر کیا۔ اگست و ستمبر ۱۵۷۴ء میں عثمانی فوجوں نے، جو قسطنطينية سے سنان پاشا کے بیڑے میں بھیجی گئی تھیں، حلق الوادی اور تونس کو فتح کر لیا اور اس طرح هسپانوی قبضے کا خاتمه کر دیا، جو همیشه سے محدود اور غیر یقینی هی رها تھا؛ اس سے قدیم حفصی خاندان کا بھی خاتمه هو گیا، جو کم و بیش ''وطنی'' حکومت تھی اور جو شان و شوکت کے کئی زمانے دیکھنے کے بعد اب تدریجی طور پر بیکسی اور انحطاط کی گہرائیوں میں ڈوب چکی تھی؛ البته ۱۵۸۱ء میں اس نے سنبھالا لیا جب حمیدة واپس آیا اور تونس کے بے درخت دشت کے علاقے اور جرید پر چند سال تک قابض رها۔

قسطنطينية واپس جانے سے پہلے سنان [پاشا] نے مملکتِ تونس کو مستقل ترکی صوبه قرار دیا جس کا حاکم ایک پاشا هو۔ پہلے تو یه صوبه الجزائر کے ماتحت رها اور پھر ۱۵۸۷ء سے براہِ راست بابِ عالی کے ماتحت هو گیا۔ ترکوں کی احتلالی فوج جو تونس میں مقیم تھی اس کی تعداد چار هزار تھی، ایک ''آغا'' اس کا کماندار تھا اور هر سو آدمی پر ایک دای (داعی) مقرر تھا، لیکن ۱۵۹۱ء میں 'دیوان' یعنی اعلٰی افسروں کی هیئتِ حاکمه کے مظالم کی وجه سے ایک خونریز انقلاب کی آگ بھڑک اٹھی، جس کے اختتام پر تمام اختیارات چالیس دایات میں سے ایک کے سپرد کر دیے گئے دایات کی حکومت میں، جنهیں ینگی چری (Janissaries) منتخب کیا کرتے تھے، ''پاشا'' یعنی سلطان کے نمایندے کی حیثیت اب محض اعزازی رہ گئی تھی۔ اس کے برعکس 'دیوان' کی تنظیم بھی از سرِ نو کی گئی اور یه هیئت حاکمه بڑی با رسوخ هو گئی، اسی طرح جس طرح بحری قزاقوں کی انجمن ''طائفة الرئيس'' بڑی معتبر سمجھی جانے لگی۔ مذهبی لحاظ سے حنفی مذهب کو سرکاری طور پر تقدم حاصل تھا۔

اس نیابت کے نظام کی تکمیل دای ثالث عثمان (۱۵۹۴ تا ۱۶۱۰ء) کی مرهونِ منت هے، جس نے ''میزان'' کے نام سے ایک مجموعۂ قوانین وضع اور ایک بای کی مدد سے ملک میں امن قائم کیا۔ بای کے فرائض منصبی یه تھے که وه مسلّح فوج ('محلّة') کے ساتھ سال میں دوبار دوره کر کے لگان وصول کرے۔ قپودان رئیس (raʼīs) کی وساطت سے حکومت بڑے بڑے سمندروں میں بحری قزاقوں پر اپنا ضبط قائم رکھتی تھی اور ان کے منافع میں بڑے پیمانے پر حصه دار تھی۔ جب بہت سے نومسلم لٹیروں، بالخصوص وارڈ Ward نے جو انگریز تھا، اس کام کو فنّی حیثیت سے ترقی دی تو حکومت کو بہت سی آمدنی هونے لگی۔ اندلس کے مسلمان، جو ۱۶۰۹ء میں وهاں سے خارج کر دیے گئے، تونس اور راس اَدّار Bon (سلیمان Soliman، قرنبالية Grombalia) اور دوسرے مقامات (مثلاً طبوربة، مجازالباب، تستور، قلعة الاندلس) میں آ کر آباد هو گئے تھے۔ ان کی وجه سے سبزیوں کی کاشت اور صنعت و حرفت (مثلاً موزه سازی، اور رنگرزی) کو بڑی ترقّی هوئی۔ سلطنت ترکیه کی اطاعت بھی کچھ ڈھیلی هی پڑ گئی؛ چنانچه نوبت یہاں تک

پہنچی کہ فرانس نے، جسے امتیازاتِ عثمانی حاصل ہونے کی وجہ سے ساری سلطنت عثمانیہ میں خاص حیثیت حاصل تھی اور جس نے ۱۵۷۷ء سے تونس میں اپنا ایک قنصل خانہ بھی کھول رکھا تھا، دِ بریو S. de Brèves کو اپنا سفیر بنا کر تونس کے ''اولوا الامر'' سے براہِ راست معاملات طے کرنے کے لیے بھیجا۔

عثمان کے داماد اور جانشین یوسف (۱۶۱۰ تا ۱۶۳۷ء) کے زمانے میں تونس کی نیابت نے طرابلس کے پاشا سے جربۃ واپس لے لیا؛ ایک نئی سی بات یہ ہوئی کہ تونس اور الجزائر کی سرحد متعیّن ہو گئی، اس لیے کہ ۱۶۱۳ اور ۱۶۲۸ء میں اہل الجزائر نے [علاقۂ تونس پر] حملے کیے تھے۔ اس کے بعد ایک اور دای، اُستا مراد، کا زمانہ (۱۶۳۷ تا ۱۶۳۰ء) آیا۔ یہ شخص جنوہ کا نومسلم اور کہنہ مشق بحری قزّاق تھا۔ اس نے پورتو فارینہ Porto Farina [= غارالملح] کو مستحکم کر کے اندلس کے مسلمانوں کو وہاں آباد کیا۔ لیکن دایات کے اختیارات زوال پذیر ہو رہے تھے، اس لیے ان چوبیس دایوں (مثلاً خوجہ، لاز وغیرہ) کی تفصیل دینا بےسود ہے جو ۱۶۳۰ سے ۱۷۰۲ء تک حکمران رہے اور عام طور پر بایات کے ہاتھ میں کٹھ پتلی کی طرح ناچتے رہے، کیونکہ بایات انہیں نیچا دکھانے میں کامیاب ہو گئے تھے۔

بای مراد (۱۶۱۲ تا ۱۶۳۱ء) اصل میں کارسیکا Corsica کا رہنے والا تھا اور پاشا کہلاتا تھا۔ اس نے اپنی زندگی ہی میں سلطنت کے کاروبار اپنے بیٹے محمد (حمودۃ) کے حوالے کر کے ایک مثال قائم کر دی، جس کی وجہ سے حکومت اس کے خاندان میں موروثی ہو گئی۔ حمودۃ (۱۶۳۱ تا ۱۶۶۳ء) ۱۶۵۹ء میں اپنی باری پر پاشا بنایا گیا۔ اس نے سپاہیوں ('الصبائحیّۃ'؛ رَکَّ بہ سپاہی) کے ایک لشکر پر بھروسہ کرتے ہوئے انہیں تونس، قیروان، الکاف Le Kef اور باجہ پر تقسیم کر دیا اور تمام ملک کا حقیقی مالک بن گیا اور خاندانِ مرادی کا بانی ہوا، جس میں اس کے بیٹے مراد اور محمد الحَفصی، اس کے پوتے محمد علی اور رمضان شامل تھے۔ ان کا اقتدار مقامی خانہ جنگیوں (مثلاً محمد بن شُکُر کی بغاوت) کی وجہ سے ہمیشہ خطرے میں رہا؛ چنانچہ اس فتنہ و فساد کا انجام یہ ہوا کہ مراد بو بالہ اس کا پرپوتا ۱۷۰۲ء میں قتل ہو گیا۔

سترھویں صدی کے نصفِ اوّل میں نمایاں بات یہ ہوئی کہ یورپ کے ساتھ تجارت کا سلسلہ پھر شروع ہوا، خاص کر مارسیلیا اور لیوورنو Livorno سے، جس کے لیے زیادہ تر ہسپانیۃ اور اطالیۃ کے عیسائی تاجر ذمےدار تھے۔ مارسیلیا کی شرکاتِ تجاری، جو راس الاسود (Cape Negro) یا بنزرت Bizerta میں قائم ہوئیں، طَبرقۃ کے جنوبی سوداگروں سے مونگے کی تجارت میں مقابلہ کرتی تھیں اور چمڑے اور غلّے وغیرہ کی برآمد سے بڑا نفع اٹھاتی تھیں۔ نیابت (ریجنسی) کے خارجی تعلقات میں وسعت پیدا ہوئی، مثلاً اور ملکوں کے علاوہ برطانیہ کلاں اور ندرلینڈ سے بھی اس کے تعلّقات قائم ہو گئے۔ اس صدی کے نصف ثانی میں فُرسانِ مالٹا (the Knights of Malta) کی انتقامی مہموں کے علاوہ یورپی افواج کے دستوں نے بحری ڈاکوؤں کے خلاف کئی دفعہ ساحل پر گولہ باری کر کے تاوان کا مطالبہ کیا۔

ملک کی اندرونی حالت پہلے تو بہت آسودگی کی تھی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ تعمیراتِ عامّہ اور مذہبی عمارتیں تمام ملک میں تعمیر ہوئیں (مثلاً تونس، باجۃ، قیروان اور سیدی صاحب کے مدارس اور مساجد) لیکن مرادی خاندان کے آخری

امراء کے عہد میں رفتہ رفتہ خرابی پیدا ہو گئی، تاآنکہ ۱۶۸۵ - ۱۶۸۶ء اور ۱۶۹۴ء میں الجزائر کے حملے ممکن ہو گئے۔ قبائل، جن میں اولاد سعید کا خوفناک قبیلہ بھی شامل تھا، سرکشی کرنے لگے اور ایک عرصے تک الکاف بنو شنوف کے قبضے میں رہا اور قلعۃ السنام پر بنو حنانشہ قابض رہے۔ جبل وسلات Dj. Ouselat بغاوت کا بڑا مرکز تھا، وبائی طاعون کے کئی حملے ہوے جن سے بہت سے لوگ ہلاک ہو گئے۔

ابراہیم الشریف (۱۷۰۲ تا ۱۷۰۵ء)، کی ذات میں بای، دای، پاشا اور آغاے فوج کے تمام عہدے پہلی بار جمع ہوے، اس کے خونچکاں عہد حکومت کے بعد حسین بن علی ترکی کے بای بنائے جانے کا اعلان (۱۰ جولائی ۱۷۰۵ء) ہوا۔ اس وقت الجزائر کا نیا حملہ جاری تھا۔ اس طرح حسینی خاندان کی بنیاد پڑی، جو اب تک بر سر حکومت ہے۔ حسین نے امن قائم کیا اور بہت سی عمارتیں بھی بنوائیں (مثلاً قیروان میں) لیکن جب اس نے یہ کوشش شروع کی کہ آئندہ حکومت براہ راست اس کی صلبی اولاد ہی میں منحصر رہے اور وہی یکے بعد دیگرے اس کے جانشین ہوں تو اس کے بھتیجے علی پاشا (۱۷۳۵ تا ۱۷۵۶ء) نے الجزائریوں کی مدد سے اسے معزول کر دیا۔ اس سے نئے مصائب پیدا ہو گئے اور اس کے ساتھ ہی یونس بن علی نے ۱۷۵۲ء میں بغاوت کر کے ان مصیبتوں میں اور اضافہ کر دیا۔ آخرکار الجزائریوں کی مزید دخل اندازی کے بعد حسین کا بیٹا محمد تخت نشین ہوا (۱۷۵۶ تا ۱۷۵۹ء)؛ اس کے بعد علی بای (۱۷۵۹ تا ۱۷۸۲ء) کے، جو محمد کا بھائی تھا اور پھر اس کے بیٹے حمودۃ (۱۷۸۲ تا ۱۸۱۴ء) کے دور حکومت کی مساعی جمیلہ نے مملکت کے بہت سے زخم مندمل کر دیے اور تونس کی حقیقی خوشحالی پھر بحال ہو گئی۔

زراعت کی طرح غیرملکی تجارت کو بھی بہت فروغ ہوا۔ اگرچہ بای نے ۱۷۴۱ء میں رأس الاسود (Cape Negro) اور طبرقہ کی تجارتی کوٹھیوں کو برباد کر دیا تھا پھر بھی عیسائی حکومتوں سے اس کے تعلقات بہت بڑھ گئے۔ کئی معاہدے ہوے جن پر ایالت کی طرف سے اب صرف بای ہی دستخط کیا کرتا تھا اور باقاعدہ بادشاہ متصور ہوتا تھا۔ فرانس والوں کی کئی موقعوں پر تونس سے جنگ ہوئی، تاہم انھوں نے بالآخر وہاں اپنا قنصل عام مقرر کر دیا۔ وینس والوں سے بھی ایک جنگ ہوئی، جو آٹھ سال تک جاری رہی (۱۷۸۴ تا ۱۷۹۲ء)۔ علی بای نے ۱۷۶۲ء میں جبل وسلات کے باغیوں کو نیچا دکھا کر منتشر کر دیا تھا مگر الجزائر والوں کا کچھ بندوبست نہ کر سکا جو حمودۃ [بن علی بن حسین] کو بے حد پریشان کرتے رہے۔ حمودۃ نے "صاحب الطابع" یوسف کی مدد سے ۱۸۱۱ء میں سرکشی اور فتنہ جو ینگی چریوں کا قتل عام کیا اور حکومت از سر نو مرتب کی۔

انیسویں صدی میں نیابت تونس کی سیاسی حیثیت میں نمایاں تبدیلیاں ہونے والی تھیں۔ سب سے پہلے قرصان (corsairs) یعنی بحری قزاقوں اور ان کی قزاقی کا قرار واقعی انسداد ہوا، اگرچہ یہی سمندری لوٹ مار سلطنت کے محاصل کا ایک بڑا ذریعہ تھی۔ محمود [بن محمد] (۱۸۱۴ تا ۱۸۲۴ء) ان کے انسداد پر اس لیے مجبور ہوا کہ یورپی سلطنتوں نے وی آنا اور ایکس لا شاپل Aix la Chapelle کی مؤتمر (کانگرس) کے بعد انسداد قزاقی پر اصرار کیا تھا۔ اس کے بعد جب بای حسین (۱۸۲۴ تا ۱۸۳۵ء) جب ۱۸۳۰ء میں الجزائر پر فرانس کا قبضہ ہو گیا تو اس سے بھی اہم نتائج برآمد

ہوئے جو کسی کے وہم و گمان میں بھی نہ تھے۔ نصف صدی تک تونس نے اپنے اندرونی نظام کی ترمیم و تجدید سے اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بنانے کی بےسود کوشش کی؛ ایک طرف ڈھیلی ڈھالی اور غیرمسلسل عثمانی اختیارداری تھی اور دوسری طرف تونس کے معاملات میں عیسائی حکومتوں کی دخل اندازی، جو وہ اپنے قنصلوں کے ذریعے کرتی رہتی تھیں۔ تونس کی حکومت کو ان کے بین بین چلنا پڑتا تھا۔

باب عالی کا حقِ اختیارداری (suzerainty)، جس کی برطانیہ کی طرف سے تائید ہوتی تھی اور فرانس کی جانب سے مخالفت، صرف چند شاہی فرمانوں ہی کی شکل میں ظہور پذیر ہوتا تھا جو بایات کے تقرر کے وقت جاری ہوتے تھے؛ علاوہ بریں اس حق کی اس وقت بھی کچھ نمائش ہوئی جب تونس کی فوج (۱۸۵۵ء میں) روسیوں کے خلاف کریمیا میں بھیجی گئی۔ (تونس کے ایک دستے نے ترکی بیڑے کے ساتھ شریک ہو کر ۱۸۲۷ء میں نیورینو Navarino کی لڑائی میں بھی حصہ لیا تھا)۔ اس کے برعکس فرانسیسی، انگریزی اور اطالوی اثر روز بروز بڑھتا رہا۔ یہ سچ ہے کہ فرانسیسیوں کی یہ کوشش کہ تونس کے شہزادوں کو الجزائر میں متمکن کیا جائے کامیاب نہ ہو سکی، مگر دوسری طرف اب [نیابتِ] تونس نے اس خراج کی وصولی موقوف کر دی جو عیسائی طاقتیں سابقاً تونس کو تجارت کرنے کے لیے ادا کرتی تھیں۔ بای احمد (۱۸۳۷ تا ۱۸۵۵ء) نے، جو ایک طرح کا ''روشن دماغ استبدادی حکمران'' سمجھا جاتا تھا، غلامی کو منسوخ کر دیا؛ یہودیوں کو آزادی دی اور ''تونس کی فوج'' کو یورپی نمونے پر منظم کیا، اس کے لیے فرانسیسی قواعددان مقرر کیے اور ۱۸۴۶ء میں لوئی فیلیپ (Louis Philippe) سے پیرس میں ملاقات کی لیکن اس کے بےپناہ اخراجات کی وجہ سے، جس میں پورتو فارینہ Porto Farina کے اسلحہ خانہ اور محلاتِ محمدیہ کی تعمیر سے اور بھی اضافہ ہو گیا تھا، خزانہ خالی ہو گیا جس میں پہلے ہی روپیہ کم تھا؛ اس لیے نئے ٹیکس لگانا پڑے: 'محصولات'، زیتون کے درختوں پر 'قانون' اور اجارہ داریاں۔

اس کے عمّ زاد بھائی محمد (۱۸۵۵ تا ۱۸۵۹ء) نے ایک ٹیکس 'مجبی' کے نام سے لگایا، جو ۳۶ بیاسٹر [قرش] فی کس کے حساب سے تھا اور جس سے تونس، سوسہ، منستیر، سفاقس اور قیروان کے شہر مستثنے تھے؛ لیکن اس کے عہد کا سب سے بڑا واقعہ یہ تھا کہ قنصلوں کے دباؤ کی وجہ سے ۹ ستمبر ۱۸۵۷ء کے ''عہدالامان'' کے تحت، جس میں ''الخطّ شریف'' [رک بان] گلخانہ، ۱۸۳۹ء بھی منقول تھا، اس نے یہ اعلان کر دیا کہ تونس کے کل باشندے قانون اور ٹیکسوں [محصولات] کے لحاظ سے برابر ہیں، انھیں مذہبی آزادی، حریتِ تجارت و عمل حاصل ہوگی اور غیرملکیوں کو املاک (غیرمنقولہ جائداد) خریدنے کا اختیار ہوگا۔ اس کے بھائی محمد الصادق (۱۸۵۹ تا ۱۸۸۲ء) نے ۲۶ اپریل ۱۸۶۱ء کو ایک دستور (constitution) جاری کیا جسے بای کی تحریک پر نپولین ثالث نے پسندیدہ قرار دیا؛ اس آئین کی رو سے اختیارات بای کے ہاتھ میں رہے، حکومت بای کے خاندان میں موروثی قرار دی گئی مگر اس کے ساتھ ہی وہ اپنے اعمال کا جواب دہ قرار پایا (یہ بھی قرار پایا کہ حسینی خاندان کے شہزادوں میں سے جو سب سے بڑا ہو وہ تخت کا وارث سمجھا جائے گا)۔ معاملاتِ حکومت میں بای کی امداد وزیر کیا کریں گے، جنھیں وہ خود منتخب کرے گا؛ قانون سازی کا اختیار بای اور مجلس عظمٰی میں تقسیم ہو گیا، جو ساٹھ نامزد ارکان پر مشتمل تھی۔ محکمۂ عدالت کو خود مختار رکھا گیا؛ قرار پایا کہ عدالتیں تونس کے ضابطۂ دیوانی و فوجداری پر عمل کریں؛

صوبوں کا انتظام 'قائدین' کے سپرد ہوا، جن کی امداد ''شیوخ'' کے ذمّے تھی، جن کا تقرّر انتخاب سے ہوگا، بای، اس کے خاندان اور درباریوں کو صرف 'سِوِل لِسٹ' دی گئی [یعنی اُن کا وظیفہ مقرر ہوا] اور محصولات کی اجارہ داری کا طریقہ ترک کر دیا گیا۔

اِن اصلاحات کے باوجود حالات بسرعت تمام خراب ہی ہوتے چلے گئے؛ مصطفےٰ خزنہ‌دار نے (جو احمد بای کے زمانے میں وزیر مقرر ہوا تھا) قرضے طلب کرنے طریق اختیار کیا اور محصولوں کے ٹیکسوں میں بھی اضافہ کر دیا۔ یہ اقدامات تباہ کن ثابت ہوے؛ چنانچہ قبائل نے ١٨٦٤ء میں علی بن غذاہم کی سرکردگی میں بغاوت کر دی۔ اس پر جولائی ١٨٦٩ء میں ایک بین الاقوامی مالی کمیشن (جو تونس، فرانس، اطالیۃ اور مالٹا والوں پر مشتمل تھا) قائم ہوا۔ ١٨٦٤ء میں یہ دستور معطّل کر دیا گیا تھا۔ اکتوبر ١٨٧٣ء میں خزنہ دار موقوف کر دیا گیا اور اس کی جگہ جنرل [قائد] خیرالدین کا تقرّر عمل میں آیا۔ اس کی وزارت میں، جو جولائی ١٨٧٧ء تک قائم رہی، مدبّرانہ اصلاحات ہوئیں، جن سے حالات تدریجاً رُو بہ اصلاح ہو گئے لیکن ملک کی آمدنی کے باقاعدہ ذرائع کچھ ایسے محدود تھے اور قرض کا بار اتنا زیادہ تھا کہ مالی کمیشن کی کوشش بےکار ثابت ہوئی؛ مصطفےٰ بن اسماعیل (ستمبر ١٨٧٨ء) کا ناقص نظم و نسق بےطاقت حکومت کی کمر توڑنے کے لیے آخری تنکا ثابت ہوا؛ اس کے علاوہ فرانسیسی اور اطالوی قونصلوں رُوستان Roustan اور ماشیو Maccio کے درمیان مصالح عامّہ کے امتیازات حاصل کرنے سے متعلّق شدید اور تلخ کش‌مکش جاری رہتی تھی۔

١٨٧٨ء کی برلن کانگرس کے بعد سے برطانیہ اور جرمنی فرانس کی حوصلہ افزائی کر رہے تھے؛ اسی وقت فرانس نے تونس میں دخل اندازی کی۔ جب اہلِ [جبالِ] خُمیر Khumirs نے الجزائر پر حملے کیے اور دوسرے کئی واقعات رونما ہوے تو فرانس کے وزیر یسول فیری Jules-Ferry نے اپریل ١٨٨١ء میں تونس پر حملہ کرنے کے لیے تیس ہزار فوج بھیج دی۔ ١٢ مئی کو ترکی احتجاج کے باوجود فرانسیسی جرنیل بریآر Bréart نے ایک قطرہ خون بہائے بغیر [محمد الصادق] کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ قصرِ سعید Kassar-Said کے معاھدے (المعروف بہ معاھدۂ باردُو Bardo) پر دستخط ثبت کر دے، جس کی رو سے نیابتِ تونس کے کل فوجی، خارجی اور مالی معاملات پر فرانس عملاً متصرّف ہو گیا اور وہاں ایک فرانسیسی وزیرِ مقیم ''Minister Resident'' مقرّر کر دیا گیا۔ سب سے پہلے اس منصب پر رُوستان کا تقرّر عمل میں آیا اور یہ ضروری ہو گیا کہ حکومتِ فرانس کے ساتھ تمام معاملات اُسی کے توسّط سے طے ہوا کریں اور اگرچہ اس ملک کے لیے کلمۂ ''علاقۂ زیرِ حمایت'' (''Protectorate'') کا استعمال نہ ہوا تاہم حمایت کی بنیاد رکھ دی گئی اور جب وسطی تونس اور جنوب میں (علی بن خلیفہ کے زیرِ قیادت) شورش ہوئی اور اُسے فرانسیسیوں نے ایک دوسری مہم کے ذریعے بڑی سرعت سے دبا دیا تو یہ ملک واقعۃً اور قطعی طور پر فرانس کی حمایت میں آ گیا اور بای نے ٨ جون ١٨٨٣ء کے معاھدۂ المَرسی La Marsa کی رُو سے یہ بات تسلیم کر لی کہ وہ ''اُن اداری، عدالتی اور مالی اصلاحات کا اجرا کر دے گا جنھیں حکومتِ فرانس'' مفید سمجھے۔

فرانس نے تونس کو علاقۂ زیرِ حمایت (Protectorate) بنا لیا تو تونس کی تاریخ میں ایک نئے دَور کا آغاز ہوا۔ اسلامی فتوحات کے بعد سے اب تک کوئی ایسا سیاسی واقعہ پیش نہ آیا تھا جس سے

ملک کے نظام اور باشندوں کی طرزِ معاشرت پر ایسا گہرا اثر پڑا ہو۔ اس طرزِ حکومت کی ابتکاری خصوصیت بڑی حد تک یہ ہے کہ پرانے نظامِ حکومت کی خارجی صورت قائم رکھی گئی ہے اور اس کے گرد صرف نئے قالب اور نئے اداروں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس نظامِ حکومت پر اعتراض بھی ہوے ہیں مگر ان کے باوجود وہ [حدودِ ۱۹۳۱ء میں] نصف صدی سے بدستور قائم ہے.

العظمة (ہزهائنس) البای برائے نام اس نیابت کا اختیاردار امیر اور ''صاحب'' مملکت ہے لیکن وزیرِ مقیم (ریذیڈنٹ منسٹر)، جو ۲۳ جون ۱۸۸۵ء سے مقیمِ عام (ریذیڈنٹ جنرل) زیرِ فرمان وزیرِ خارجیة فرانس اور جمہوریۂ فرانس کا وزیرِ مفوّض برائے نیابتِ تونس کہلاتا ہے، عملی طور پر یہاں کا حقیقی حکمران ہے۔ وہ بای کا وزیر خارجیہ ہے اور بای پیرس سے صرف اسی کے ذریعے مکاتبت کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی مجلس (کونسل) کا صدر بھی وہی ہے اور وہ بای کے تمام فرامین پر بای کے بعد دستخط کرتا ہے، جن کا نافذ کرنا جنوری ۱۸۸۳ء کے ایک فرمان کے ذریعے لازمی قرار دیا گیا تھا؛ برّی اور بحری افواج کے تمام قائد اور تمام اداری محکمے اس کے حکم کے تابع ہیں۔ بای کا اپنا محافظ فوجی دستہ نہایت قلیل ہے (۶۰۰ نفر)؛ اس کی رعایا کو اجباری طور پر تونسی فوج میں بھرتی ہونا پڑتا ہے (از روے فرمانِ بای مؤرخ ۱۲ جنوری ۱۸۹۲ء، جو فوجی بھرتی کے باب میں ہے) اور ایک لحاظ سے یہ فوج فرانسیسی فوج کا ایک حصہ ہے؛ چنانچہ ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء کی جنگِ عظیم میں دس ہزار تونسیوں نے فرانس کی خاطر جان دی.

مجلسِ وزراء میں دو (بعد میں، تین) ملکی وزیروں کے ساتھ ساتھ محکموں کے فرانسیسی ڈائرکٹر ''Directeurs'' (یعنی رئیسِ اعلٰی) بھی اجلاس میں شریک ہوتے ہیں۔ ان ڈائرکٹروں کی تعداد بھی بہت تیزی سے بڑھ گئی ہے۔ ان کے علاوہ فرانسیسی احتلالی فوجوں کا سپہ سالار اور بنزرت Bizerta کی بحری فوج کا امیرِ بحریّة بھی اس مجلس میں شریک ہوتا ہے۔ یہ دونوں افسر وزیرِ جنگ اور وزیرِ بحریہ کے فرائض بھی سرانجام دیتے ہیں۔ ان اعلٰی عہدےداروں میں سے ہر ایک ضمنی قواعد و ضوابط [لوائح by-laws] جاری کرتا رہتا ہے۔ قبائل کو مختلف ''قائدیّات'' میں تقسیم کر دیا گیا ہے اور وہ اداری تقسیمات بن گئی ہیں ہر 'قائد' کے سر پر ایک فرانسیسی مدیرِ نظارتِ داخلی ''contrôleur civil'' سوار ہے.

تونسی قانون‌سازی، جس کا اطلاق صرف ملک تونس ہی پر ہوتا ہے، اکثر امور میں اپنی نظیر آپ ہے۔ صرف ایسے امور کا فیصلہ جن کا تعلّق مقیم عام (ریذیڈنٹ جنرل)، داخلی نظارتوں کے مدیروں یا فرانسیسی محکمۂ عدالت سے ہے صدرِ جمہوریۂ فرانس کے فرمان کے ذریعے سے ہوا ہے مگر سیاست، اداریات اور عدالت گستری کی موجودہ صورت، جو تدریجی طور پر مستحکم ہو چکی ہے، اس سے اس تازہ راے کی تصدیق ہوتی ہے کہ تونس میں دو عملی ''double sovereignty'' [پہلو بہ پہلو] قائم ہے: یعنی ایک طرف تو بای کی حکومت ہے جو روایتی ہے اور دوسری طرف فرانس کی حکومت ہے جو جدیدتر اور ترقی پسند ہے۔ صاحبِ حمایت قوم [فرانس] کی اوّلین مہم یہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو غیر ملکی مداخلت کا اس کی دونوں صورتوں (یعنی مالی اور عدالتی) میں سدّ باب کیا جائے۔ فرانس نے تونس کے قرض کی ادائگی کی ضمانت دی تھی، اس لیے برطانیة اور اطالیة دونوں اس بات پر راضی ہو گئے کہ مالی کمیشن کو توڑ دیا جائے؛ چنانچہ اکتوبر ۱۸۸۴ء سے یہ کمیشن توڑ دیا گیا.

جونہیں تونس کا مالی ادارہ باقاعدہ طور پر منظم ہو گیا اور اس کا میزانیہ (بجٹ) بھی معمول پر آ گیا تو اس سے ملک کی اقتصادی حالت دوبارہ استقرار پکڑ گئی۔ بای کو اس کے اپنے اور اس کے خاندان اور اہلِ دربار کے لیے وظائف کی معین رقم ("سول لسٹ") دی گئی۔ اب تک [یعنی زمانۂ تحریر مقالہ تک] فرانسیسی حکومت میزانیہ میں سرکاری طور پر بعض خاص قسم کے اخراجات کو شامل کرتی رہتی ہے، مثلاً تعلیمِ فرانسیسیہ کا اہم زرِ اعانت۔ یکم جولائی ۱۸۹۱ء کے قانون کے مطابق نقدی کی وحدت آنجہ (piastre) نہ رہی بلکہ فرانک نے اس کی جگہ لے لی۔

۱۰ اپریل ۱۸۸۳ء کے فرانسیسی قانون کی رو سے نیابتِ تونس کی فرانسیسی عدالتوں کا قیام عمل میں آیا۔ اور ۵ مئی ۱۸۸۳ء کے مرسوم (فرمان) بای کی رو سے یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ وہ تمام لوگ جو پہلے امتیازی مراعات کے مستحق تھے اب ان نئی عدالتوں کے سامنے جواب دہ ہوں گے، اس پر تمام غیر ممالک یکے بعد دیگرے قنصلوں کے عدالتی اختیارات سے دست بردار ہو گئے (۱۸۸۳-۱۸۸۴ء)۔ اسی طرح انھیں ۱۸۹۶-۱۸۹۷ء میں چونگی کی رعایات ترک کرنا پڑیں، جو انھیں حقوقِ امتیازیہ کی رو سے حاصل تھیں۔ صرف اطالیہ نے اپنے حقوقِ خاص محفوظ رکھے، اگرچہ تونس سے اس کے معاہدۂ ۱۸۶۸ء کی میعاد گذر جانے پر اور حبشہ کے مقام عَدْوَۃ Adowa پر شکست کھانے کے فوراً بعد اسے تسلیم کرنا ہی پڑا کہ تونس حمایتِ فرانس میں ہے تاہم اس نے اس نیابت میں اپنی موقعیتِ خوب کو قائم رکھا ہے اور نیابت کو وہ برابر للچائی ہوئی نظروں سے دیکھتا رہتا ہے (ترکی نے فرانس کی حمایت کو سرکاری طور پر قبول کرنے سے مسلسل انکار کیا، تا آنکہ معاہدۂ سیور Sevres ۱۹۲۰ء کی تکمیل ہوئی)۔ اس ملک (تونس) میں اطالیہ کی رعایا فرانسیسیوں کی بہ نسبت زیادہ تعداد میں داخل ہو رہی ہے۔ وہ نیابت میں اپنا اثر و رسوخ اخبارات (روزنامہ اُونیونیہ Unione)، بنکوں اور بالخصوص ثقافتی اداروں (مدرسوں، انجمنوں) کے ذریعے بڑھا رہی ہے، کیونکہ یہ ادارے معاہدوں کی رو سے فرانسیسی ضبط سے آزاد ہیں، تاہم اسے چند ایسے اقدامات کے متعلق شکایت ہے جن سے اس کی رعایا کسی حد تک دوسروں کی بہ نسبت خسارے میں ہے۔ ۱۹۱۹ء میں فرانس نے ایک معاہدے کی بنا پر اس بات کو تسلیم کیا کہ زمینیں (نخلستانہائے) غات و غدامس اطالیہ کی ملکیت ہیں (طرابلس اور تونس کے درمیان حد بندی ۱۹۱۰ء میں ہوئی) لیکن اس معاہدے کے باوجود تونس میں "اطالوی مسئلہ" ابھی تک حل نہیں ہوا اور بدستور پریشانی کا باعث ہے۔

ملکِ تونس میں اس کے نظامِ حمایت کے قائم ہو جانے سے فرانس کو یہ موقع مل گیا ہے کہ وہ اس نیابت (Regency) کے قدرتی وسائل اور طبعی موارد سے فائدہ اٹھانے کے متعلق قابلِ ذکر کام کر سکے اور اس ملک کی علمی اور معاشری ضروریات (ہسپتال، عمومی دواخانے، ڈاکٹر، رفاہِ عامّہ کی انجمنیں اور مختلف سائنس کے، نیز دیگر، علمی ادارے قائم کر کے) پوری کرے۔ جدید آلات اور معقول تر معلومات اور عمدہ طریقوں کے استعمال سے اقتصادی لحاظ سے حوصلہ افزا نتائج پیدا ہوئے ہیں۔ تونس بنیادی طور پر زراعتی ملک ہے جس کے محاصل ہیں: قسم قسم کا اناج، انگور، زیتون، سبزیاں، کھجور اور اس کے ساتھ کارک (چوبِ پنبہ یا قلّین) اور حلفاء گھاس — پھر یہاں لوگ مویشی بھی پالتے ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ تونس روز بروز لوہے، سیسے، جست اور

(ٹامس Ph. Thomas کی ۱۸۸۵ء کی دریافت کے بعد سے) بالخصوص فاسفیٹ کی برآمد میں بھی بڑی ترقی کر رہا ہے ۔ ایندھن، گرم ملکوں کی پیداوار اور مصنوعات کی خاصی مقدار باہر سے آتی ہے ۔

اس کی غیر ملکی تجارت تقریباً تین ہزار ملین [تین ارب] فرانک کی مالیّت کی ہے مگر اس میں شک نہیں کہ متعدّد سالوں سے درآمد زیادہ و برآمد کم ہونے کی وجہ سے اسے تجارت میں خسارہ نظر آتا ہے اور سیّاحوں کی آمد سے جو آمدنی ہوتی ہے وہ اس کمی کو پورا نہیں کر سکتی ۔

یورپی مستعمرین (آبادکاروں) کے راستے میں آسانیاں پیدا کرنے اور اراضی کے بندوبست کو جدید طرز پر لانے کی غرض سے تونس میں یکم جولائی ۱۸۸۵ء کے فرمان کی رو سے ایک اہمّ مالی قانون (*loi foncière*) کا اجراء ہوا، جو قانونِ توران (Acte Torrens) سے ماخوذ ہے : اراضی کی رجسٹری اختیاری ہے مگر اس "مخلوط عدالت" کی منظوری ہی سے ہو سکتی ہے جو اس مقصد کے لیے قائم کی گئی (تونس کی عدالت میں ۲ فرانسیسی اور ۳ مسلم مجسٹریٹ تھے اور سوسہ کی عدالت میں ۴ فرانسیسی اور ۲ مسلم مجسٹریٹ)؛ مارچ ۱۹۲۳ء کا ایک اور فرمان محکمۂ پیمایشِ اراضی کے قیام کی گویا تمہید تھی ۔ فرانسیسی احتلال کے ابتدائی زمانے میں فرانسیسی کاشت کاروں کی نوآبادکاری زیادہ تر انفرادی کوشش پر موقوف تھی ۔ فرانسیسی باشندوں کو زراعتی زمین پر آباد کرنے کی سرکاری حکمت عملی پر پرزور عملدرآمد فقط حدود ۱۹۰۰ء ہی سے شروع ہوا ۔ حکومت پہلے اراضی خود خرید لیتی ہے اور بعد ازآں فرانسیسیوں کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے، قیمت کی ادائگی کے لیے بہت آسان نظام وضع کیا گیا ہے؛ مثلاً تونس کے مدرسۂ زراعیۂ استعماریہ École Coloniale d'Agriculture کے قدیم طالب علموں کے ہاتھ ۔ اس بارے میں فرانسیسیوں کا مقابلہ اطالوی لوگوں سے ہے، مزرعوں کی وسعت کے لحاظ سے نہیں بلکہ کسانوں کی تعداد کے لحاظ سے [ان جانب دارانہ اقدامات سے اہلِ تونس کو جو تلخ شکایات پیدا ہوئیں اور جو نتائج نکلے ان کا ذکر آگے آتا ہے] ۔

چونکہ فرانسیسی شہری تونس کی طرف کثرت کے ساتھ نقلِ مکانی نہیں کرتے تھے اس لیے فرانس نے تونس میں فرامین مجریۂ ۸ نومبر ۱۹۲۱ء کے ذریعے قومیت کے حقوق اختیار کرنے میں آسانیاں پیدا کر دی ہیں (ایک فرمان بن‌جانبِ صدرِ جمہوریۂ فرانس اور دوسرا من‌جانب بایِ تونس صادر ہوا) لیکن اس معاملے کے متعلّق برطانیۂ عظمٰی نے ہیگ Hague کی عدالت میں مقدّمہ دائر کر دیا اس لیے ان فرمانوں کے بجائے ۲۰ دسمبر ۱۹۲۳ء کو ایک فرانسیسی قانون جاری ہوا؛ اس کی رو سے حقوقِ قومیّت [تجنّس] کا حصول غیرملکی لوگوں اور اجنبیوں کے لیے، جو اس کی درخواست کریں، بہت آسان ہو گیا؛ یہ حق اُن آبادکاروں کو جو اس نیابت میں آباد ہو چکے ہوں دوسری پشت میں خود بخود حاصل ہو جاتا ہے (البتہ جو چاہے اُسے ردّ بھی کر سکتا ہے) مگر تیسری پشت میں بیرونی آبادکاروں کے لیے جو نیابت میں بس گئے ہوں تجنّس (اختیارِ قومیّت) لازمی اور اجباری ہو جاتا ہے ۔ برطانیۂ عظمٰی نے اساسی اور کُلّی طور پر ان قواعد کو تسلیم کر لیا ہے جو زیادہ‌تر اس کی مالٹی رعایا پر اثر انداز ہوتے ہیں؛ البتہ اطالوی لوگ اپنے معاہدوں کی وجہ سے حقوقِ قومیت کے حصول پر مجبور ہونے سے بچ جاتے ہیں؛ تاہم ان میں سے بعض لوگ خود اپنی مرضی سے یہ حقوق حاصل کر لیتے ہیں ۔ ان [متفرنسوں یعنی فرنگی‌مآبوں یا] "نوساختہ فرانسیسیوں"، "néo-français" کی، جن میں مسلمانوں

کی تعداد دو ہزار سے کم مگر یہودیوں کی پانچ ہزار ہے، مجموعی تعداد موجودہ فرانسیسی آبادی کا چوتھائی حصہ ہے۔

یہودی، جن میں یورپی نسل کے کئی ہزار افراد نے اپنی اطالوی قومیت کو برقرار رکھا ہے، زیادہ‌تر بای کی رعایا ہیں اور مقامی نظام اور مقامی عدالتوں کے ماتحت رہتے ہیں، گو اپنے شخصی معاملات کے فیصلے کے لیے انھیں تونس کی عدالتِ ربّی ("Tribunal Rabbinique") میں جانا پڑتا ہے (جسے نومبر ۱۸۹۸ء اور نومبر ۱۹۲۹ء کے فرامین کی رو سے از سرِ نو مرتب کیا گیا تھا) ۔ اس قسم کے معاملات "اسرائیلی سر دفترہاے اسنادِ رسمی" ("notaires israélites") کے پاس بھی جاتے تھے (جن کا تقرر فرامین مجریۂ فروری ۱۹۱۸ء و اپریل ۱۹۲۲ء کی رو سے ہوا) ۔ تونس کے یہودی فوجی خدمت ادا نہیں کرتے اور نہ عام طور پر انھیں سرکاری عہدے دیے جاتے ہیں ۔ ان کے مغربی تہذیب و تمدّن بسرعت اختیار کر لینے کی وجہ سے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے کہ اگر وہ بہ تعدادِ کثیر، یا بجملگی، فرانسیسی حقوقِ شہریت حاصل کر لیں تو کیا ہو۔ ۳۰ اگست ۱۹۲۱ء کے ایک فرمان کے مطابق تمام یہودیوں کے لیے جو کشورِ تونس کے دائرۂ نظارت میں آباد ہیں، بلا تمیز جنسیت ایک "مجلسِ ملّی" ("Conseil de la Communauté") قائم کی گئی جو بارہ ارکان پر مشتمل ہے ۔ ان کا انتخاب دوسرے درجے کے حق راے دہندگی کے مطابق چار سال کے لیے ہوتا ہے ۔ انھیں یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اعانات و عادات کے معاملات کا فیصلہ کریں ۔ حکومت دوسری یہودی جماعتوں کے لیے مدیر و ناظم مقرر کرتی ہے؛ تونس کے اعلیٰ ربّی (Chief Rabbi) کا تقرر بھی اسی کے ہاتھ میں ہے ۔ مذہب کی پابندی زوال پذیر ہے لیکن اس کے برعکس صیہونیت کو ناقابلِ انکار مقبولیت حاصل ہے۔

محمیۂ تونس کی حکومت نے ہمیشہ اس بات کی کوشش کی ہے کہ وہ مسلمانوں کے مذہبی عقائد اور جذبات کو ٹھیس لگائے بغیر ان کے وطنی اداروں اور ان کی اقتصادی اور مذہبی حالت کی اصلاح کرے (قبّ سطورِ بالا) ۔ اس سلسلے میں بہت سے مسائل حل طلب ہیں، جن میں سے بعض پر غور ہو رہا ہے؛ بہر حال جو کام اب تک ہو چکا ہے وہ قابلِ ذکر ہے ۔ اگرچہ تونس کی مسلم آبادی مغربی طرزِ معاشرت اختیار کرنے کے خلاف ہے تاہم اس میں بنیادی انقلاب پیدا ہو رہا ہے جس کے نتائج کے متعلق کوئی پیش گوئی کرنا جلد بازی کے مترادف ہوگا ۔ تحریک دستور کو (جسے تونس کے حزب آئینی نے چلایا ہے اور جس کا مقصد خوداختیاری autonomy ہے) پہلی جنگ عظیم کے بعد کے سالوں میں فروغ حاصل ہوا ۔ اسے فرانس کے مقیم عام (ریذیڈنٹ جنرل) لوسیاں سانت Lucien Saint نے بڑی ہوشیاری سے دبا دیا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقامی آبادی ان اصلاحات کے جوہر سے مطمئن ہے [!] جن کی طرف گذشتہ دس سال (۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ء) میں حکومتِ حمایہ کی داخلی سیاست متوجّہ ہے۔

وہ آزادی بخش اقدامات، بالخصوص ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۸ء کے قانون، جن کی رو سے مجلس عظمٰی معرضِ وجود میں آئی اور اس کی تنظیم کی تجدید ہوئی، دو اساسی اصولوں پر مبنی ہیں : ایک تو ملکی لوگوں کے راست تعاون کے حصول کے لیے زیادہ سے زیادہ کوشش اور دوسرے منتخب شدہ مجالس کے اختیارات کی توسیع ۔ فرانسیسی نو آبادی میں نئے حقوق دیے جا رہے ہیں : شہروں میں مجالس بلدیہ کا حق انتخاب؛

صحافت اور اجتماع کی بیش از بیش آزادی۔

اس تحریر کے وقت [حدود ۱۹۳۱ء میں] تونس بڑے امن اور چین کے ساتھ ''حمایة'' کی جوبلی (جشن) منانے کی تیاریاں کر رہا ہے۔

فرانسیسی احتلال کے وقت سے بیات کی فہرست :

محمد الصادق علی (۱۸۸۲ تا ۱۹۰۲ء)
محمد الہادی (۱۹۰۲ تا ۱۹۰۶ء)
محمد الناصر (۱۹۰۶ تا ۱۹۲۲ء)
محمد الحبیب (۱۹۲۲ تا ۱۹۲۹ء)
احمد (۱۹۲۹ء تا)

مقیمان عام (ریذیڈنٹ جنرلوں) کی فہرست :

رُوستان Roustan
پول کامبون Paul Cambon (مارچ ۱۸۸۲ء میں مقرر ہوا)
ماسِیکو Massicault (نومبر ۱۸۸۶ء)
رُووِی اِیے Rouvier (نومبر ۱۸۹۲ء)
مِیلِیے Millet (نومبر ۱۸۹۴ء)
سْتِیفان پِیشون Stéphen Pichon (مارچ ۱۹۰۱ء)
آلاپِتِیت Alapetite (دسمبر ۱۹۰۷ء)
فْلاںدان Flandin (اکتوبر ۱۹۱۸ء)
لُوسیاں سَنت Lucien Saint (جنوری ۱۹۲۱ء)
مانسیروں Manceron (جنوری ۱۹۲۹ء)۔

مآخذ : اگر اسلام کی عام تاریخوں (مثلاً مُلّر Müller، کئتانی Caetani وغیرہ) اور شمالی افریقہ کی تاریخوں (مثلاً Mercier اور Faure-Biguet وغیرہ) کو مستثنٰی کر دیا جائے تو ملک تونس کی تاریخیں بہت ناقص ہیں۔ تاہم تب (۱) عبدالوهاب : خلاصة تاریخ تونس، طبع دوم، تونس ۱۳۴۴ھ (یہ عمدہ اور عالمانہ ملخص ہے)۔

۱ ـ قرون وسطی کے لیے :

(الف) عرب جغرافیہ دان اور سیاح جن میں یاقوت، ابوالفداء اور ابن بطوطة شامل ہیں لیکن ان کے علاوہ خاص طور پر دیکھیے : (۱) الیعقوبی : *Descriptio almaghribi*، طبع و ترجمہ ڈیخویہ، لائڈن ۱۸۶۰ء؛ (۲) ابن حوقل : *B. G. A.* [مکتبة جغرافیة عربی]، ۲، ترجمہ در *J. A.*، ۱۸۴۲ء؛ (۳) البکری : *Description de l' Afrique septentrionale*، طبع ثانی، ترجمہ، الجزائر ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ء؛ (۴) الادریسی : نزهة المشتاق، طبع و ترجمہ، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۵) کتاب الاستبصار، وینا ۱۸۵۲ء، ترجمہ Rec. Constantine، ۱۸۹۹ء؛ (۶) العبدری : رحلة، ترجمہ در *J. A.*، ۱۸۵۴ء؛ (۷) التجانی : رحلة، [طبع تونس]، ترجمہ در *J. A.*، ۱۸۵۲ - ۱۸۵۳ء؛ (۸) ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار، طبع جزئی عبدالوهاب، تونس [۱۳۳۲ھ تکملة براکلمان، ۲ : ۱۷۵]، ترجمہ از Gaudefroy-Demombynes، پیرس ۱۹۲۷ء؛

(ب) مسلم مؤرخین : (۹) ابن عبدالحکم : کتاب فتوح مصر، طبع Torrey، نیوهیون New Haven ۱۹۲۲ء، ترجمہ ایضاً در *Bibl. and Semitic Studies*، نیویارک ۱۹۰۱ء؛ (۱۰) ابن حماد : *Histoire des rois Obaidides*، طبع و ترجمہ Von der Heyden، [پیرس] ۱۹۲۷ء [تکملة براکلمان، ۱ : ۵۵۵]؛ (۱۱) ابن الاثیر : *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، ترجمہ از فانیاں Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء؛ (۱۲) ابن عذاری : البیان المغرب، ۲ جلدیں، طبع ڈوزی Dozy، لائڈن ۱۸۳۸ - ۱۸۵۱ء؛ ج ۳، طبع Lévi Provençal، پیرس ۱۹۳۰ء، ترجمہ از فانیاں، ۲ جلدیں، الجزائر ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۴ء؛ (۱۳) النویری : *Historia de los musulmanos de España y Africa*، ۲، طبع و ترجمہ Gaspar Remiro، غرناطہ ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹ء؛ (۱۴) ابوزکریا : *Chronique*، ترجمہ، الجزائر ۱۸۷۸ء؛ (۱۵) ابن الخطیب : رقم الحلل، تونس ۱۳۱۶ھ؛ (۱۶) وهی مصنف : أعمال الأعلام، طبع عبدالوهاب (در *Cent. Amari*)، پلرمو ۱۹۱۰ء؛

(۱۷) ابن خلدون: کتاب العبر، طبع سوم، بولاق ۱۲۸۹ھ؛ (۱۸) وہی مصنف: المقدمۃ، بیروت و قاہرہ سے باربار بتصحیح طبع ہوا، ترجمۂ دیسلان de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء؛ (۱۹) وہی مصنف: *Histoire des Berbères*، ترجمۂ دیسلان، الجزائر ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۶ء، طبع ثانی، پیرس (زیر اشاعت)؛ (۲۰) ابن قنفذ: الفارسیۃ، طباعت و ترجمۂ جزئی *J. A.*، ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۲ء؛ طبع سنگی، پیرس ۱۳۴۶ھ، تصحیح شدہ متن زیر طبع در تونس؛ (۲۱) ابوالمحاسن: *Extraits relatifs au Maghreb*، ترجمۂ فانیان، Rec. Constantine، ۱۹۰۶ء؛ (۲۲) الزرکشی: تاریخ الدولتین، تونس ۱۲۸۹ھ، ترجمہ از فانیان، قسنطینہ ۱۸۹۵ء؛ (۲۳) *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، ترجمہ از فانیان، الجزائر ۱۹۲۴ء؛

(ج) کتب تراجم: (۲۴) ابوالعرب: طبقات علماء افریقیۃ، طبع و ترجمہ ابن شنب، پیرس ۔ الجزائر ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۰ء؛ (۲۵) ابن ناجی: معالم الایمان، تونس ۱۳۲۰ھ؛ نیز: (۲۶) ابن الآبار، ابن خلکان، ابن فرحون، احمد بابا؛

(د) مغربی وقائع نویسوں کی کتابوں کے بے شمار فقرات، مثلاً سینٹ لوئیس St. Louis کی صلیبی جنگ کے مؤرخ (قب شٹرن فیلٹ: *Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis*، برلن ۱۸۹۶ء) اور Muntaner، Villani (قب Schiaparelli: *Giov. Villani.... Dichiarazione relativi alla storia dei Beni Hafs in Tunisi*، روما ۱۸۹۲ء)، Cabaret d' Orreville، Froissart۔

(ہ) دستاویزات نشر اصحاب ذیل (۲۷) Amari: *I diplomi arabi del r. archivio fiorentino*، فلورنس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۷ء؛ (۲۸) Mas-Latrie: *Traités de paix et de commerce... de l' Afrique septentionale au moyen-âge*، پیرس ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۲ء؛ (۲۹) Marongo: *Genova e Tunisi (1388 - 1515)*، روما ۱۹۰۱ء؛ (۳۰) Giménez Soler: *Episodios.... relaciones entre la corona de Aragón y Túnez*، *Inst. Est. Catalans Anuari, 1908*، برشلونہ؛ (۳۱) وہی مصنف: *Documentos de Túnez*، *1909-1910*، محل مذکور؛ (۳۲) Cerone: *Alcuni documenti sulla seconda spedizione di Alfonso V contro l'isola Gerba*، محل مذکور؛ (۳۳) Ribera: *Tratado de paz... entre Fernando I... de Nápoles y Abuómer Otmán rey de Túnez*، در *Cent. Amari*، پلرمو ۱۹۱۰ء؛

مخصوص مفرد رسالے: (الف) اسلامی فتوحات در: (۳۴) Fournel: *Les Berbères*، پیرس ۱۸۷۵ تا ۱۸۸۱ء؛ (۳۵) Diehl: *L' Afrique byzantine*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۳۶) Caudel: *Les premières invasions arabes dans l' Afrique du Nord*، پیرس ۱۹۰۰ء؛

(ب) قرون وسطی میں: (۳۷) E. F. Gautier: *Les siècles obscurs du Maghreb*، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۳۸) Vonderheyden: *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benou' l-Aghlab*، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۳۹) عبدالوہاب: بساط العقیق فی حضارۃ القیروان، تونس ۱۳۳۰ھ؛ (۴۰) Chalandon: *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile* (مواضع کثیرہ)، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۴۱) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie du XIème au XIVème siècle*، قسنطینہ - پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۴۲) van Berchem: *Titres califiens d' Occident*، در *J.A.*، ۱۹۰۷ء؛ (۴۳) Schaube: *Handelsgeschichte der roman. Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge* (بمواضع کثیرہ)، میونخ ۱۹۰۶ء؛ (۴۴) Giménez Soler: *El comercio en tierra de infieles durante la edad media*، در *Bol. R. Acad. Buenas Letras*، برشلونہ ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۰ء؛ (۴۵) La Mantia: *La Sicilia ed il suo dominio nell' Africa settentr., dal sec.*

XI al XV، در *Arch. Stor. Sicil.*، ١٩٢٢ء؛ (٤٦)
Le commerce des Européens à Tunis depuis : Sayous
de XIIème siècle jusqu' à la fin du XVIème پیرس
١٩٢٩ء؛ (٤٧) *Les relations com-* : Boissonnade
merciales de la France méridionale avec l' Afrique
du Nord du XIIème au XVème siècle، در *Bull.*
géogr. du Comité des tr. hist.، ١٩٢٩ء؛ (٤٨)
Milicias christianas....del Almagreb : Alemany،
در *Homenaje á Codera*، سَرَقُسطہ ١٩٠٤ء؛ (٤٩)
La France en Orient au XIVème : Delaville De Roulx
siècle، پیرس ١٨٨٦ء، (ص ١٦٦ تا ٢٠٠)؛ (٥٠)
Alfonso il Magnanimo ed Abu Omar : Cerone
Othman، در *Arch. stor. Sicil. orient.*، ١٩١٢ تا
١٩١٣ء؛

۲ - متأخر حفصی حکمران اور ہسپانوی احتلال :

(الف) سیّاح اور جغرافیہ دان : (٥١) van
A voyage......in lande......Barbarien : Ghistele،
(١٤٨٥ء)، Gand ١٥٥٧ء؛ (٥٢) Leo Africanus :
Della descrittione dell' Africa، طبع Ramusio، وینس
١٥٥٠ء، ترجمہ Temporal، پیرس ١٨٣٠ء، طبع ثانی
از Schefer، پیرس ١٨٩٦ء؛ (٥٣) *Des-* : Marmol
cripcion general de Africa، غرناطہ ١٥٧٣ء، ترجمہ
Perrot d' Ablancourt، پیرس ١٦٦٧ء؛

(ب) دستاویزات شائع کردۂ اصحابِ ذیل : (٥٤)
Notes et documents .... histoire de la : Bégouen-
Tunisie، پیرس - تُولُوز Toulouse ١٩٠١ء؛ (٥٥)
Relazioni dei duchi di Ferrara e di : Foucard
Modena coi re di Tunisi، مُدینہ Modena ١٨٨١ء؛
(٥٦) *Lettere di Muley Hassan a* : Odorici e Amari
Ferrante Gonzaga، مُدینہ ١٨٦٥ء؛ (٥٧) La
Documents inédits sur l' histoire : Primaudaie
de l'occupation espagnole en Afrique، در *R. A.*، ١٨٧٥
تا ١٨٧٧ء؛ (٥٨) *Documents relatifs* : Grandchamp
à la fin de l' occupation espagnole en Tunisie،
در *R.T.*، ١٩١٣ء؛ (٥٩) *La Tunisie* : Monchicourt
et l' Europe. Quelques documents relatifs aux XVIème
XVIIème et XVIIIème siècles، در *R.T.*، ١٩٠٥ء؛ نیز
مواقع کثیرہ در مجموعۂ گرانقدر (٦٠) *Col. de doc.*
ined. para la hist. de España، طبع میڈرڈ؛

(ج) مطالعات از (٦١) *Expédi-* : Motylinski
tion....contre Djerba (1510)، در *Actes XIVème*..
Congrès Orient.، الجزائر ١٩٠٥ء؛ (٦٢) Muoni :
Tunisie la spedizione di Carlo V، میلان ١٨٧٦ء؛
(٦٣) *De Caroli V in Africa rebus gestis* : Cat،
پیرس ١٨٩١ء؛ (٦٤) *L' expédition de* : Medina
Charles-Quint à Tunis، در *R. T.*، ١٩٠٦ء؛ (٦٥)
Essai sur les plans imprimés de : Monchicourt
Tripoli, Djerba, et Tunis-Goulette au XVIème siècle،
در *R.A.*، ١٩٢٩ء؛ (٦٦) وہی مصنف : *Épisodes de la*
carrière tunisienne de Dragut، در *R.T.*، ١٩١٨ء؛ (٦٧)
La conquête de Mahdia (1551) : Charles، *Mach.*،
١٩٢١ء؛ (٦٨) *L' Expédition espa-* : Monchicourt
gnole de 1560 contre l' île de Djerba، در *R.T.*، ١٩١٣
تا ١٩١٣ء؛ (٦٩) *Les Espagnols et l'* : Braudel
Afrique du Nord de 1492 à 1577، در *R. A.*، ١٩٢٨ء
(حواشی اور ضمیمے میں مکمّل مصادر اور دستاویزات
متعلّقہ تونس)؛ (٧٠) *Les Gouver-* : Poinssot et Lantier
neurs de La Goulette durant l' occupation espagnole،
در *R.T.*، ١٩٣٠ء (ماخذ کے حوالے تعلیقات میں دیے ہیں).

۳ - ترکی عہد کے متعلّق : (الف) سیّاحانِ مسلم
(٧١) العیّاشی : رِحلۃ، فاس ١٣١٦ھ، ترجمہ پیرس
١٨٤٦ء (*Expl. scient. Algérie*، جلد ٩)؛ (٧٢)
احمدالناصری : رِحلۃ، فاس، ترجمہ رِحلۃ العیّاشی والی
مذکورۂ بالا [illegible]؛ (٧٣) الورثیلانی : رِحلۃ، طبع

ابن شنب، الجزائر ۱۹۰۸ء؛

(ب) مسلم مؤرخین: (۷۳) ابن ابی دینار القیروانی: کتاب المؤنس، تونس ۱۲۸۶ھ، ترجمہ پیرس ۱۸۴۵ء، *Expl. scient. Algérie*، ج ۷)؛ (۷۵) الوزیر السراج: الحلل السندسیۃ، تونس ۱۲۸۷ھ، طباعت نا تمام؛ (۷۶) محمد بن یوسف: المشرع الملکی (۱۷۰۵ تا ۱۷۶۵ء)، ترجمہ Serres اور Lasram، تونس ۱۹۰۰ء؛ (۷۷) ابن مقدیش: نزھۃ الانظار، طبع سنگی، تونس ۱۳۲۱ھ؛ (۷۸) محمد الباجی: الخلاصۃ ... فی امراء افریقیۃ، تونس ۱۳۲۳ھ؛ (۷۹) ابن عبدالعزیز اور ابن ابی الضیاف، غیر مطبوع؛

(ج) یورپی مصنفین: (۸۰) Lanfreducci e Bosio: *Costa e discorsi di Barberia (1587)*، طبع و ترجمہ Monchicourt-Grandchamp در *R.A.*، ۱۹۲۵ء؛ (۸۱) Barker: *A true and certain report of .... captain Ward*، لندن ۱۶۰۹ء؛ (۸۲) Prévost de Beaulieu-Persac: *Mémoires*، طبع La Roncière، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۲۳۸ تا ۲۶۳؛ (۸۳) Pijnacker: *De reyse naer Africa, Tunis, Algiers .... in den jare 1625*، ہارلم ۱۶۵۰ء؛ (۸۴) Savary de Brèves: *Relation de ses voyages .... aux royaumes de Tunis et Alger*، پیرس ۱۶۲۸ء؛ (۸۵) Attardo: *Relazione della guerra .... fra Algieri e Tunisi quest' anno 1628*، طبع Roy در *R.T.*، ۱۹۱۷ء؛ (۸۶) Th. d'Arcos: *Lettres inédites écrites de Tunis (1633-36)*، الجزائر ۱۸۸۹ء؛ (۸۷) Dan: *Histoire de Barbarie*، پیرس ۱۶۳۷ء؛ (۸۸) Thévenot: *Voyages ....*، پیرس ۱۶۶۳ تا ۱۶۷۳ء؛ (۸۹) Pagni: *Lettere .... di quanto egli vidde e operò in Tunisi*، فلورنس ۱۸۲۹ء؛ (۹۰) D'Arvieux: *Mémoires* (ج ۳)، پیرس ۱۷۳۵ء (تونس کا بحری سفر ۱۶۶۶ء)؛ (۹۱) Dapper: *Naukeurige beschrijving der Afrikaensche gewesten*، اَیمسٹرڈم ۱۶۶۸ء؛ (۹۲) Galland: *Relation de l'esclavage d'un marchand Cassis à Tunis*، تصحیح و طبع در *Magasin encyclopédique*، پیرس ۱۸۰۹ء؛ (۹۳) Coppin: *Le bouclier de l'Europe*، لیون ۱۶۸۶ء؛ (۹۴) *Histoire des dernières révolutions du royaume de Tunis*، پیرس ۱۶۸۹ء؛ (۹۵) La Faye: *Etat des royaumes de Barbarie*، رُواں Rouen ۱۷۰۳ء؛ (۹۶) Lucas: *Voyage.... Afrique*، (متن کے بعد ہے: *Mémoire pour servir à l'histoire de Tunis*)، پیرس ۱۷۱۲ء؛ (۹۷) Laugier de Tassy: *Histoire des Etats barbaresques*، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۷۵۷ء؛ (۹۸) Peyssonnel: *Relation d'un voyage sur les côtes de Barbarie .... en 1724*، پیرس ۱۸۳۸ء؛ (۹۹) Shaw: *Travels* (۱۷۳۷ء)، آکسفورڈ ۱۷۳۸ء؛ (۱۰۰) Tollot: *Nouveau voyage fait au Levant* (۱۷۳۱ء)، پیرس ۱۷۳۲ء؛ (۱۰۱) La Condamine: *Voyage au Levant* (۱۷۳۱ء)، طبع جزئی در *R. T.*، ۱۸۹۸ء؛ (۱۰۲) Godefroy، Comelin اور La Motte: *Etat des royaumes de Barbarie*، رُواں ۱۷۳۱ء؛ (۱۰۳) Hebenstreit: *Voyage à Alger, Tunis et Tripoli .. en 1732*، برلن ۱۷۸۰ء؛ (۱۰۴) St. Gervais: *Mémoires historiques .... royaume de Tunis*، پیرس ۱۷۳۶ء؛ (۱۰۵) *Lettres sur l'histoire politique de la Tunisie de 1728 à 1740*، طبع Gandolphe، در *R.T.*، ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۶ء؛ (۱۰۶) Poiron: *Mémoires concernant l'état présent du royaume de Tunis* (۱۷۵۲ء)، طبع Serres، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۱۰۷) Desfontaines: *Fragments d'un voyage .... Tunis et Alger* (۱۷۸۳ تا ۱۷۸۶ء)، پیرس ۱۸۳۸ء؛ (۱۰۸) Stanley: *Observations on the city of Tunis*، لندن ۱۷۸۶ء؛ (۱۰۹) Poiret: *Voyage en Barbarie*، پیرس ۱۷۸۹ء؛ (۱۱۰) Nyssen: *Mémoire sur Tunis*،

۱۸۸۸ء)، نشر Monchicourt، در *R. Hist. Col. Fr.* ۱۹۲۴ء؛ (۱۱۱) Caroni: *Ragguaglio del viaggio .... in Barberia*، میلان ۱۸۰۵ء؛ ترجمہ Conor-Grandchamp، در *R. T.*، ۱۹۰۷ء؛ (۱۱۲) Chateaubriand: *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (۱۸۰۷ء)، پیرس ۱۸۱۱ء؛ (۱۱۳) Maggill: *An Account of Tunis*، گلاسگو ۱۸۱۱ء؛ (۱۱۴) Blaquière: *Letters from the Mediterranean*، ج ۲، لنڈن ۱۸۱۳ء؛ (۱۱۵) Frank: *Tunis* (۱۸۱۶ء)، در *l' Univers pittoresque*، ج ۷، پیرس ۱۸۵۰ء؛ (۱۱۶) Noah: *Travels in .... the Barbary States*، نیویارک ۱۸۱۹ء؛ (۱۱۷) Filippi: *Fragmens .... sur la Régence de Tunis* (۱۸۲۹ء)؛ نشر Monchicourt، در *R. Hist. Col. Fr.* ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۲ء؛ قب نیز (۱۱۸) تصحیح از Bauer در *Relaciones de Africa*، ج ۳، میڈرڈ، ۱۹۲۲ء ــــ ۱۸۳۰ء کے بعد رسالوں اور کتابچوں کے بیشمار مقالات کے علاوہ (*Le Tour du Monde, Revue de l' Orient* وغیرہ) اور کتابیں بھی بہت زیادہ تصنیف ہوتی ہیں: (۱۱۹) Grenville—Temple: *Excursions in the Mediterranean, Algiers and Tunis (1832-33)*، لنڈن ۱۸۳۵ء؛ (۱۲۰) Calligaris: *Notice sur Tunez* (۱۸۳۴ء)، طبع Monchicourt، در *R. Hist. Col. Fr.* ۱۹۲۸ء؛ (۱۲۱) Ewans: *Reise .... von Tunis* (۱۸۳۵ء)، نورمبرگ Nuremberg ۱۸۳۷ء؛ (۱۲۲) Puckler—Muskau: *Semilasso in Afrika*، شٹوٹ گارٹ Stuttgart ۱۸۳۶ء؛ (۱۲۳) Nicoly: *Documenti sulla storia di Tunis*، لیوورن Livourne ۱۸۳۸ء؛ (۱۲۴) Capitaine X: *Une promenade à Tunis en 1842*، پیرس ۱۸۴۴ء؛ (۱۲۵) Kennedy: *Algeria and Tunisia in 1845*، لنڈن ۱۸۴۶ء؛ (۱۲۶) Barth: *Wanderungen durch die Küstanländer des Mittelmeers in 1845—47*، برلن ۱۸۴۹ء؛ (۱۲۷) Chassiron: *Aperçu pittoresque de la Régence de Tunis*، پیرس ۱۸۴۹ء؛ (۱۲۸) Pellissier: *Description de la Régence de Tunis*، پیرس ۱۸۵۳ء (*Expl. scient. Algérie*)، ج ۱۵؛ قب نیز *R. d. Deux Mondes*، (مئی ۱۸۵۶ء)؛ (۱۲۹) Daumas: *Quatorze ans à Tunis*، الجزائر ۱۸۵۷ء؛ (۱۳۰) Finotti: *La Regenza di Tunisi*، Malte ۱۸۵۷ء؛ (۱۳۱) Dunant: *Notice sur la Régence de Tunis*، جنیوا ۱۸۵۸ء؛ (۱۳۲) Guérin: *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*، پیرس ۱۸۶۲ء؛ (۱۳۳) Flaux: *La Régence de Tunis au XIXème siècle*، پیرس ۱۸۶۵ء؛ (۱۳۴) François: *Tunis et la Régence sous Muhammed el-Sadok Bey*، پیرس ۱۸۶۷ء؛ (۱۳۵) De Gubernatis: *Lettere sulla Tunisia*، فلورنس ۱۸۶۷ء؛ (۱۳۶) Michel: *Tunis*، پیرس ۱۸۶۷ء؛ (۱۳۷) Maltzan: *Sittenbilder aus Tunis u. Algerien*، لائپزگ ۱۸۶۹ء؛ (۱۳۸) وہی مصنف: *Reise in den Regentschaften Tunis u. Tripolis*، لائپزگ ۱۸۷۰ء؛ (۱۳۹) Zaccone: *Notes sur la Régence de Tunis*، پیرس ۱۸۷۵؛ (۱۴۰) Rae: *Barbary, Journey from Tripoli to .. Kairouan*، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۱۴۱) Féraud: *Notes sur un voyage en Tunisie et en Tripolitaine*، در *R. A.* ۱۸۷۷؛ (۱۴۲) Nachtigal: *Tunis, Deutsche Rundschau*، ۱۸۸۱ء؛ (۱۴۳) Pinchia: *Recordi di Tunisi*، تورین Turin ۱۸۸۱ء؛

(د) مجموعۂ دستاویزات شائع کردۂ اصحاب ذیل: (۱۴۴) Planet: *Correspondance des beys de Tunis et des consuls de France avec la Cour (1577-1830)*، ۳ جلد، پیرس ۱۸۹۳ تا ۱۸۹۹ء؛ (۱۴۵) Grandchamp: *La France en Tunisie (1582—1700)*، ۸ جلدیں، تونس ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ء؛ (۱۴۶) Heeringa:

Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen
Handel (1590—1726)، ۳ جلدیں، ھیگ ۱۹۱۰ تا
۱۹۱۴ء؛ (۱۴۷) Grandchamp : Documents relatifs
aux corsaires tunisiens (1777—1814)، تونس
۱۹۲۹ء؛

(۵) خاص تصانیف: (۱۴۸) Rousseau : Annales
Tunisiennes، الجزائر ۱۸۶۴ء؛ (۱۴۹) Fitoussi :
L' Etat tunisien (1525—1901)، تونس ۱۹۰۰ء [طبع
ثانی بھی موجود ہے]؛ (۱۵۰) Masson : Histoire des
établissements et du commerce français dans l'
Afrique barbaresque (1590—1793)، پیرس ۱۹۰۳ء؛
(۱۵۱) وھی مصنف : Les Compagnies du corail، پیرس
مارسیلیا ۱۹۰۸ء؛ (۱۵۲) La Roncière : Histoire
de marine française، ۵ جلدیں، پیرس ۱۹۰۹ تا
۱۹۲۰ء؛ (۱۵۳) Conor : Les exploits d' Alonso de
Contreras [. . .] en Tunisie (1601—11)، در R. T.،
۱۹۱۳ء؛ (۱۵۴) Spont : Les Français à Tunis de 1600
1780، در R. Questions Hist.، ۱۹۰۰ء؛ (۱۵۵) Play-
fair : The Scourge of Christendom، لنڈن ۱۸۸۴ء؛
(۱۵۶) Marchesi : Tunisie la Repubblica Venezia nel
secolo XVIII، وینس ۱۸۸۲ء؛ (۱۵۷) Nallino : Venezia
e Sfax nel secolo XVIII، در Cent. Amari، پالرمو
۱۹۱۰ء؛ (۱۵۸) Grandchamp : La mission de
Pléville-le-Pelley à Tunis (1793-94)، تونس ۱۹۲۱ء؛
(۱۵۹) وھی مصنف : Le citoyen Guiraud, proconsul
de la République française à Tunis (1796)، در R. T.،
۱۹۱۹ء؛ (۱۶۰) Loth : Arn. Soler, chargé d'affaires d'
Espagne à Tunis (1808—10)، در R. T.، ۱۹۰۵ تا
۱۹۰۶ء؛ (۱۶۱) Dupuy : Americains et Barbaresques
(1776—1824)، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۱۶۲) Hugon :
Les emblèmes des beys de Tunis، پیرس ۱۹۱۳ء؛
(۱۶۳) Serres : La politique turque en Afrique du
Nord sous la monarchie de Juillet، پیرس ۱۹۲۵ء؛
(۱۶۴) Rouard de Card : Les arrangements conclus
par le général Clauzel avec le bey de Tunis
(1830—31)، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۱۶۵) Gonni : La
regia marina sarda sulle costi di Barberia (1830)،
در Boll. Ufficio stor.، ۱۹۳۰ء؛ (۱۶۶) وھی مصنف :
Una squadra sardonapoletana a Tunisi (1833)، وھی
سلسلہ؛ (۱۶۷) Grandchamp : Le différend de la
Tunisie avec la Sardaigne et Naples en 1833، در R.T.
[۱۹۳۱ء، ص ۱ تا ۹۶ Ind. Isl. شمارہ 14006]؛
(۱۶۸) Monchicourt : La mahalla d' Ahmed Zorroug
dans le Sahel (1864)، در R. T.، ۱۹۱۴ء؛

۴۔ تونس زیر حمایت فرانس اور ۱۸۸۱ء کے بعد کے تونس پر بیشمار کتابیں موجود ھیں۔ بڑی بڑی تصانیف حسب ذیل ھیں:

(الف) تونس پر فرانسیسی حمایت کا استقرار:
(۱۶۹) Documents diplomatiques, Affaires de Tunisie
(1870—1881)، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۱۷۰) D' Estour-
nelles de Constant : La politique française en
Tunisie، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۱۷۱) Crispi : Politica
Estera (1876—96)، ترجمہ در R. T.، ۱۹۱۳ء؛ (۱۷۲)
Chiala : Pagine di storia contemporanea، ج ۲؛
Tunisi، تورن ۱۸۹۵ء؛ (۱۷۳) Broadley : The
last Punic War، ایڈن برگ۔ لنڈن ۱۸۸۲ء؛ (۱۷۴)
L' expédition militaire en Tunisie، پیرس بغیر تاریخ؛
(۱۷۵) Cappello : La spedizione francese in
Tunisia، سیتا دی کاستیلو Città di Castello ۱۹۱۲ء؛
(۱۷۶) Rouard de Card : Traités de la France avec
les pays de l' Afrique du Nord، پیرس ۱۹۰۶ء؛
(۱۷۷) وھی مصنف : La Turquie et le protectorat
français en Tunisie، پیرس ۱۹۱۶ء؛

(ب) سیاسی مسائل از ۱۹۱۸ء: (۱۷۸)

La Tunisie martyre، ۱۹۲۰ء؛ (۱۷۹) Raynaud : La Tunisie sons les Français، پیرس بلا تاریخ؛ (۱۸۰) Jung : Les réformes en Tunisie، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۸۱) Winkler : Essai sur la nationalité dans les protectorats de Tunisie et du Maroc، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۸۲) Aguesse : Souveraineté et nationalité en Tunisie، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۸۳) Tumedei : La Questione tunisina e l' Italia، Bologna ۱۹۲۲ء؛ (۱۸۴) Sarafatti : Tunisiaca، روما ۱۹۲۴ء؛ (۱۸۵) Bonura : Gli Italiani in Tunisi، روما ۱۹۲۹ء؛ اور (۱۸۶) بیشمار مضامین جو Bulletin du Comité de l' Afrique française میں شائع ہو چکے ہیں، ان میں سے جو علیحدہ بھی چھپے ہیں وہ یہ ہیں: (i) Rodd Balek : La Tunisie après la guerre (1919—21)، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (ii) Cavé : Sur les tracés de Rodd Balek (1924—27)، پیرس ۱۹۲۹ء؛ اور ایک (iii) Chronique de Tunisie (1922—28)، تونس ۱۹۲۸ء؛

(ج) وصفِ عام: (۱۸۷) Hesse-Wartegg : Tunis، وی آنا ۱۸۸۲ء؛ (۱۸۸) Graham اور Ashbee : Travels in Tunisia، لنڈن ۱۸۸۷ء (تتمّے میں تونس پر نہایت مفید فہرست مصادر Bibliography of Tunisia دی ہے، جس پر Rouard de Card نے اپنی کتاب Livres français des XVII$^{\text{ème}}$ et XVIII$^{\text{ème}}$ siècles concernant les Etats barbaresques، پیرس ۱۹۱۱ء میں کوئی اضافہ نہیں کیا)؛ (۱۸۹) Lanessan : La Tunisie، پیرس ۱۸۸۷ء، طبع ثانی ۱۹۱۷ء؛ (۱۹۰) Faucon : La Tunisie، ۱۸۹۳ء؛ (۱۹۱) La Tunisie. Histoire et description، ۲ جلدیں، پیرس - نانسی Paris-Nancy ۱۸۹۶ء، طبع ثانی ۱۹۰۰ء؛ (۱۹۲) La Tunisie au début du XX$^{\text{ème}}$ siècle، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۱۹۳) Loth : La Tunisie et l' œuvre du Protectorat français، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۱۹۴)، Notice générale sur la Tunisie (1811—1921)، تولوز Toulouse ۱۹۲۲ء؛ (۱۹۵) Despois : La Tunisie، پیرس ۱۹۳۰ء؛

(د) سماجی زندگی اور ایسے ناول جن میں ملک کے رسوم و عادات کا نقشہ کھینچا گیا ہے: (۱۹۶) Lapie : Les civilisations tunisiennes، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۱۹۷) Canal : La littérature et la presse tunisiennes de l' Occupation à 1900، پیرس بلا تاریخ؛ (۱۹۸) Duhamel : Le Prince Jaffar، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۱۹۹) Hubac : Les masques d' argile، پیرس ۱۹۲۸ء۔ مقامی باشندگان کے بارے میں سب اُن تصانیف سے جو اس مقالے میں "زبان" کے ذیل میں مذکور ہیں اور ان بے شمار مقالوں سے جو Revue Tunisienne میں شائع ہوئے؛

۵ - غیر مسلموں کے متعلق: (۲۰۰) Darmon کے علاوہ (نیز ملاحظہ ہو عنوان "مذہب") دیکھیے:

(الف) عیسائی: (۲۰۱) Mesnage : Le christianisme en Afrique, Eglise mozarabe، الجزائر - پیرس ۱۹۱۵ء؛ (۲۰۲) Gleizes : Jean Le Vacher، پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۲۰۳) وہی مصنف: Captivité et œuvres de St. Vincent de Paul en Barbarie، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۲۰۴) Anselme des Arcs : Mémoires de la mission des capucins de Tunisie (1624—1865)، روما ۱۸۸۹ء؛ (۲۰۵) Pons : La nouvelle Eglise d' Afrique (depuis 1830)، تونس ۱۹۳۰ء؛

(ب) یہودی: (۲۰۶) Cazès : Essai sur l' Histoire des Israélites de Tunisie، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۲۰۷) Chalom : Les Israélites de la Tunisie، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۲۰۸) Arditti : Recueil des textes législatifs et juridiques concernant les Israélites de Tunisie (1857—1913)، تونس ۱۹۱۵ء؛ (۲۰۹) Tibi : Le Statut personnel ... des Israélites tunisiens، تونس ۱۹۲۲ء؛ (۲۱۰) [Slousch] : Un voyage d' études juives en Afrique، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۲۱۱) وہی

مصنف : Travels in North Africa، لنڈن ۱۹۲۷ء؛

۲ - اسلامی فنونِ لطیفہ کی تاریخ کے متعلق :

(۱۲) G. Marçais : Manual d' art musulman. L' architecture، پیرس ۱۹۲۶ - ۱۹۲۷ء؛

(۳) ادارۂ بلاد

(الف) فرانسیسی ادارہ : عہد حمایت کے آغاز میں اور فرمانِ بای مؤرخہ ۴ فروری ۱۸۸۳ء کے بموجب مقیم عام (ریذیڈنٹ جنرل) کا بلا فصل معاون "دبیرِ عام (سیکریٹری جنرل) حکومتِ تونس" تھا، جو ہر قسم کے سرکاری مکاتبات کی نگرانی کرتا تھا اور وزیر اعظم کے باب میں اس کا وہی مقام تھا جو بای کے باب میں مقیم عام (ریذیڈنٹ جنرل) کا تھا۔ ۲۰ جولائی ۱۹۲۲ء کو یہ عہدہ اڑا دیا گیا اور اس کی جگہ کسی حد تک "نائب مقیم عام" ("ڈیلیگیٹ برائے ریذیڈنٹ جنرل") نے لی اور ۱۰ فروری ۱۹۲۳ء کے ایک صدارتی فرمان (presidental decree) کی رو سے اس کے اختیارات کی تحدید کی گئی۔ یہ اختیارات سیکرٹری جنرل کے اختیارات سے مختلف تھے لیکن عملی طور پر زیادہ وسیع نہ تھے، گو وہ وزراء کی مجلس کا نائب صدر ہے، داخلی نظارتوں (contrôles civils) کا مفتش (انسپکٹر) اور ریذیڈنٹ کے سفر پر ہونے یا کسی مانع کے پیش آنے کی صورت میں اس کی غیر حاضری کے وقت اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ ریذیڈنٹ کی ایک قرارداد مؤرخہ ۱۰ نومبر ۱۹۲۶ء کے مطابق ایک دیوانی کابینہ اور ایک جنگی کابینہ ریذیڈنٹ کی معاونت کرتا ہے۔

۱۹۲۶ء کی اسی قرار داد کے بموجب، جس کی تائید بای کے اسی تاریخ کے متعدد فرامین کے ذریعے ہوئی، نیابت (ریجنسی) کے بڑے بڑے دفتروں کی جدید تنظیم ہوئی۔ اس میں اس بات کی تشریح و تعیین بھی موجود ہے کہ ان بڑے بڑے محکموں کا دائرۂ عمل کیا ہے جن کی تنظیم احتلال کے بعد سے ہوئی اور جو اسی زمانے سے فرانسیسی سربراہی میں کام کر رہے ہیں، مثلاً "ادارۂ عامۂ اشغال" (Direction Générale des Travaux Publics)، جو ۳ ستمبر ۱۸۸۳ء کو قائم ہوا؛ "ادارۂ عامۂ مال" (Direction Générale des Finances)، جو اسی سال ۴ نومبر کو معرضِ وجود میں آیا؛ "ادارۂ عامۂ تعلیم عام و فنونِ لطیفہ" (Direction Générale de l' Instruction publique et des Beaux-Arts)، جو ۵ مئی ۱۸۸۳ء کو قائم ہوا؛ "ادارۂ عامۂ زراعت و تجارت و استعمار" [نو آبادیات] (Direction Générale de l' Agriculture, du Commerce et de la Colonisation)، جو ۳ نومبر ۱۸۹۰ء کو جاری ہوا؛ "ادارۂ عامۂ امورِ داخلیہ" (Direction Générale de l' Intérieur)، (جس میں "محکمۂ حفظ صحت و اعانتِ عامّہ" بھی شامل ہے) اور "ادارۂ عامۂ عدل و انصاف" (Direction de la Justice Tunisienne)، جو ۳۱ جولائی ۱۹۲۲ء کو قائم ہوا (یہ آخری دو محکمے سیکرٹری جنرل کا محکمہ توڑے جانے کی وجہ سے بنائے گئے)۔ مزید برآں "محکمۂ [رسل و رسائل دمنی؛ ڈاک اور تار" کا ذکر بھی کر دینا چاہیے، جو ۱۱ جون ۱۸۸۸ء کو قائم ہوا اور ۱۸ نومبر ۱۹۲۷ء کے فرمان کے مطابق خود مختار 'ادارہ' قرار دیا گیا۔

ملک کا جنوبی حصہ فوجی علاقہ سمجھا جاتا ہے (جس کا صدر مقام مدنین ہے)؛ یہاں "ادارۂ امورِ وطنیہ" کی عملداری ہے، جو دو بلندتر مرتبے کے افسروں، ۲۲ کپتانوں یا لفٹیننٹوں اور ۱۱ فوجی ترجمانوں پر مشتمل ہے۔ ان سب کو فرانس کے خزانے سے تنخواہ ملتی ہے۔ اس جنوبی حصے کو چھوڑ کر باقی ملک ۱۹۲۲ء سے اداری اغراض کے لیے پانچ "کوروں" میں منقسم ہے، (بنزرت (Bizerte)،

تونس، الکاف، سوسة، اور سفاقس)، ان میں سے ہر مذکورة متعدد ''داخلی نظارتوں'' (''contrôles civil'') میں منقسم ہے جن کی کل تعداد ۱۹ ہے، بصورت ذیل :-

باجة - بنزرت - طبرقة - سوق الأربعاء، تونس، زغوان، قرنبالیة، تبرسق، الکاف، مکثر، مجاز الباب، سوسة - قیروان - تالة - سفاقس - قابس - قفصة - توزر - جربة - ان نظارتوں کے فرانسیسی ناظر، جن کی تعداد ۱۴ اکتوبر ۱۸۸۴ء کے صدارتی فرمان کی رو سے معین ہوئی، وزیر خارجہ کی نامزدگی پر صدر جمہوریۂ فرانس کے فرمان سے مقرر ہوتے ہیں : ریزیڈنٹ کے گشتی فرمان مؤرخۂ ۲۲ جولائی ۱۸۸۷ء کی رو سے ان کے اہم فرائض یہ ہیں کہ وہ نظام ادارۂ وضیہ [دیکھیے ص ۸۱۲ ب] کی نگرانی کریں اور فرانسیسیوں کی آبادکاری میں امداد دیں؛ وہ نائب قونصل کہلاتے ہیں اور قونصلی وکلاء کے فرائض بھی انجام دیتے ہیں۔ ان کے منصب کی تعیین ریزیڈنٹ کی قرارداد مؤرخۂ ۲۵ اپریل ۱۹۲۲ء کے بموجب ہوئی۔

نیابت (ریجنسی) میں فرانسیسی قانون کا نفاذ دو ابتدائی عدالتوں (tribunals of first instance) کے ذریعے ہوتا ہے - ایک عدالت تونس میں ہے (جو چار ایوانوں پر مشتمل ہے) اور دوسری سوسة میں، اس کے علاوہ چودہ باقاعدہ ''قاضی عدل'' (Justices of Peace) ہیں، ان کے علاوہ عدالت‌ہای اجانب (''foraines'') ہیں، جن کے حاکم دورہ کرتے رہتے ہیں - یہ عدالتیں الجزائر کی عدالتِ مرافعہ (''کورٹ او اپیل'') کے ماتحت ہیں - خلافِ قانون افعال (offences) اور خفیف جرائم (misdemeanours) کے لیے تعزیرات کا نفاذ اصلاحی (correctional) عدالتوں کے ذریعے ہوتا ہے اور جس قسم کے مقدمات کی سماعت الجزائر میں ''قاضی عدل'' کرتے ہیں یہاں بھی کرتے ہیں - جرائم کا فیصلہ تونس اور سوسة کی فوجداری عدالتوں میں ہوتا ہے، جو تین پیشہ ور ججوں اور چھے اسیسروں (معاونوں) پر مشتمل ہیں، جن کا تقرر ۲۹ نومبر ۱۸۹۳ء کے صدارتی فرمان کے بموجب ہوتا ہے - ان کی نوعیت کا انحصار ملزم کی قومیت پر ہوتا ہے، لیکن ''جُوری'' (jury مُحلّفین) نہیں ہوتے - تمام فرانسیسی مجسٹریٹ ہر لحاظ سے ویسے ہی ہیں جیسے الجزائر کے ہیں اور وہ ''امینِ اَختام'' (''Garde des Sceaux'') کی نامزدگی پر صدارتی فرمان سے مقرر کیے جاتے ہیں۔

فرانس بری اور بحری فوجوں کے میزانیہ کا ذمے دار ہے - بنزرت بحری امارت کا صدر مقام ہے؛ یہ امارت تمام شمالی افریقہ کے ساحل پر حاوی ہے - تونس کی ''احتلالی فوج'' کے سپہ سالار نے ۱۹۲۶ء میں ''سپہ سالارِ اعظم افواجِ تونس'' (Commandant supérieur des troupes de Tunisie) کا لقب اختیار کیا۔

تونس کے مختلف مصالحِ عامہ کی فہرست کی تکمیل کے لیے ان دو کمپنیوں (شرکتوں) کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے جنھیں تمام اہم بندرگاہوں میں مراعات حاصل ہیں : ایک شرکۃ بنزرت ہے، جو ۱۸۸۶ء میں قائم ہوئی - دوسری شرکۃ تونس، سوسة و سفاقس، جو ۱۸۹۴ء میں قائم ہوئی - ان کے علاوہ تین ریلوے کمپنیاں (شرکاتِ سکّۃ الحدید) ہیں : (الف) شرکتِ بونة جالمة Bône-Guelma، جسے ۲۲ جولائی ۱۹۲۲ء کے معاہدے کے مطابق Compagnie Fermière کہتے ہیں (تونس کا تقریباً سارا ریلوے نظام ان کے سپرد ہے، جس میں اولاً ذیل کی لائنیں شامل ہیں : ایک طویل ریلوے لائن جو ساحل کے ساتھ ساتھ جاتی ہے، تونس سے الجزائر کی دو لائنیں (خطوطِ راہِ آہن) جو مجردہ کی وادی اور التّل الکبیر (High Tell) کے دامن سے گزرتی ہیں اور ایک ریلوے لائن سوسة سے چلتی ہے اور سبیطلة اور فریانة Feriana کے

میدانوں سے ھوتی ھوئی قفصۃ کے مغرب میں فاسفیٹ کی کانوں کی طرف چلی جاتی ھے)۔ (ب) شرکۃ فاسفات قفصۃ (Compagnie des phosphates de Gafsa) کی تنگ پٹڑی کی لائن، جو سفاقس کو قابس سے اور ردیف کو توزر سے ملاتی ھے۔ (ج) تونس کی شرکۃ ترام، جس کی دو لائنیں مضافات میں بجلی کے ذریعے چلتی ھیں، ایک تونس سے المرسی اور دوسری براستۂ حلق الوادی (La Goulette) اور قرطاجنۃ.

سرکاری محکموں کے علاوہ تونس میں متعدد مجالسِ شوری بھی ھیں، جن کے ارکان یا تو نامزد ھوتے ھیں یا منتخب ھوتے ھیں۔ ایوان ھای تجارت و زراعت کے ارکان کو صرف فرانسیسی منتخب کرتے ھیں۔ انتخاب ھر چھے سال کے بعد ھوتا ھے اور ان میں سے ایک تہائی ارکان ھر دو سال کے بعد اپنی رکنیت سے دست بردار ھو جاتے ھیں: تونس کا ایوانِ تجارت (چیمبر او کامرس) اور ایوانِ زراعت، سوسۃ کا ایوانِ تجارت و زراعت، سفاقس کا ایوانِ تجارت و زراعت، یہ چاروں ایوان ۱۸۹۵ء میں قائم ھوے، بنزرت کا ایوانِ تجارت ۱۹۰۲ء میں وجود میں آیا۔ عورتوں کو بھی رائے دینے کا حق تو حاصل ھے لیکن وہ خود رکن نہیں بن سکتیں۔ ایوانِ استفادہ از معادن، جس کا اجلاس تونس میں ھوتا ھے، ۱۵ جولائی ۱۹۲۲ء کی قراردادِ مقیمی کے بموجب معرضِ وجود میں آیا، بلا تمیزِ جنسیت، تونس کی کانوں کے فرانسیسی یا تونسی مالکوں، ڈائریکٹروں (مدیروں)، مینیجروں (ناظموں) یا انجنیروں (مہندسوں) پر مشتمل ھے؛ اس کے بارہ ارکان ھیں جو چھے سال کے لیے منتخب ھوتے ھیں اور ان میں سے نصف ھر تین سال کے بعد اپنی رکنیت سے سبکدوش ھو جاتے ھیں۔

ساٹھ مقامات میں میونسپلٹیاں (بلدیات) قائم کی گئی ھیں۔ ۱۰ جنوری ۱۹۱۴ء اور یکم جنوری ۱۹۲۳ء کے فرامین کی رُو سے مجالسِ بلدیت (municipal councils) تین تین سال کے لیے قائم ھوتی ھیں۔ ان میں سے صرف ایک تہائی کا انتخاب ھر سال ھوتا ھے۔ ان میں سے ھر مجلس میں ملکی لوگوں میں سے ایک صدر ھوتا ھے اور ایک یا زیادہ فرانسیسی نائب صدر ھوتے ھیں اور مقامی یا یورپی لوگ مختلف تعداد میں مجلس کے رکن ھوتے ھیں۔ ان کی کارروائی علانیہ ھوتی ھے اور وزیراعظم کی منظوری کے تابع ھے۔

۳۰ جولائی ۱۹۲۲ء کے فرمان کے مطابق، جس کی جگہ ۲۷ مارچ ۱۹۲۸ء کے فرمان نے لے لی، اقلیمی بلدیات ("regional councils") کا قیام عمل میں آیا۔ ان کے ارکان کا انتخاب بھی ھر چھے سال کے بعد ھوا کرتا ھے۔ ان میں پہلے تو دستور یہ تھا کہ ایک طرف تو وہ بلدیات کے ملکی ارکان اور کچھ علاقائی قائدیات کی بلدیت کے (ملکی) نمائندوں پر مشتمل ھوتی تھیں اور دوسری طرف فرانسیسیوں کی خفیف سی اکثریت پر، جو فرانسیسی ارکانِ بلدیات اور تجارتی اور زراعتی ایوانوں کے فرانسیسی ارکان سے لیے جاتے تھے، لیکن اب ان میں ھر علاقے کے صدر مقام کی بلدیہ کا ایک نائب صدر اور مجلسِ کبیر (Grand Conseil) کے مندوبین، جو عام انتخابات کے ذریعے منتخب ھوتے ھیں اور ایوانِ استفادہ از معادن اور وطنی ایوانِ تجارت کے نمائندے بھی شامل ھوتے ھیں۔ اقلیمی مجلس کا، جو اقتصادی اور مالی معاملات میں مشاورتی حیثیت رکھتی ھے، اجلاس سال میں دو دفعہ ھوا کرتا ھے، ھر اجلاس زیادہ سے زیادہ چھے روز تک جاری رہتا ھے، اس مجلس کا اجلاس علاقے کے صدر مقام میں اور مقیمِ عام (ریزیڈنٹ جنرل) کے مقرر کردہ ناظرِ داخلی (سول کنٹرولر) کی صدارت میں ھوتا ھے۔

لیکن اُسے راے دینے کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ فرانسیسی رکن ایک نائب صدر اور سیکرٹری چن لیتے ہیں اور ملکی باشندے دوسرا نائب صدر اور سیکرٹری۔

اہم ترین مجلسِ نمائندگان یعنی مجلسِ کبیر ("Grand Conseil".) ۱۳ جولائی ۱۹۲۲ء کے فرمان کی رُو سے ۱۸۹۶ء کی قائم شدہ "مجلسِ مشاورت" (Conférence Consultative) کی جگہ معرضِ وجود میں آئی، جو بعد میں کئی مرتبہ تجدید ترتیب کے مراحل سے گذر چکی تھی۔ مارچ ۱۹۲۸ء کے متعدد فرمانوں اور قراردادوں کے بموجب اس کے ارکان کی ترکیب اور اس کے اختیارات متعین کیے گئے ہیں۔ یہ فرانسیسیوں اور مقامی باشندوں کی دو علیحدہ علیحدہ شقوں پر مشتمل ہے، جن کی کارروائی اصولاً الگ الگ ہوتی ہے۔ فرانسیسی جماعت، جس کی صدارت مقیم عام (ریزیڈنٹ جنرل) کرتا ہے، باون ارکان پر مشتمل ہے (بائیس رکن اقتصادی مفاد کی نمائندگی کرتے ہیں، چھے رکن تونس کا ایوانِ زراعت منتخب کرتا ہے، دو ایوانِ تجارتِ بنزرت، دو ایوانِ تجارت تونس، چار سوسہ کا مخلوط ایوان، چار سفاقس کا ایوانِ تجارت، دو ایوانِ استفادہ از معادن اور تیس ارکان فرانسیسی نوآبادی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان تیس فرانسیسی ارکان کا انتخاب ہر علاقے کے وہ فرانسیسی کرتے ہیں جن کی عمر اکیس سال سے زیادہ ہو اور وہ تونس کی شہریت کم از کم دو سال پہلے سے اختیار کر چکے ہوں، چھے بنزرت سے، دس تونس سے، چار الکاف سے، پانچ سوسہ سے، پانچ سفاقس اور سارے فوجی علاقوں سے منتخب ہوتے ہیں)۔ مجلسِ کبیر کا رکن بننے کے لیے کم از کم پچیس سال عمر کی شرط ہے۔ انہیں چھے سال کے لیے منتخب کیا جاتا ہے اور ان میں سے نصف ہر تین سال کے بعد منتخب ہوتے ہیں۔ یہ مجلس میزانیہ کی پڑتال کرتی ہے اور اسے منظور کرتی ہے اور سیاسی اور آئینی مسائل کے سوا دوسرے کل معاملات پر اپنی راے کا اظہار بھی کر سکتی ہے؛ اُن مسائل پر جو حکومت کی طرف سے ان کے پاس بھیجے جائیں، راے دیتی ہے اور خود بھی مسائل کے متعلق حکومت پر سوالات کر سکتی ہے۔ فرانس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے اس مجلسِ کبیر کو ختم کر دے یا اس کے فیصلوں کو خواہ وہ میزانیہ ہی کے متعلق ہوں مسترد کر دے۔ مجلسِ کبیر کا معمولی اجلاس سال میں ایک دفعہ ہوتا ہے، جس کی میعاد بیس روز سے زیادہ نہیں ہو سکتی؛ اُسے غیر معمولی اجلاس کے لیے بھی طلب کیا جا سکتا ہے۔ ہر شق اپنے اپنے عہدے دار چنتی ہے اور دو بڑی کمیٹیاں یا کمیشن مقرر کرتی ہے: مالی کمیشن اور امورِ اقتصادی کا کمیشن۔ فرانسیسی شق اس مجلس میں اقتصادی مفاد کے پانچ مندوب اور فرانسیسی نوآبادی کی طرف سے سات مندوب بھیجتی ہے۔ مجلسِ کبیر کا جب پورا اجلاس منعقد ہو تو عوام وہاں نہیں آ سکتے۔ ایک "ثالثی کمیشن" ("Commission Arbitrale") ہے، جس کی صدارت مقیم عام (ریزیڈنٹ جنرل) کرتا ہے؛ ان تمام تجاویز، آراء اور تحریکوں پر غور کرتا ہے جن میں مجلس کبیر کی دو شقوں کا باہمی اختلاف ہو۔ اس کے چودہ ارکان میں سے نصف فرانسیسی گروہ چنتا ہے اور نصف ملکی: متواتر اختلاف کی صورت میں مقیم عام راے دہندگی میں خود حصہ لیتا ہے اور اس کے ساتھ وزراء اور جو ڈائرکٹر (مدیر) موجود ہوں وہ بھی شریک ہوتے ہیں، یعنی دونوں شقوں کے اختلاف کی صورت میں حکومت کو فیصلہ کن ووٹ دینے کا اختیار ہے۔

(ب) مالیات: تونس کے مالی ذرائع ان

ٹیکسوں [ضرائب] پر مشتمل ہیں جو راست وصول کیے جاتے ہیں اور جن کی اہمیت بتدریج کم ہو رہی ہے :-

۱ - 'اِسْتِیطان' یعنی ''ذاتی ٹیکس'' جو قدیم مَجْبٰی کی جگہ عائد کیا گیا (قب Barthès : *Les impôts arabes en Tunisie*، الجزائر ۱۹۲۳ء) - یہ محصول ملکِ تونس کے ہر مرد پر جس کی عمر بیس برس سے زیادہ ہو لگایا جاتا ہے - ۲ - اراضی کا ٹیکس (بتفصیل ذیل : کھجور کے درختوں کا محصول، جو 'قانون' کہلاتا ہے - زیتون کے درختوں کا ون' - غلہ جات کی دہ یکی، جو عُشر کہلاتی ہے - جو اوتر زمینیں زیر کاشت لائی جاتی ہیں انہیں پانچ سال تک عُشر معاف ہوتا ہے - 'مرجع' یعنی وہ ٹیکس جو میوہ باغوں اور نہری اراضی پر لگایا جاتا ہے، باستثنائے جزیرۂ جِربة - 'خُضَر' یعنی '' وہ خاص ٹیکس جو جِربة کی تمام زیر کاشت زمینوں پر لگایا جاتا ہے '' - ٹیکس جو ۱۹۱۸ء میں مویشی پر لگایا گیا - ٹیکس جو ۱۹۰۹ء میں انگور کی بیلوں پر لگایا گیا - ٹیکس جو ۱۹۲۷ء میں نادرست کردہ اراضی پر عائد کیا گیا - ٹیکس جو شہروں اور اُن کے مضافات کی جائدادوں پر ان کی اُجرت المثل یا مفروضہ کرائے (rentable value) اور موصول شدہ کرائے کے تناسب کے حساب سے ناحیوں کے مفاد کے لیے لگایا گیا) - ۳ - ٹیکس جو تجارتی اور صنعتی منافع پر لگائے گئے (۱۹۲۷ء میں لائسنس اور کان کنی کے محصول جاری ہوے) - ۴ - ذاتی جائداد کی آمدنی اور رہن وغیرہ پر ٹیکس، جو ۱۹۱۸ء میں جاری ہوا؛ کچھ اور ٹیکس بھی ہیں جنھیں '' assimilées '' کہتے ہیں.

وہ ٹیکس جو بالواسطہ ہیں اور جن کی اہمیت بڑھ رہی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے :-

(الف) اسٹامپ [تمغا] اور رجسٹری [تسجیل] کے رسوم؛ (ب) محاصل چونگی [مُکُوس]، جن کی شرح اس طرح مقرر کی گئی ہے کہ تونسی پیداوار اور مصنوعات کو فائدہ پہنچے؛ (ج) متعدد رسوم، جو بعض اشیاء کی تیاری اور فروخت پر عائد ہوتے ہیں - یہ ٹیکس ۱۹۲۰ء میں سابقہ ''محصولات'' کی جگہ لگائے گئے اور ''بالواسطہ ٹیکسوں'' کے نام سے تعبیر کیے گئے - اس کے علاوہ (د) اجارہ داریوں (تمباکو، نمک، دیاسلائی، تاش) کی آمدنی ہے - نیز (ہ) ڈاک خانے کا منافع (و) کئی قسم کے ضمنی اقدامات اور (ز) اراضی مملوکۂ مملکت، آمدنی کی مدات ہیں.

(ح) نظام ادارۂ وطنیہ : ملکی وزرا تعداد میں تین ہیں : (۱) 'الوزیر الاکبر' جس کی امداد کے لیے (۲) وزیر القلم مع مدیر عام داخلی (ڈائرکٹر جنرل او دی انٹیریر) اور (۳) وزیر العدلیّة مقرر ہیں - وزیر العدلیّة کا عہدہ ۲۶ اپریل ۱۹۲۱ء کو قائم ہوا - اس وزیر کو مشورہ دینے کے لیے ایک فرانسیسی افسر مقرر ہے، جسے مدیر عدلیۂ تونسیہ ('' Directeur de la Justice Tunisienne '') کہتے ہیں.

مملکتِ تونس میں تنظیم بلاد کی اساسی صورت یہ ہے کہ ملک کو قائدیات میں منقسم کیا گیا ہے، جن کی مجموعی تعداد موجودہ وقت میں ستتیس ہے - ان قائدیات کے نام حسب ذیل ہیں اور اُن کے اوپر ایک ایک قائد مقرر ہے : باجة، بنزرت، ماطر، عین دُرَهم، سُوق الأربعاء، سُوق الخمیس، تونس المدینة، تونس الظواهر، زغوان، سلیمان Soliman، نابل، تبرسق، الکاف، تجروین Tadjerouine، اولاد عیّار، اولاد عون، مجاز الباب، سوسة، مُنستیر، مهدیة، السّواسی، القیروان، جلاص، فراشیش، ماجر، صفاقس، جبنیانة، سکرة، ارده، قفصة، الهمامة، جرید، جربة، مطماطة، نفزاوة، ورغمة، تطاوین - تونس المدینة میں قائد نے اپنا پرانا لقب 'شیخ المدینة' قائم رکھا ہے - قائد کا تقرّر فرمان کے ذریعے ہوتا ہے اور اس کے فرائض منصبی میں اداری، عدالتی اور مالی فرائض شامل ہیں :

وہ رعایا اور حکومت کے درمیان متوسّط کا کام دیتا ہے اور امنِ عامّہ کے قیام کا ذمے دار ہے، دیوانی اور فوجداری امورِ خفیفہ میں فیصلے کرتا ہے اور اس کے فیصلے پر مرافعہ نہیں ہو سکتا، ٹیکس بھی وہی وصول کرتا ہے۔ اس کے ماتحت ایک مقامی فوجی دستہ ''اوجاق'' بھی رہتا ہے، جس میں سپاہی (اسبائحیّۃ) ہوتے ہیں، جو اُن لوگوں سے تاوان ('خدمۃ') وصول کرتے ہیں جو ٹیکس ادا کرنے میں کوتاہی کریں۔ اب یہ رجحان بھی پایا جاتا ہے کہ ان ٹیکسوں کے بجاے جو قائد اپنے لیے ماتحتوں سے وصول کیا کرتا تھا اسے مقرّرہ تنخواہ دی جائے۔ اس بارے میں کچھ عملی کارروائی ہو بھی چکی ہے۔

ایک فرمانِ تقرر کی رو سے ۲۸ نومبر ۱۸۸۹ء سے ''خلفاء'' بھی مقرر کیے گئے، وہ قائدوں کی معاونت کرتے ہیں یا قیادت کے زائد فرائض انجام دیتے ہیں۔ ان خلفاء کی تعداد [بوقتِ تحریر] ۴۹ ہے اور انہیں دو درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ان میں سے بیس درجۂ اعلٰی میں ہیں۔ ۴ جون ۱۹۱۲ء سے ''قائدانِ کاھیا'' "kaids stagiaeres" یعنی 'امیدوار' ('پروبیشنر') قائدین کا ایک خاص فریق بنایا گیا ہے اور اسی طرح خلفاے خاص کی بھی ایک جماعت مرتّب کی گئی ہے، جن کی تعداد سولہ ہے اور وہ قائد کے بعض فرائض کی ادائگی میں اس کے قائم مقام کا کام کرتے ہیں۔

ہر قائدیت کو متعدّد شیاخات shaikhates میں تقسیم کیا گیا ہے جس کے حاکم کو شیخ کہتے ہیں۔ ان کی کل تعداد چھے سو چار ہے۔ ہر شیخ کا تقرّر قائد کی نامزدگی پر حکومت کی طرف سے ہوتا ہے۔ شیخ حفظِ امن کا ذمے دار ہوتا اور تحصیلِ محصولات میں مدد دیتا ہے۔

۱۹۲۲ء کے متعدّد فرمانوں اور قراردادوں کے مطابق، جن میں ۱۹۲۸ء میں کچھ ترمیم کر دی گئی، (فوجی علاقوں کو چھوڑ کر) اطراف بلاد میں ''مجالسِ قائدیات'' "councils of kaidates" قائم ہوئیں اور ان کی تنظیم کی گئی جن کا مقصد یہ ہے کہ قائدیات کی اقتصادی ضرورتوں پر بحث کی جائے، حکومت کے سوالات کا جواب دیا جائے اور علاقائی مجالس کے لیے نمائندے منتخب کیے جائیں۔ ہر شیاخۃ چار مندوب بھیجتی ہے۔ ایک یا دو اصلی یا اساسی اور دو فرعی یا احتیاطی، جن کی عمر کم از کم تیس برس کی ہو؛ ان کا انتخاب اعیان آپس ہی میں کرتے ہیں، مگر ان کا تقرّر وزیر کی منظوری کے تابع ہے۔ اعیان سے مراد وہ چوٹی کے ٹیکس گذار ہیں جن کی عمر پچیس برس سے زیادہ ہو اور ناحیوں سے باہر اُس خاص شیاخۃ میں زمین کے مالک ہوں یا وہاں رہتے ہوں۔ اعیان کی فہرست جو قائد بناتا ہے اس پر ایک کمیشن نظر ثانی کرتا ہے، جس میں قائد کے علاوہ ناظمِ مدنی (سول کمپٹرولر) اور قاضی بھی ہوتے ہیں۔ وکلاء، سرکاری عہدے دار اور محکمۂ پولیس کے ملازم اس مجلس کے مندوب نہیں بن سکتے؛ مجالس کے اجلاس ہر سہ ماہی میں دو روز کے لیے منعقد ہوتے ہیں اور انتخابات ہر چھے سال کے بعد ہوا کرتے ہیں۔

ملکی لوگوں کے ایوان‌ہاے زراعت و تجارت کی تشکیل ۱۹۲۰ء میں ہوئی اور ۱۹۲۳ء اور ۱۹۲۸ء میں انہیں دوبارہ ترتیب دیا گیا: ایک ایوان کا نام ''ایوانِ زراعتِ وطنیّہ براے شمال'' (chambre d' agriculture indigène du nord) ہے۔ اس میں ایک شعبہ زراعت کا ہوتا ہے، (ہر قائدیۃ سے ایک رکن لیا جاتا ہے، جس کا انتخاب خود حکومت مندوبینِ شیاخت کے بھیجے ہوے دو ناموں میں سے کرتی ہے) اور ایک شعبہ زراعی اقتصادیات کے متعلق ہے۔ (اس شعبے کے دو رکن ہوتے ہیں جن کا میٹریکولیٹ یا زراعتی انجنیر ہونا ضروری ہے، ان دو کو مندوبینِ شیاخۃ کے بھیجے

ہوے چار ناموں میں سے حکومت چن لیتی ہے)؛ ''ایوانِ تجارتِ علاقۂ شمال'' (Chambre de Commerce indigène du nord) میں ایک شعبۂ تجارت (بارہ انتخاب شدہ مسلم اور پانچ یہودی) اور ایک شعبۂ اقتصادیاتِ عامّہ شامل ہیں (اس شعبے میں راے دہندوں کے پیش کردہ چار امیدواروں میں سے حکومت کے منتخب کردہ دو مسلم یا یہودی ارکان ہوتے ہیں)۔ انتخاب کرنے والوں کی عمر کم از کم چوبیس سال اور امیدوار کی تیس سال ہونی چاہیے۔

۱۹۲۸ء سے یہ قاعدہ بھی جاری ہوا کہ یہ دونوں مجالس اسی قسم کی فرانسیسی مجلسوں کے ساتھ مشترکہ اجلاس کیا کریں۔ اس طرح سُوسَة و سَفَاقُس کے ''مشترکہ ایوانوں'' کے اندر ملکی باشندوں کا ایک فریق ہے جو سات ارکان پر مشتمل ہے۔

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بلدیات اور علاقائی مجالس میں ملکی باشندوں کا حصّہ کتنا ہے۔ مجلسِ کبیر (Grand Council) میں اُن کا ایک الگ گروہ ہے، جس میں چھبیس ارکان شامل ہیں: دس ارکان (دو رکن فی علاقہ کے حساب سے) پانچ علاقوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ تین جنوبی علاقوں کی، چار شمالی علاقوں کے ایوانِ تجارت کی، چار شمالی علاقے کے ایوانِ زراعت کی، دو ملکی باشندوں کے مخلوط ایوانوں کی اور ایک تونس کی یہودی جماعت کی۔ مجلسِ کبیر کے اس شعبے کی صدارت عموماً مقیمیۂ عام (ریزیڈنس جنرل) کا مندوب کرتا ہے یا علاقۂ زیرِ حمایتِ فرانسہ کا کوئی اعلیٰ فرانسیسی افسر جسے مقیم (ریزیڈنٹ) نے نامزد کیا ہو۔ استثنائی طور پر کبھی ریزیڈنٹ جنرل خود بھی صدارت کرتا ہے۔ دونوں شعبے باتفاق راے مل کر بھی کسی معاملے پر غور کر سکتے ہیں۔ اس وقت ان کی رائیں (اصوات، ووٹ) ایک ہی ایوان کی رائیں سمجھی جاتی ہیں۔

تونس کے قانون میں، جس کے احکام (statutes) جنوری ۱۹۲۸ء کے فرمان کی رُو سے متعین ہوے، اس بات کی خاص احتیاط رکھی گئی ہے کہ عام دنیوی قانون اور مذہبی قانون کی حدود اختیار میں امتیاز رکھا جائے۔ عام قانون کی ریاست عدالت 'الاُوزراء' [الوزراء] تونس کے سپرد ہے جس میں ۱۹۲۱ء سے حسب ذیل شعبے شامل ہیں:-

(الف) ایک قسم کی عدالتِ مرافعہ جو تمام مملکتِ تونس کے لیے ہے۔ اس کی دو شاخیں ہیں: دیوانی اور فوجداری، جن میں تین تین مجسٹریٹ اجلاس کرتے ہیں؛ (ب) ایک فوجداری عدالت، جس میں بدنی مقدمات کا فیصلہ ہوتا ہے اور اس کے خلاف کوئی اپیل نہیں ہو سکتی؛ (ج) فوجداری مقدمات کی ابتدائی عدالت (court of arraignment)؛ (د) ایک قسم کی عدالتِ مرافعہ، جسے ہیئت نظر در ملتمسات (commission des requêsrs) کہتے ہیں۔ عدالت 'الاُوزراء' ان علاقائی عدالتوں کے شامل ہونے سے مکمّل ہو جاتی ہے جن میں سے ہر ایک عدالت میں تین تین مجسٹریٹ ہوتے ہیں۔ اس قسم کی عدالتیں ۱۸۹۶ء میں سَفاقُس، قابِس اور قَفْصَة میں قائم ہوئیں۔ ۱۸۹۷ء میں سُوسَة اور قیروان میں، ۱۸۹۸ء میں الکاف میں اور ۱۹۲۶ء میں باجة میں ان کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۹۰۶ء میں حکومت کے مندوب (''commissaires du gouvernement'') بھی ان کے ساتھ لگا دیے گئے، یعنی ایسے فرانسیسی وکیل جو عربی زبان بولتے ہیں۔ فریقین کی نمائندگی ''اُوکیل'' (وکیل، جمع ''اُکلاء'' یعنی وُکلاء) کر سکتے ہیں۔

آخر میں یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ تونس کی علاقائی عدالت کو اب تک 'دُرِیبَة' ہی کہتے ہیں اور تونس میں ایک عدالتِ عُرف بھی قائم ہے، جس میں شیخ المدینة اور دس اسیسر (assessors) اجلاس کرتے ہیں۔ یہ ایک قسم کی عدالت ہے جس میں تجارتی کاروبار کے متعلق مقدمات پیش ہوتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Zeys: Code annoté de la Tunisie، ۱۹۰۱ء و تکملہ ہای سنویہ تا ۱۹۱۲ء؛ (۲) Fontana and Lagrange: Codes et lois de la Tunisie، پیرس ۱۹۱۲ء (تکملہ ہا تا ۱۹۲۸ء)؛ (۳) Journal Officiel Tunisien؛ (۴) A. Girault: Principes de colonisation et de législation coloniale (ج ۵)، La Tunisie et le Maroc، طبع پنجم، پیرس ۱۹۲۸ء؛

۴ - مذہب اسلام

جزیرۂ جربہ کے سوا، جس کی ۳/۴ آبادی خوارج کی ہے، تونس کے سنی لوگ مدت مدید سے مالکی مذہب کے پیرو چلے آتے ہیں مگر ترکوں کی اولاد یا وہ لوگ جو اپنے آپ کو ترکوں کی اولاد بتاتے ہیں حنفی مذہب کے پابند ہیں۔ وہ ہیں تو مختصر سی اقلیت مگر اشراف و اعیان میں سے ہیں اور انہیں یہ شرف بھی حاصل ہے کہ بای کا خاندان بھی ان میں شامل ہے۔

(الف) ادارے: شرع۔ بنوحفص [ترک بان] کے عہد میں تونس میں بلندترین مذہبی تقرریوں کو 'قاضی الجماعة' اور 'قاضی الأنكحة' سرانجام دیا کرتے تھے، جنہیں مفتیان اعظم [ترک بہ مفتی] یا خطیب [ترک بان] کی طرح حکمران [بای] ہی مقرر کیا کرتے تھے۔ ان کے نیچے 'قاضی المعاملات' اور 'قاضی الأهلّة' ہوتے تھے۔ فوجی کیمپ کا قاضی ('قاضی المحلّة') میدانِ جنگ میں افواج کے ہمراہ جایا کرتا تھا۔

ابن ابی دینار (ص ۲۷۶؛ ترجمہ ص ۳۷۰) نے وضاحت سے بتایا ہے کہ کس طرح قاضی آہستہ آہستہ مفتیوں کے زیرِ اقتدار آ گئے تا آنکہ وہ دونوں عدالتِ شرع میں (قب Saint Gervais، ص ۹۳ تا ۹۵) جمع ہونے لگے اور ترکوں کے زمانے میں حنفی مذہب کے مفتئ اعظم ('باش مفتی') نے 'شیخ الاسلام' [ترک بان] کا لقب اختیار کر لیا، جسے وہ اب تک استعمال کرتا ہے؛ مالکی مذہب کے مفتی اعظم ('باش مفتی') کو بھی، جس کا مرتبہ سرکاری طور پر اتنا بلند نہیں سمجھا جاتا، بعض اوقات یہ خطاب دے دیا جاتا ہے۔

عدالتِ شرع میں صرف ایسے مقدمات پیش ہوتے ہیں جن کا تعلق احوالِ شخصی personal law (مثلاً دیوانی قانون ['معاملات'] شادی، طلاق، امانتِ ترکہ ('ترسانی حبس')، ولایت ('ذوقین نسب') وراثت) سے ہو۔ اس قسم کی عدالتیں ایک مالکی 'مجلس' اندرونِ ملک کے ہر شہر میں قائم کرتی ہے، ہر عدالت میں ایک قاضی اور ایک یا زیادہ مفتی ہوتے ہیں۔ تونس میں مالکی مجلس کے پہلو بہ پہلو حنفی مجلس بھی "دیوان" میں اجلاس کرتی ہے۔ یہ دونوں عدالتیں اُن مقدمات کی سماعت کرتی ہیں جو مدعی اندرونِ ملک سے اُن کے سامنے لا کر پیش کرتے ہیں یا دوسرے قاضی ان کے پاس بھیجتے ہیں۔

ان عدالتوں کا طریقِ کار پہلے ۱۸۵۶ اور ۱۸۷۵ء کے فرامین کے مطابق ہوا کرتا تھا؛ اب اس کی تعیین ۱۰ دسمبر ۱۸۹۶ء کے فرمان کے مطابق ہوتی ہے، جس میں 'مراسلات' کے اجراء کے بارے میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ انہیں ایک سِجِلّ (رجسٹر) میں درج کیا جائے جو سر دفترہاے اسنادِ رسمی (notaries) کے پاس موجود رہتا ہے۔ ۵ مارچ ۱۹۲۶ء سے قانونی امداد کا ایک نظام قائم ہوا، جس کی رو سے ملکی لوگوں کو نام کے اندراج کا ٹیکس معاف کر دیا گیا، جو اسی سال ۴ مارچ کو عائد ہوا تھا۔ آخر میں ۲۸ جنوری ۱۹۳۰ء کو مسجّل (رجسٹرار) مقرر ہوئے۔

نظامِ عُدول Notariate: ملکی سر دفترہاے اسنادِ رسمی notaries (عَدل، جمع، عُدول) بای کے فرمان کے مطابق مقرر ہوتے ہیں۔ ان کی بھرتی

اور ان کے طریق کار کے قواعد و ضوابط بہت مدت سے یعنی ۳۰ ذوالقعدۃ ۱۲۹۱ھ / ۸ جنوری ۱۸۷۵ء سے منضبط ہو چکے تھے؛ ان کا تقرر قاضی کی نامزدگی پر مبنی تھا؛ جامع مسجد کے قدیم سند یافتہ طلبہ تقریباً خود بخود ہی بغیر کسی سابقہ تجربۂ کار کے عدول مقرر ہو جایا کرتے تھے؛ مگر ۸ مئی ۱۹۲۸ء کے فرمان کے تحت پہلے قوانین میں کئی نمایاں تبدیلیاں ہوئیں۔ یکم جولائی ۱۹۲۹ء کے فرمان کی رو سے پھر نئے احکام وضع ہوئے اور ان پر یکم جنوری ۱۹۳۰ء سے عملدرآمد ہونا شروع ہوا۔ آئندہ کے لیے یہ قانون جاری ہو گیا ہے کہ مسلمان عدول کی عمر لازماً کم از کم ۲۴ سال کی ہو اور یہ بھی لازم ہے کہ [امیدوار] عدل نے دو یا تین سال تک کسی عدل کے دفتر میں کام بھی کیا ہو اور یہ شرط بھی لگائی گئی (جو اپنی جدّت کے لیے جالب نظر ہے) کہ اس نے کوئی ایسا امتحان بھی پاس کیا ہو جس میں تونس کے قانون کا علم لازمی مضمون ہو۔ جامع مسجد کی سند سے ایسے عدول "درجۂ اوّل" کے امتحان میں بیٹھنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ امتحان میں عدل "درجۂ اوّل" کے حصول کی صورت میں امیدوار کسی بڑے شہر میں "عدل" (notary) کا پیشہ اختیار کر سکتا ہے؛ البتہ عدل "درجۂ دوم" کا امتحان پہلے امتحان سے قدرے مختلف ہوتا ہے۔ جو لوگ اس امتحان میں کامیاب ہو جاتے ہیں انہیں صرف کم اہمیت کے شہروں ہی میں کام کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ جو سجلات (رجسٹر) انہیں دیے جاتے ہیں (روزنامچہ اور کارروائی کا رجسٹر یا سجل) ان کی پڑتال وزارت عدلیہ کرتی ہے اور ان سجلات کا دقیق معائنہ باقاعدہ طور پر ہوتا ہے۔

حُبُوس: تونس میں وقف [رک بآں] جائدادوں کو حُبُوس "habous" کہتے ہیں۔ خیرالدین کے وقت (۱۸۷۴ء) سے حُبُوس عامّہ کا انتظام ایک مرکزی دفتر موسوم بہ "جمعیّۃ" کے ذمے تھا۔ جسے ۱۹ مارچ ۱۹۲۴ء کے فرمان کے مطابق از سرِ نو ترتیب دیا گیا؛ اس کا انتظام ایک مدیر (ڈائرکٹر) اور ایک مجلس اداری کے سپرد ہے؛ جمعیّۃ کا کام متعدد دفتروں میں منقسم ہے اور تونس کی نیابت (ریجنسی) کے ہر بڑے مرکز میں ایک نائب رہتا ہے، جو اصلی "وکلاء" (ادارہ کرنے والے عاملوں) کو کار وکالت سپرد کرتا ہے۔ ۱۷ جولائی ۱۹۰۸ء کے فرمان کی رو سے اس جمعیّۃ کو "conseil supérieur des habous" یعنی مجلس اعلیٰ برائے اوقاف کے ماتحت کر دیا گیا ہے جو وزیر العلم اور مدیر امور داخلیۂ عام کی زیر ہدایت کام کرتی ہے۔ "جمعیّۃ" کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ نجی اوقاف کی بھی دیکھ بھال کرے۔

حُبُوس کے متعلق جملہ قوانین سے بعض لوگ بڑی ہوشیاری کے ساتھ بچ جاتے رہے ہیں۔ مفصّلۂ ذیل تین حیلوں سے اس میں مدد ملتی ہے (قب *Une loi agraire en Tunisie* : H. de Montety، کاہور Cahors ۱۹۲۷ء): (الف) "انزال" یا ادائے کرایہ پر حُبُوس کا دوامی انتقال (۲۹ مئی ۱۸۸۶ء کا فرمان، جس میں اکثر اوقات ترمیم و اضافہ ہوتا رہا؛ ۱۹۰۵ء سے انزالی مقروض کرائے سے رہائی پا سکتا ہے؛ زمین کی فروخت عام نیلام کے ذریعے ہوتی ہے۔ البتہ دیہاتی جائدادوں کے دخیل کاروں کے حقوق کی حفاظت کی جاتی ہے)؛ (ب) مبادلہ بجنس یا بہ ادائے نقد (۱۱ جنوری اور ۱۳ نومبر ۱۸۹۸ء کے فرمان)؛ (ج) طویل المیعاد اجارہ داری (۲۱ جنوری ۱۸۹۸ء).

بیت المال بھی "جمعیّۃ" کے ماتحت ہے۔ اس میں سے خیراتی کاموں کے لیے امدادی رقوم دی جاتی ہیں اور لاوارث ترکے اس کے حوالے کر دیے جاتے ہیں۔

اَخْوَان: تونس کے اسلامی مذہبی سلاسل و

طرق کے متعلق کوئی اعداد و شمار اُن کی صحت کے یقین کے ساتھ نہیں دیے جا سکتے (قب Depont اور Coppolani : *Les confréries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء، بمواضع کثیرہ)۔ ہم احتیاط کے بغیر ان اعداد و شمار کو بھی قبول نہیں کر سکتے جو *Annuaire du Monde Musulman* میں درج ہیں۔ اہلِ اُخوات کی کل تعداد وہاں ۵۸,۱۳۳ دی گئی ہے مگر حقیقی تعداد یقیناً اس سے کہیں زیادہ ہے۔ مقیمیۂ عام نے ۱۹۲۳ء میں سرکاری طور پر تحقیقات کرائی تھی، جس کی روئداد شائع نہیں ہوئی: اس کے مطابق صرف الکاف میں اٹھارہ ہزار اخوان khuan یا فقراء تھے اور ناحیۂ باجۃ میں، جہاں مسلمانوں کی کل تعداد ۶۶ ہزار ہے، آبادی کا تہائی حصہ کسی نہ کسی اُخوّۃ میں داخل ہے۔ اسی طرح صرف ملحق تیطّاوین میں ان کی تعداد ۱۳,۰۰۰ سے زائد ہے۔ چار صوفی سلسلے جو بہت دور دور تک پھیلے ہوئے ہیں یہ ہیں: قادریّۃ اور رَحمانیّۃ، پھر عِیساوۃ اور تیجانیّۃ [رکّ بآن]؛ سلسلۂ عَروسیّۃ میں بھی بہت سے لوگ داخل ہیں۔ نَفطۃ کے بوعلیّۃ کی طرح چند مقامی طریقے بھی ہیں، ان کے علاوہ مَدنیّۃ، شاذلیّۃ اور طَیّبیّۃ کی کچھ منتشر جماعتیں بھی ہیں؛ طَبرُقۃ اور تالّۃ کے اداری حکّام اپنے علاقوں کے متعلق اس امر پر متّفق ہیں کہ وہاں کل اخوان کی تعداد کے ساتھ رحمانیّۃ اور قادریّۃ سلسلوں کا تناسب علی الترتیب پچاس اور چالیس فی صد ہے لیکن بلاشبہہ دوسرے مقامات میں یہ تناسب کم ہے، جہاں دوسرے سلسلوں کے مرید زیادہ ہیں۔ ایک جدید سلسلے کی اشاعت کا بھی ذکر کر دینا مناسب ہوگا جو حال ہی میں وجود میں آیا ہے جسے سلسلۂ عَلَویّۃ کہتے ہیں۔ اس کی ابتداء مُستغانم میں ہوئی، جو اعمالِ الجزائر میں سے ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تونس میں اس سلسلے کا مرکز قصیبۃ (Ksibet) المدیونی کا زاویۃ [رکّ بآن] ہے، قصبۂ مذکور مُنستیر کے نزدیک ہے۔ اگرچہ تونس، منزِل بوزلفۃ اور الجرید اہم صوفی سلسلوں کے مرکز ہیں لیکن اکثر طریقوں کے اہمّ الزوایا جن کا نفوذ وسیع ترین ہے الکاف ہی میں ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان اداروں کی سیاسی اہمیت عملاً صفر کے برابر ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ان کا مذہبی اثر بھی تدریجی طور پر کم ہو رہا ہے۔

زاویوں کا حقّ حرم [حقِّ بست گہ] ۶ فروری ۱۸۸۳ء سے موقوف ہو گیا ہے۔

(ب) تعلیم: قرآنی مدارس کو 'کُتّاب' کہتے ہیں۔ سب سے اوپر وہ مدارس ہیں جنہیں جامع مسجد کے قدیم سندیافتہ فارغ التحصیل چلاتے ہیں۔ ان کا خرچ 'جمعیّۃ' کے ذمّے ہے اور وہ مدیرِ معارف عامّہ (ڈائرکٹر آو پبلک انسٹرکشن) کی نگرانی میں ہیں۔ ان کی موجودہ اہمیّت عملاً اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ جامع مسجد کے طلبہ کے لیے اقامت گاہوں ('ہوسٹلوں') کا کام دیتے ہیں؛ زیادہ سے زیادہ یہ کہ وہاں چند خصوصی قسم کے تدریسی درس (tutorial lectures) دیے جاتے ہیں۔ صرف المدرسۃ العَصفوریۃ میں 'کُتّاب' کے لیے مؤدّبوں یعنی استادوں کو تعلیم دی جاتی ہے۔

جامع مسجد: ترکوں کے عہد میں جامع مسجد آہستہ آہستہ ہر قسم کی مذہبی تعلیم کا مرکز بن گئی تھی اور ہمارے زمانے میں تو یہ مسجد اس قسم کی تعلیم کا واحد مرکز ہے، اس میں تونس، طرابلس، الجزائر اور بعض اوقات مرّاکش تک کے تقریباً دو ہزار طلبہ تعلیم پاتے ہیں۔ اس کے نصابِ تعلیم کی ترتیب موجودہ زمانے میں احمد بای کے منشور مؤرّخۂ ۲۷ رمضان ۱۲۵۸ھ / یکم نومبر ۱۸۴۲ء کے مطابق ہوئی۔ اس منشور کو "المعلّقۃ" کہتے ہیں، کیونکہ اسے جامع مسجد کے باب الشِّفاء

پر لٹکا دیا گیا تھا۔ نظام کے اہمّ پہلوؤں کی صورت یہ تھی: ۳۰ عالم (جمع: علماء) تھے، جن میں سے ۱۵ مالکی اور ۱۵ حنفی ہوتے تھے۔ ان میں ہر ایک مدرّس دن میں دو دفعہ درس دیتا تھا۔ جمعرات، جمعہ، عیدین اور ماہ رمضان تعطیلات میں شمار ہوتے تھے۔ ان کی تنخواہ دو پیاسٹر [دو قرش] یومیّہ تھی، سوا ان ایام کے جب وہ بغیر وجہ معقول غیر حاضر ہوں۔ مالکی اور حنفی مذہب کے شیخ الاسلام ان کے ناظر (انسپکٹر) تھے، انھیں سو پیاسٹر [یا سو قرش] ماہوار ملتا تھا، ان کی امداد کے لیے دونوں مذہبوں کا ایک ایک قاضی مقرّر تھا، ان میں سے ہر ایک کا مشاہرہ تین پیاسٹر [یا تین قرش] یومیہ کے حساب سے تھا۔ یہ چاروں بیت المال کے منتظمین کے حساب کی پڑتال بھی کرتے تھے اور بیت المال ہی سے یہ تنخواہیں دی جاتی تھیں۔ اگر بیت المال میں خاصی فاضل رقم نظر آتی ہو تو اسے بعض شرائط کے تحت سب سے زیادہ محنتی طلبہ کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ مدرّسین کا تقرّر بای کے فرمان ('ظَہیر') کے مطابق دونوں شیخوں اور قاضیوں کے مشورے سے ہوا کرتا تھا۔

لیکن اس سے مفصّل تر اور مکمّل تر نظام کا پتا صرف خیرالدین ہی کے عہد سے چلتا ہے: فرمان ("اَمرِ عالی")، جو اس نے صادق بای سے ۲۸ ذوالقعدۃ ۱۲۹۲ھ/ ۲٦ دسمبر ۱۸۷۵ء کو جاری کرایا، اس میں ٦۷ دفعات ہیں، جن میں ان علوم کی تفصیل دی ہے جن کی تعلیم و تدریس مقصود ہے، نیز ان مصنّفین کی فہرست ہے جن کی شروح پڑھائی جائیں گی۔ اس کے علاوہ طلبہ اور مدرّسین اور مشرِفین (سپروائزر، نگران کار) کے حقوق و فرائض اور کتب خانے کے متعلّق قواعد درج ہیں۔ بعد میں اس میں جزوی طور پر ترمیمیں ہوتی رہیں تا آنکہ ۱٦ ستمبر ۱۹۱۲ء کے 'امرِ عالی' نے اس کی جگہ لی؛ چنانچہ اب اس میں ۸۱ دفعات ہیں جن میں کچھ اضافہ بھی ہوا ہے اور انھیں قواعد و ضوابط کے مطابق یہ ادارہ اب تک چل رہا ہے۔ اس فرمان میں پرانی طرز کے احکامِ تدریس کے ساتھ ساتھ راست روی اور حسنِ اخلاق کی بھی بڑی تاکید کی گئی ہے اور دفعہ ۱۹ میں ان اصول اور عقائد میں شک و شبہہ کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جنھیں 'علماء' بالعموم تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔

جن علومِ کی یہاں تعلیم دی جاتی ہے وہ تنوّع اور تعداد کے لحاظ سے "علم کے گیارہ فروع" سے زیادہ ہیں جو جامع الازہر میں ۱۸۷۲ء کے قانون کی رو سے مروج ہیں۔ ان کی تفصیل دفعۂ اوّل کی ترتیب کے مطابق حسب ذیل ہے: (۱) تفسیر القرآن؛ حدیث؛ سِیَر؛ قراءت؛ قراءت و تجوید؛ مُصْطَلَح؛ اصول الفقہ؛ فقہ؛ فرائض؛ تصوّف؛ میقات یعنی نماز کے اوقات کی تعیین؛ نحو؛ صرف؛ معانی و بیان؛ لغۃ؛ انشاء؛ ادب؛ تاریخ و جغرافیہ؛ رَسْم (ڈرائنگ) اور خطّ؛ عَروض؛ منطق؛ آداب البحث؛ حساب؛ ھَنْدَسہ؛ ہیئت؛ و مساحت۔ ان علوم میں سے آخری علوم کی طرف قدرے اِہمال برتا جا رہا ہے۔ جامع مسجد میں جو سخت قدامت پسندی کی روح کام کر رہی ہے اور دقیانوسی طرزِ تعلیم جو وہاں رائج ہے وہ دنیاوی علوم کی ترقی کے لیے سنگِ راہ بن رہی ہیں اور مذہبی معاملات میں ان سے کسی قسم کی آزاد خیالی کا امکان باقی نہیں رہتا۔ تاریخ اور جغرافیے کے ضمن میں اسلامی تاریخ کے مختصر سے خلاصے کے علاوہ نصاب میں صرف دو اور کتابیں شامل ہیں: ابن الخَطیب کی رَقْم الحُلَل اور ابن خَلْدون کا مقدمۃ۔ یہ دونوں کتابیں چودھویں صدی میں تألیف ہوئیں۔ علم ھَنْدَسہ (جیومیٹری) میں ابھی تک اقلیدس داخلِ نصاب ہے، جس کے مقالات کو نصیرالدین الطُّوسی کی کتاب سے پڑھاتے ہیں (جو تیرھویں صدی میں لکھی گئی)۔

مسجد میں تعلیم مفت ہے اور تعلیم کے تین درجے ہیں اور ہر درجے سے دوسرے درجے میں جانے کے لیے امتحانات ضروری ہیں ۔ ذیل میں دینیات اور ادب کی ان تصانیف کی فہرست دی جاتی ہے جن کی سب سے اعلٰی درجے میں تعلیم دی جاتی ہے [فرمان مذکور] دفعہ ۴) .

تفسیر : (اسرار التنزیل، از بیضاوی؛ تفسیر جلالین؛

حدیث : موطّأ، مع شرح الزرقانی، صحیح البخاری، مع شرح القسطلانی، صحیح مسلم، مع شرح الاُبّی؛ القاضی عیاض : شفاء، مع شرح الشہاب الخفاجی؛

سیر : مواہب اللدنیة از القسطلانی، مع شرح الزرقانی؛ سیرة الکلاعیة؛

توحید : عضدالدین الایجی کی المواقف پر الجرجانی کی شرح؛ عمر النسفی کی العقائد پر التفتازانی کی شرح؛ الشیخ السنوسی : الکبری؛

اصول الفقة : صدرالشریعة عبداللہ المحبوبی : التوضیح؛ ابن الحاجب کی المختصر پر عضدالدین الایجی کی شرح؛ عبدالوہاب السبکی کی [جمع] الجوامع پر المحلّی کی شرح؛

فقه : عثمان الزیلعی : تبیین الحقائق (کنزالدقائق از عبداللہ النسفی کی شرح)؛ درر (شرح غُرر)؛ خلیل [بن اسحٰق الجُندی] کی المختصر پر سیدی عبدالباقی [الزرقانی] کی شرح، اسی کتاب [المختصر] پر سیدی محمد الخرشی کی شرح؛

تصوف : (الغزالی) : اِحیاء؛

نحو : ابن ہشام : مغنی اللبیب ؛

معانی و بیان : یوسف السکاکی کی المفتاح کا حصۂ سوم، مع شرح الجرجانی؛ التفتازانی : المطوّل؛

لغت، انشاء، ادب : السیوطی : المزہر؛ عبدالملک الثعالبی : فقه اللغة؛ شرح المرزوقی بر دیوان الحماسة؛ ابن الاثیر : المثل السائر .

مدرسے کے اصلی استادوں کو، جو تعداد میں تیس ہیں مع معلّم علم تجوید، "مدرّسین" درجۂ اوّل کہتے ہیں اور وہ درجۂ اعلٰی کو پڑھانے کی قابلیت رکھتے ہیں ۔ درمیانی نصاب کے لیے بارہ مدرّس دوسرے درجے کے ہیں ۔ ان میں نصف مالکی ہیں اور نصف حنفی اور ایک استاد تجوید کا بھی ہے ۔ ابتدائی نصاب رضاکار استاد (متطوّع) پڑھاتے ہیں ۔ یہ لوگ جامع کے قدیم سندیافتہ طلبه ہوتے ہیں، لیکن انہیں کوئی تنخواہ نہیں ملتی (دفعه ۹)۔ استادوں کو ایک سال میں دو ماہ کی چھٹی وسط جولائی سے وسط ستمبر تک ملتی ہے اور اس کے علاوہ ماہ رمضان میں بھی رخصت ہوتی ہے ۔ ذیل کے ایام میں بھی تعطیل ہوتی ہے : جمعه، عیدین، اور ہر عید کے بعد کے چار دن، یوم عرفة اور اس سے پہلے دو دن، ۱۰ محرم، ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ ربیع الاول (دفعه ۲۹) ۔ جمعرات کو خاص طور پر وضاحت کے ساتھ کام کا دن قرار دیا گیا ہے (دفعه ۲۸) — ہر طالب علم کے پاس حاضری کی کتاب ہوتی ہے، جس پر اساتذہ مہینے میں ایک بار دستخط کرتے ہیں (دفعه ۳۲) اور اس میں اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ طالب علم مذکور درس میں حاضر رہا ہے (دفعه ۳۳) — ناظروں (انسپکٹروں) کی طرف سے اس غرض کے لیے مُشرِف (نگران کار) مقرر ہیں کہ وہ ضبط قائم رکھیں (دفعه ۴۰) ۔ ان ناظروں کے فرائض منصبی کی تفصیل 'معلّقة' کے احکام میں بڑی احتیاط سے درج کی گئی ہے (دفعه ۴۴ ببعد).

ایک ملحق امر عالی [یعنی فرمان] میں، جو اسی تاریخ کو بطور تتمه جاری ہوا، گیارہ دفعات ہیں ۔ ان میں آخری امتحان کی تفاصیل درج ہیں، جس کے بعد 'تطویع' کی سند دی جاتی ہے ۔ فقه کے تحریری امتحان میں کامیابی حاصل کرنے پر

بعد کی جماعتوں میں دو دوروں میں یکے بعد دیگرے داخلے کی اجازت مل جاتی ہے (دفعہ ۶) ۔ زبانی امتحان کے لیے کتب خانے میں کتابوں کی مدد سے چھ ہفتے تیاری کے ملتے ہیں (دفعہ ۷) ۔ قرآن کی قراءت اور تجوید کے لیے ایک خاص 'تطویع' عطا کی جاتی ہے (دفعہ ۹) ۔

۱۹۲۸ء سے مجالس ''متعاون علی التدریس'' مقرر ہیں ۔ ان کا انتخاب ''متطوعین'' میں سے ہوتا ہے مگر انھیں مقابلے کا امتحان دینا پڑتا ہے ۔ انھیں پانچ سو فرانک ماہوار معین تنخواہ ملتی ہے ۔ یکم جنوری ۱۹۳۱ء سے دوسرے درجے کے اساتذہ کی تنخواہ تیرہ ہزار فرانک سالانہ مقرر کی گئی ہے اور اول درجے کے مدرسین کی تنخواہ سولہ ہزار فرانک ۔ ۱۹۲۳ء سے تونس کے میزانیہ میں جامع مسجد کے لیے ایک امدادی رقم شامل کی گئی اور اس رقم میں برابر اضافہ ہو رہا ہے ۔ پہلے سال پچاس ہزار فرانک کی گنجائش رکھی گئی تھی مگر ۱۹۲۷ء میں اسے دو لاکھ پچاس ہزار اور ۱۹۳۰ء میں سات لاکھ ستر ہزار تک بڑھا دیا گیا ۔

مسلمان عدول (notariate) کے متعلق حال ہی میں جو جدید تنظیم عمل میں آئی ہے اس کے خلاف طلبہ کی جانب سے زبردست احتجاج کیا گیا ہے، کیونکہ وہ اب براہ راست اس پیشے میں داخل نہیں ہو سکتے اور جامع مسجد کی تعلیم انھیں اس قابل نہیں بناتی کہ وہ مزید تیاری کیے بغیر مستقبل کے عدول کا نیا امتحان پاس کر سکیں ۔ اس سے مذہبی تعلیم کی اصلاح کا مکمل سوال سامنے آ گیا ہے اور کم از کم یہ مسئلہ تو ضرور اٹھا ہے کہ جامع مسجد کے نصاب میں مروجہ قانون کی تعلیم کا انتظام ہونا چاہیے ۔ دسمبر ۱۹۲۹ء میں حکومت نے اصلاحات کے امکانات پر غور کرنے کے لیے ایک کمیشن مقرر کیا تھا جو [تحریر مقالہ کے وقت] بڑی محنت اور جانکاہی کے ساتھ ایک منصوبہ تیار کرنے کی کوشش کر رہا تھا ۔

کتب خانے کی فہرست، جو عربی زبان میں ہے، زیر طبع ہے: ایک فہرست فرانسیسی زبان میں مگر نامکمل صورت میں روئی R. Roy اور بل خوجہ Bel-Khodja نے بھی شائع کی تھی (تونس ۱۹۰۰ء) ۔

جدید تعلیم: صادقی کالج میں ۱۹۲۸ تا ۱۹۲۹ء میں ۳۱۷ طلبہ تھے ۔ یہاں فرانسیسی اور عربی دونوں زبانوں کی تعلیم کا انتظام ہے اور نوجوانوں کو اداری عہدوں کے لیے تیار کیا جاتا ہے: نوجوان مسلمان فرانسیسی مدارس میں روز بروز زیادہ تعداد میں داخل ہو رہے ہیں: بعض مدارس ابتدائی ہیں (جن میں فرانسیسی - عربی مدرسے اور مسلمان لڑکیوں کے خاص مدرسے شامل ہیں، قب R. M. M.، ۹ : ۱۲۰ تا ۱۲۶) اور بعض مدرسے ثانوی ہیں (جن کے دروازے سب کے لیے کھلے ہیں) ۔ ۳۱ دسمبر ۱۹۲۸ء (قب *Statistique générale de la Tunisie*، برائے سال ۱۹۲۸ء) کو مسلم آبادی میں سے نیابت کے پرائمری مدارس میں ۲۵,۸۷۶ لڑکے اور ۲,۹۳۰ لڑکیاں تعلیم پا رہی تھیں (ان کے علاوہ ۴۷ لڑکے اور ۶۱۷ لڑکیاں نجی مدارس میں تھیں) ۔ تونس کے Lycée Carnot کے ۲,۰۰۰ طالب علموں میں سے ۳۰۹ طالب علم مسلمان تھے مگر لڑکیوں کے مدرسے (Lycée) میں ۱,۲۰۰ سے زائد طالبات میں سے صرف ۲۸ مسلمان لڑکیاں تھیں ۔ ان کے علاوہ تین اور تعلیمی اداروں (یعنی Collège Alaoui, École normale d'Instituteurs اور École Professionnele E. Loubet) میں ۳۶۱ طالب علم تھے ۔

تونس میں عربی علم و ادب کے ایک مدرسۂ عالیہ "École supérieure de langue et littérature arabes" میں یورپی طلبہ کو امتحان پاس کرنے کے

بعد عربی بول چال [دارِجۃ] کی سند دی جاتی ہے اور اسی طرح تحریری عربی [عربیۃ فصحیٰ] کی سند بھی ملتی ہے اور عربی میں ایک اعلیٰ درجے کی سند بھی اس کے طالب علموں کو دی جاتی ہے، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیرمسلم۔

مقیمیۃ (ریزیڈنسی) کے زیر اثر یہاں ایک اسلامی انجمن ''خلدونیۃ'' کے نام سے قائم ہوئی تھی، جس کے ارکان تقریباً دو سو نوجوان ہیں۔ یہ انجمن ان کے لیے مختلف مضامین کے متعلق عربی زبان میں عام فہم دروس (لیکچروں) کا بندوبست کرتی ہے۔

تونس کا محکمۂ عدل و انصاف عربی زبان میں قانون کے دورہھاے دروس (courses) کا انتظام کرتا ہے تاکہ ان سے ملکی لوگوں کو، جو قانونی پیشے اختیار کرنا چاہتے ہیں، ضروری تعلیم کا بندوبست ہو۔

مآخذ: R. Darmon : *La situation des cultes en Tunisie*، طبع ثانی، پیرس ۱۹۳۰ء۔

۵۔ آبادی

(الف) نژادھاے بلادِ تونس کا بیان: نیابتِ تونس کی آبادی میں ملکی مسلمانوں اور یہودیوں کے علاوہ اہلِ یورپ کی روز افزوں تعداد بھی شامل ہے؛ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ اطالوی لوگ کثیر تعداد میں وارد ہو رہے ہیں؛ دوسرا سبب یہ ہے کہ یہ ملک فرانس کی حمایت میں ہے۔ ۱۹۲۶ء کی مردم شماری کی رو سے کل آبادی ۲۱,۵۹,۷۰۸ تھی (یعنی ۱۷.۳ فی مربع کلو میٹر) [۱۹۵۶ء کی مردم شماری کی رو سے کل آبادی ۳۴,۸۲,۳۸۰ تھی، اگلی سطور میں ۱۹۵۶ء کے اعداد خطوط وحدانی میں دیے گئے ہیں]۔ ان میں سے ۱۹,۳۲,۱۸۴ [۳۴,۶۹,۳۶۲] مسلمان اور ۵۴,۲۴۳ [۵۷,۷۸۶] تونسی یہودی ہیں۔ (ان میں سے یہودی شامل نہیں جو یورپی قومیت اختیار کر چکے ہیں)۔ اہلِ یورپ کی آبادی ۱,۷۳,۲۸۱ [۲,۵۵,۳۳۲] ہے اور ان کی تقسیم اس طور پر ہے: ۷۱,۰۲۰ فرانسیسی (۴۱ فی صد) [۱,۸۰,۴۵۰]، ۸۹,۲۱۶ اطالوی (۵۱.۵ فی صد) [۶۶,۹۰۹]، ۸,۳۹۶ مالطی (انگریزی رعایا؛ ۴.۸ فی صد) [۷,۰۲۹] اور ۴,۶۴۹ دیگر مختلف قوموں کے لوگ (۲.۷ فی صد) [۳,۰۶۹]۔ اطالوی، جو بیشتر سسلی (صقلیۃ) اور سردینیۃ Sardinia سے آئے ہیں، معمار، کان کن (الکاف میں) اور زراعتی مزدور ہیں، یا چھوٹے پیمانے پر انگور کی کاشت کرتے ہیں (باجۃ، مجاز الباب، قرنبالیۃ، زغوان)۔ فرانسیسی زیادہ تر سرکاری عہدےدار، سوداگر اور آبادکار ہیں۔

اہلِ یورپ کی بیشتر آبادی تونس کے رقبے میں ہے (ایک لاکھ تین ہزار یعنی ساٹھ فی صد) یا ساحل کے بعض شہروں میں، مثلاً بنزرت میں تقریباً ۶,۷۰۰ ہیں، ۴,۱۰۰ فیری ول Ferryville میں [اب اس کا نام منزل بورقیبۃ ہے]، ۶,۹۰۰ سوسۃ میں اور اتنے ہی سفاقس میں۔ تونسی یہودی، جن میں سے ۲۸,۱۳۱ (یعنی نصف سے زیادہ) تونس کے رقبے میں آباد ہیں، سوسۃ میں ۳,۷۰۰ سے زیادہ ہیں اور تقریباً ۳,۳۰۰ سفاقس میں ہیں۔ وہ بنزرت، باجۃ اور نابل میں بھی خاصی تعداد میں آباد ہیں مگر اندرونِ ملک میں ان کی تعداد بہت کم ہے۔ چند ایک، جنھیں 'باحوصیم' کہتے ہیں، سِرس Sers کی طرف خیموں میں رہتے ہیں لیکن جنوب میں ان کی چند خاصی بڑی جماعتیں پائی جاتی ہیں، مثلاً قابس میں تقریباً ۲,۵۰۰، حومۃ السوق (جربۃ) میں تقریباً ۳,۸۰۰ (حومۃ السوق کی کل آبادی ۴,۶۳۵ ہے) اور ۲,۵۰۰ سے کچھ زیادہ فوجی علاقوں میں ہیں۔

پاے تخت تونس کو چھوڑ کر، جس کی آبادی ۱,۸۵,۳۶۶ [۱۹۵۶ء میں ۴,۱۰,۰۰۰] نفوس پر مشتمل ہے، پانچ [گیارہ؟] شہر اور بھی ہیں جن کی

آبادی دس ہزار سے زیادہ ہے ۔ ان کی تفصیل یہ ہے : [۱۹۵۶ء کی مردم شماری کے جو اعداد مل سکے ہیں خطوط وحدانی میں دیے گئے ہیں].

سفاقس ۲۷,۷۲۳ [۶۵,۶۳۵] ؛ سوسۃ ۲۱,۲۹۸ [۴۸,۱۷۲] ؛ بنزرت ۲۰,۰۹۳ [۴۴,۶۸۱] ؛ قیروان ۱۹,۴۲۶ [۳۳,۹۶۸] ؛ مساکن ۱۶,۶۲۰ [۲۶,۱۳۲] ؛ قابس ۱۵,۱۰۹ [۲۲,۳۲۰] ؛ نفطۃ ۱۳,۲۵۰ ؛ مکنین ۱۲,۱۹۱ ؛ قلعۃ کبیرۃ ۱۱,۸۳۰ ؛ توزر ۱۱,۰۵۶ ؛ باجۃ ۱۰,۳۶۸ [۲۲,۶۶۸].

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مساکن اور قلعۃ کبیرہ دونوں ساحلی شہر ہیں اور ان میں صرف مسلمان ہی آباد ہیں.

(ب) قبائل : اپنی موجودہ معلومات کی بناء پر ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ملک تونس کی مسلم آبادی کے موجودہ شعوب کا ارتقاء کیسے وقوع میں آیا ۔ اگر ہم شہری مرکزوں اور زیادہ گھنی آبادی والے علاقوں (بنزرت، باجۃ تونس اور سوسۃ) کو چھوڑ بھی دیں، جہاں بہت مختلف النسل عناصر جمع اور آپس میں مخلوط ہو گئے ہیں، تب بھی بڑے بڑے قبائل کی بناوٹ واضح نہیں ہے ۔ گو اس ملک کی تاریخ کے مختلف ادوار میں ان کی انفرادی حیثیت صاف طور پر نمایاں ہے، ان میں سے کئی قبائل کی اصل ہی ہمیں معلوم نہیں؛ ان کا غائب ہو جانا بھی بارہا ایک راز ہی معلوم ہوتا ہے.

مدت مدید تک عرب سپاہیوں کی تعداد اتنی قلیل اور ناکافی تھی کہ پرانے بربری مجموعے میں وہ کوئی حقیقی تبدیلی پیدا نہ کر سکے ۔ لیکن سب سے بڑا اور نیا واقعہ گیارھویں صدی کے وسط میں ایک عربی قبیلے بنو ہلال کے حملوں اور پھر بارھویں اور تیرھویں صدی میں بنو سُلَیم کے حملوں کی صورت میں پیش آیا؛ انھوں نے ملکی بربروں کے بیشتر حصے کو پہاڑوں کی طرف دھکیل دیا اور میدانوں پر خود قبضہ کر لیا اور ملک میں عربی طرز معاش کو پورے طور پر رائج کر دیا ۔ حقیقت یہ ہے کہ عربوں نے مقامی باشندوں کی جماعتوں سے اکثر اوقات مخلوط ہو کر انھیں پورے طور پر اپنے زیر اثر کر لیا؛ چنانچہ موجودہ زمانے میں "عربی" اور "بربری" قبائل میں تمیز کرنا مشکل ہو گیا ہے ۔ ہم صرف اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ تمام شمالی افریقہ میں تونس کا علاقہ، مجموعی طور پر، سب سے زیادہ عربی رنگ میں رنگا ہوا ہے.

چودھویں صدی میں ابن خلدون ہمیں باقی ماندہ بربروں کے متعلق کچھ معلومات بہم پہنچاتا ہے : [۱] ان کا ایک گروہ تو جزیرۂ جربۃ (جرابۃ خارجی) اور جنوب کے پہاڑوں میں رہتا تھا؛ [۲] لواتۃ (*Hist. des Berbers*، ترجمہ، ۱ : ۲۳۰) قابس کے جنوب کی طرف اس جبل میں رہتے تھے جو انھیں کے نام سے موسوم ہے؛ [۳] مطماطۃ (کتاب مذکور، ۱ : ۲۴۶) اس علاقے میں تھے جہاں وہ اب بھی رہتے ہیں؛ [۴] زناتۃ نے علاقۂ طرابلس سے بھاگ کر جبل دمر میں پناہ لی، جہاں ان کی سب سے بڑی جمعیت حلف ورغمۃ (کتاب مذکور، ۳ : ۲۸۸) کے نام سے مشہور تھی؛ [۵] زناتۃ کے دیگر قبیلے بنو ورناجین (کتاب مذکور، ۳ : ۳۰۲) نے تو الحمۃ کے نخلستان میں اپنی خود مختاری قائم رکھی؛ مگر [۶] مرنجیسۃ افرانیۃ (کتاب مذکور، ۳ : ۲۲۵ تا ۲۶۶)، جو کاشتکاری کے ساتھ ساتھ مویشی بھی پالتے تھے اور تونس و قیروان کے درمیان عرب و کعوب کی دستبرد کا شکار تھے؛ [۷] سمامۃ (کتاب مذکور، ۱ : ۲۳۱) کے کچھ بچے کھچے آدمی اب بھی قیروان کے نزدیک آباد ہیں؛ [۸] بربروں کی سب سے زیادہ گنجان آبادی، جو بنو ہوارۃ پر

مشتمل تھی (کتاب مذکور، ۱ : ۲۷۸ تا ۲۷۹) اور جزوی طور پر خانہ بدوش تھی، تلِ مرتفع میں رہتی تھی : ان میں سے تبسّۃ کے ونیفن مقام مرماجنّۃ (بلاشبھہ موجودہ برماجنۃ) میں رہتے تھے اور قبیلۂ قیصر اَبہ قصور اور الاَربس کے درمیان اور تبرسُق کے بصُوۃ جو کرنڈی پر۔ مگر بنی رِباح کے عربوں کی کچھ تعداد بصُوۃ بربروں نے اُس وقت تک اپنے ساتھ شامل کر لی تھی؛ کیونکہ یہ عرب ان کے قرابت داروں یعنی بنوحُبیب کے ہمسائے تھے اور اسی طرح شمال کے پہاڑوں میں بنوھذیل جو مُضری عرب تھے بنوسُلیم کی ایک شاخ ھوّارۃ سے مخلوط ھو چکے تھے۔

عرب حملہ آوروں میں سے بنوھلال تو مغرب کی طرف آور آگے نکل گئے اور افریقیۃ میں تونس کے قریب صرف بنوزُغبۃ کی تھوڑی سی جمعیت چھوڑ گئے۔ اس کے برعکس، جیسا کہ التِجانی اپنی کتاب رِحلۃ (۱۳۰۶ - ۱۳۰۹ء) میں لکھتا ھے، بنوسُلیم کی ایک شاخ بنوعوف تمام مشرقی ساحل پر قابض ھو گئی : نابُل سے سُوسۃ تک تو دَلاج آباد ھوے، پھر الجم کے علاقے تک بنوحُکیم آباد ھوے جن سے ایک مدّت کے بعد بنوطَرود بھی آملے (طَرود کو یہاں سے بعد میں وارقلۃ کی طرف جانا پڑا) اور اس کے بعد المبارَکۃ کے علاقے تک الحمّن کے بُوعلی آباد ھوے۔ ساحل کے عقبی علاقے میں کُعوب کا غلبہ تھا جو ان کے رشتے دار اور آقا تھے اور جن کی دو حریف شاخوں ('صفوں') اولاد سُھَلھِل اور اولاد ابی اللّیل نے بنو حفص کی سیاست میں بہت نمایاں حصہ لیا جس پر ھمارے G. Marçais نے بڑی خوبی سے روشنی ڈالی ھے۔ بہار اور موسم گرما میں بنو مِرداس [ابن بنی] عوف، جن کی ایک علیحدہ شاخ باجۃ کے قریب جا پہنچی، بڑی باقاعدگی کے ساتھ جرید کے علاقے میں کُعوب کی جگہ اُن کی سرمائی جاے قیام میں آ کر [illegible]

المبارَکۃ سے چل کر قبیلۂ سُلیم کی دوسری شاخیں، جنھیں [بنو] ذُباب کہتے تھے، جنوبی میدانوں پر قابض ھو گئیں۔ ان کی تفصیل یہ ھے : اندرون ملک میں اولاد احمد تھے، جنھیں حلف بنو یزید (صَخبۃ، حَمارنۃ، خُرجۃ، اصابعۃ)، بنو [الشّریف] اور [بنو] زُغب کے آملنے سے تقویت پہنچی؛ ساحل پر قابس تک نوائل آباد تھے، حلف وشاح میں سے [المحامید] طرابُلس کی موجودہ سرحد تک پھیلے ھوے تھے۔

ان ناموں سے بعض نام مِندوزا B. de Mendoza کے مذاکرات میں، جو *Les Arabes du royaume de Tunis* کے عنوان سے ۱۵۳۶ء میں شائع ھوے تھے، دوبارہ مذکور ھوے ھیں (یہ یاد داشت La Primaudaie نے شائع کی تھی)۔ ان تمام قبیلوں میں سب سے زیادہ زبردست قبیلہ بنوعلی کا تھا۔ جس کا ذکر لیو افریقی Leo Africanus [الحسن بن محمد الوزّان] نے بھی کیا ھے۔ یہ قبیلہ اس وقت بنزرت سے لے کر جِربۃ تک سارے ساحل پر پھیلا ھوا تھا؛ اولاد ابی اللیل ماطر Mateur اور باجۃ کے علاقوں میں تھے اور قبیلۂ اولادِ سُھلھل، جو اولادِ عَون کو اپنے آپ میں مدغم کر چکا تھا، قیروان اور باجۃ کے درمیان آباد تھا۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ اولادِ سعید کا نام بھی ملتا ھے، جن سے سب لوگ خوف کھاتے تھے اور جن کی اصل غیر معلوم ھے۔ یہ لوگ مُنستیر سے [راس اَدّار] Cape Bon کے اندر تک پھیلے ھوے تھے۔ قبیلۂ اولادِ یحیی تبرسُق کے علاقے میں آباد تھا۔ تبسّۃ کے نزدیک حَنانشۃ آباد تھے، جو غالباً ھوّارۃ میں سے ھیں، جن کے سرداروں نے قلعۃ السِّنان میں بیٹھ کر مدتوں تک اپنا سیاسی اقتدار قائم رکھا (قب Féraud : ..... *Les Harār*، در *R. Afr.*، ۱۸۷۳ء).

قبائل کے بہت سے باھمی اختلاط اور کئی صورتوں میں ان کے نابود ھو جانے کے باوجود ان کے

قدیم نام اکثر اوقات باقی رہ گئے ہیں ۔ جنوب میں، جہاں بربری عنصر ابھی تک خوش حال اور شاد و آباد ہے، اب تک غار نشین مطماطة اور ورغمة موجود ہیں۔ یہ وہ قبائل ہیں جنھوں نے میدانی علاقوں کو دوبارہ فتح کر لیا۔ ان میں سے جرجیس Zarzis کے غمّارة فروری سے جون تک جو کی فصل کاٹنے کے لیے خیموں میں رہتے ہیں اور اپنے گلّوں اور ریوڑوں کو چراتے ہیں۔ توازین جو پہلے خانہ بدوش تھے اب مدنین Medenine اور بن گردان Ben-Gardane کے باغات والے علاقوں میں حضری بنتے معلوم ہوتے ہیں۔ یہی حالت الجبلیّة کی ہے، جو تطاوین کے ملحقہ علاقے کی پہاڑیوں میں آباد ہیں اور اَوْدَرْنة کی؛ جن میں سے کچھ حضری بن گئے ہیں اور کچھ ابھی تک بدوی ہیں ۔ مغربی عون اور بنزرت کی قایدیتوں میں ذو شباخین لواتة کے نام سے موسوم ہیں ۔ تلّ مرتفع (High Tell) میں الجزائر کی جانب مجمع القبائل وَنِیفه (ونیفن) کے کئی قبیلے آباد ہیں، جن میں سے الورغة بھی ہے (یہ نام [العبر] Hist. des Berb. میں آیا ہے، ترجمہ، ۱ : ۲۷۵) الوشتاتة سے، جو اب باجة اور سوق الاربعاء کے گرد و نواح میں آباد ہیں، ابن خلدون ناآشنا نہیں (کتاب مذکور)؛ یہی حال النفزة (۱ : ۱۸۲، ۲۹۰) کا ہے، جو ہمارے زمانے میں شمالی ساحل پر آباد ہیں۔

قرونِ وسطٰی کے ایسے قبیلوں کے نام جو عربی النسل ہیں جنوب میں اب تک اچھی طرح محفوظ ہیں؛ یہ سچ ہے کہ النوائل اور المحامید کو ورغمة کے جوابی حملوں نے ملک طرابلس کی طرف دھکیل دیا تھا لیکن [بنو] دباب کی، جو بربری بن گئے ہیں، تیطاوین کے ملحقہ علاقے میں اپنی شیخت ہے اور بنو زید (مزید) کا اہم قبیلہ، جس کی ایک شاخ ابھی تک خرجة کے نام سے مشہور ہے، قابس کے نزدیک الحمارنة کے ہمراہ خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتا ہے ۔ اسی طرح ذبیل کے قبیلوں کے لوگ بھی منتشر اور کم تعداد میں پائے جاتے ہیں، جن کے نام پر شیاخات قائم ہیں: هدن یا بنو ھذیل (قائدیة عین دُرَهم)، الطرود (بنزرت)، حکیم (سوق الاربعاء)، اولاد سہیل (اولاد آیر)، الکعوب میں سے اولاد الحاج (الجلاص، قب [العبر] Hist. des Berb.، ترجمہ، ۱ : ۱۴۳)۔ اولاد بلیل یا اولاد ابی اللیل کی کئی شاخیں باجة کے میدان میں اور بنو ریاح کی زغوان میں اب تک موجود ہیں ۔ سترھویں صدی میں الخرومیر یا الخُمیر شمال مغربی پہاڑوں میں جا کر آباد ہوئے جو مکّود یا مقعد سے دور نہیں اور جن کا نام کم از کم سننے میں عربی معلوم ہوتا ہے ۔ سرس اور اس کے نواح میں مخزن قبیلے کی شاخ دُرید یا دَرید آباد ہے، جو بنو اثبج بن ہلال کی شاخ ہے جو ایک زمانے تک الجزائر کی سرحد پر آباد رہے ۔ ابن خلدون نے ساحلِ صفاقس کے عقبی علاقے میں بسنے والے النفاث قبیلے کو عرب بیان کیا ہے ([العبر] Hist. des Berb.، ترجمہ، ۲ : ۱۰۱، ۲۹۰)۔

ان شعوب میں سے جن کا بنو حفص کے آخری عہد میں ذکر آتا ہے اولادِ یحیٰی کے بعض اجزاء ابھی تک قائدیة تبرسق میں باقی ہیں ۔ اولاد سعید کا قبیلہ بہت منتشر ہے لیکن ان کا بڑا مرکز انفدا کی ولایت میں ہے ۔ اولادِ عون قائدیة سلیانة کے گرد و نواح کے پورے علاقے پر چھائے ہوئے ہیں جو مکثر کے شمال مشرق میں ہے۔

آج کل تونس کے رنگا رنگ قبائل میں بعض قبیلوں کی اصل غیر یقینی ہے (سوا ان کے جو مرابطین میں سے ہیں) مگر وہ اتنی اہمیت ضرور رکھتے ہیں کہ ان کا یہاں ذکر کیا جائے: ساحل سے ترتیب ہی الجم کے جنوب سے لے کر قابس کے شمال تک المثالث، العجازة اور المہذبة

آباد ہیں۔ اندرون ملک کے بے درخت میدانوں میں قبائلِ سُواسی، جُلاص، فَراشیش، مَاجِر اور حَمَامَة آباد ہیں اور اُن کی اتنی ہی قانَدیات بھی ہیں؛ تَلِّ مرتفع میں الوَرْتَان، اولادِ عَیّار اور گَوازِین ہیں اور النِفْزاوَة اور تونسی صحراء میں غَرِیب، مَرَازِیق، الْاَدَارة اور اولادِ یعقوب ہیں۔

(ج) ملکی لوگوں کی [اقتصادی] زندگی :

تونس میں بداوت صاف طور پر ختم ہو رہی ہے؛ نقلِ مکانی [حطّ و ترحال] بھی اب قحط سالی کے زمانے کے سوا کسی وسیع پیمانے پر یا کثیر جماعتوں (''سَمَلَس'') میں نہیں ہوتی بلکہ عام طور پر قبائل اپنے اپنے علاقے ہی میں مقیم رہتے ہیں اور صرف معدودے چند گلّہبان گلّوں کو ہانک کر لے جاتے ہیں۔ اب صرف گلّے ہی نُقلِ مکانی کرتے ہیں؛ چنانچہ مویشی سردی کا موسم ہموار بے درخت میدانوں میں اور گرمی کا موسم التّل میں گذارتے ہیں۔ اکثر وہ ثَنِیَّة الکاف والے دامنۂ کوہ کے چھوٹے درے کے راستے سے سفر کرتے ہیں؛ نقلِ مکانی کرنے والے کچھ عرصہ گَمُّودَة میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ صرف المَثَالث موسمِ گرما میں بَنْزَرت تک جاتے ہیں اور جُلَاص اور سُوَاسی باجَة کے نواح تک سفر کرتے ہیں۔ البتہ النِفْزَاوة اور تونسیؔ صحراء میں اب تک صحراء نورد بدوی آباد ہیں۔

[مملکتِ تونس کی] حکومت حمایة بڑی مستعدی سے اس حکمت عملی پر کاربند ہے کہ ملکی لوگوں کو حضارت اختیار کرنے کی ترغیب دے۔ اس غرض سے حکومت نے ان کے لیے زمین مہیا کرنے میں آسانیاں پیدا کر دی ہیں تاکہ وہ زراعت کی طرف توجہ کر سکیں۔ خَمَّاسَة کے قدیم قرارنامے کے رواج کے ساتھ ساتھ، جسے خیرالدین کے وضع کردہ ''قانون الفَلّاحَة'' کے تحت ۱۲۹۱ھ میں منضبط کیا گیا تھا (قب آنند د Takrouna: W. Marçais، ص ۲۰۲)؛ حکومت کی طرف سے اراضیِ شور ''terres salines'' کو (جو سَفاقِس کے ارد گرد تقریباً پچاس میل نصف قطر کے گھیر میں پھیلی ہوئی ہیں) اور 'هَنْشِیرِ' شَراحِیل (نزد قیروان) کو جو زمینیں زیتون کی کاشت کے لیے موزوں ہیں (فرامین مجریۂ ۱۸۹۲ و ۱۹۰۵ء) قرض پر فروخت کیا جاتا ہے؛ چنانچہ ان علاقوں میں عہد' مُغَارَسه' پر عملدرآمد ہونے کا موقع نکل آیا، اس عہد کے مطابق وہ ملکی کسان جو کسی عطا کردہ زمین کے کل رقبے میں زیتون کے درخت لگانے کا ٹھیکہ لیتا ہے تو وہ درختوں کے بارآور ہونے پر آدھی زمین کا مالک بن جاتا ہے۔ حُبُوس یعنی وقف کی زمینوں کے متعلق جدید قانون کی رو سے یہ اس ممکن ہو گیا ہے کہ ایسی جائدادوں پر متعدّد مقامی کنبوں کو آباد کر کے انہیں ''حقوقِ دخیل کاری'' قانوناً اور قطعی طور پر دے دیے جائیں (اس کے متعلق قریب ترین زمانے کا فرمان مجریۂ ۱۷ جولائی ۱۹۲۶ء نافذ ہو چکا ہے)۔ جنوب کے فوجی علاقوں میں ''اراضی مشترکہ'' [شاملات] مملوکۂ قبائل کے متعلق وہ قواعد و ضوابط نافذ ہیں جو ۲۳ دسمبر ۱۹۱۸ء کے فرمان کے مطابق جاری ہوے تھے اور جن کی ترمیم ۱۹۲۶ء میں ہوئی تھی؛ ہر مجموعۂ اراضی ایک وحدتِ زمین سمجھا جاتا ہے جس کے بارے میں عمائد کی ایک مجلسِ اعیان یا کونسل نمائندگی کرتی ہے، ہر قائدیّت کے صدر مقام میں ایک مقامی کونسل (conseil de tutelle locale) کا اجلاس ہوتا ہے، جسے مقامی اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور جن کے فیصلوں پر تونس کی مرکزی کونسل نظرثانی کر سکتی ہے۔ جب زمین کا انتقال کسی ایک شخص سے دوسرے شخص کے نام ہو تو ان کونسلوں میں سے ایک نہ ایک کونسل کی منظوری ضروری ہوتی ہے۔ اسی طرح جب زمین لمبی میعاد کے لیے ٹھیکے پر دی جائے یا اسی قسم کی کوئی

اور صورت پیدا ہو تو یہ منظوری لازمی ہو جاتی ہے، تاکہ مقامی باشندوں کے حقوقِ ملکیت کی حفاظت ہو سکے۔ آخر میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ فرانسیسی قبضے کے بعد جو ترقّی اس سلسلے میں فنّی لحاظ سے ہو چکی ہے اس کے علاوہ تونس کے کاشت کار حکومتِ حمایۃ کے اس لیے بھی ممنون ہیں کہ انھیں آبپاشی کے لیے کمپنیاں بنانے (فرمان ۲۰ مئی ۱۹۲۰ء)، اراضی کو کاشت کاری کے لیے ملکی کسانوں میں تقسیم کرنے، ملکیوں کے زرعی ایوانِ تجارت اور ''زراعتی قرضوں کے دفتر'' قائم کرنے (فرمان ۱۰ جون ۱۹۲۵ء) کی اجازت مل گئی ہے۔

۱۹۲۸ء میں ملکی باشندوں اور یورپی لوگوں کے مملوکہ جانوروں کی تعداد علی الترتیب یہ تھی: گھوڑے ۷۷,۰۰۰ اور ۱۰,۰۰۰؛ گدھے ۱,۵۷,۰۰۰ اور ۲,۵۰۰؛ خچر ۲۸,۵۰۰ اور ۱۱,۵۰۰؛ مویشی ۴,۳۰,۰۰۰ اور ۵۵,۰۰۰؛ بھیڑیں ۲۰,۰۰,۰۰۰ اور ۱,۰۳,۵۰۰؛ بکریاں ۱۳,۶۰,۰۰۰ اور ۳۰,۵۰۰؛ خنزیر ۹,۰۰۰ اور ۱۳,۰۰۰؛ اونٹ ۱,۵۱,۵۰۰ اور ۳۰۰ — ملکی باشندوں کی ملکیت میں تقریباً نوے لاکھ زیتون کے درخت ہیں جن پر ٹیکس لگتا ہے (یورپی لوگوں کے پاس ۸,۷۸,۰۰۰) اور جن پر ٹیکس نہیں لگتا ان کی تعداد اڑتالیس لاکھ ہے (یورپی ملکیت گیارہ لاکھ)۔ یہ بھی یاد رہے کہ چند ہزار مقامی باشندے ماہی گیری پر گذارہ کرتے ہیں۔

تونس کی ساری نیابت میں 'گُرْبی' 'gourbi' کے مقابلے میں خیمہ معدوم ہو رہا ہے، جو اس امر کی بیّن علامت ہے کہ لوگ مستقل طور پر حضارت کی طرف آ رہے ہیں، بلکہ مکانوں کی سکونت بھی اختیار کی جا رہی ہے۔ جنوب میں سکونت کے دو عجیب و غریب نمونے دیکھنے میں آتے ہیں۔ اوّل غار نشین باشندوں کے زمین دوز مساکن ناحیہ ہاے مَطْماطَة، مدنین و تیطاوین میں، ان کی تعداد ساڑھے سات ہزار سے کچھ زیادہ ہے۔ دوسرے 'الغُرفة' یعنی ''کُسّور'' (قُصّور) (کشتی نما عمارتیں جن کے پہلو قوس دار ہوتے ہیں، لمبی، تنگ اور پست، جو گوداموں کے طور پر استعمال ہوتی ہیں)۔ ان میں سے زیادہ قابلِ دید نمونے مدنین اور متامیر Metameur میں ہیں۔ مقامی باشندوں میں شہری لوگ نسبۃً زیادہ ہیں، کیونکہ ان کی تعداد ۱۸ فی صد تک پہنچتی ہے: ملک تونس ہمیشہ سے اپنی شہری زندگی کے لیے مشہور رہا ہے۔ تونس [دارالملک] میں غیرملکی مسلم عنصر (''برّانیۃ'') متعدد علیحدہ علیحدہ جماعتوں میں منقسم ہے۔

ملکی لوگوں کی تجارت اب بیش از بیش تجدید کے اسباب اختیار کر رہی ہے۔ اس سلسلے میں ان کا قابلِ توجّہ کارنامہ یہ ہے کہ جِربۃ کے بقالوں نے، جو بہ تعدادِ کثیر تونس میں کاروبار کرتے ہیں، امدادِ باہمی کے اصولوں پر مال خریدنے کے لیے ایک انجمن بنا رکھی ہے۔ مقامی صنعت و حرفت کو مغربی ساخت کے مال سے شدید مقابلہ در پیش ہے اور اس وجہ سے اسے ایک عرصے سے نقصان پہنچ رہا ہے، گو حکومت اس کی حمایت اور حفاظت میں جو کچھ اس سے ہو سکتا ہے کر رہی ہے، خاص کر ان صنعت کاری کی اشیاء کے متعلّق جو زیبائی کے لحاظ سے دلچسپ ہیں؛ اس مقصد کے لیے باقاعدہ تربیتی ادارے قائم کیے گئے ہیں اور مال کی تیاری میں فنّ اور زیبائی کے نقطۂ نظر سے طریقوں کو بہتر بنایا جا رہا ہے۔ چکیوں، تیل اور صابون سازی کے کارخانوں کے علاوہ نیابتِ تونس کی پرانی دائر صنعتوں میں سے رنگریزی کی صنعت ہے۔ یہ صنعت اب یورپ کے اَنیلین (کیمیاوی) رنگوں کی درآمد کی وجہ سے خطرے میں پڑ گئی ہے۔ اس کے علاوہ ذیل کی صنعتیں بھی قدیم ہیں: اونی منسوجات (کئی ناحیوں میں: جِرْبۃ، قفصۃ اور

الجرید میں کمبل تیار ہوتے ہیں)، سوتی مال (تونس میں)، ریشمی مال (تونس اور قصر ہلال Ksar-Hellal میں)، بکری اور اونٹ کے بالوں سے بنا ہوا مال (جنوب میں)، قالین بافی (یہ کام عورتیں کرتی ہیں، خصوصاً قیروان میں)، ''شاھی'' "shains" (تونس میں، البَتّن میں انہیں دھونے اور دبیز بنانے کا کارخانہ ہے) اور کوزہ گری نابل میں ۔ ہم یہ بھی ذکر کر دینا چاہتے ہیں کہ چھلنیاں (تونس، قیروان اور سوسۃ میں)، چٹائیاں، ٹوکریاں اور حلفاء (اسپارٹو) کا مال (نابل میں) تیار ہوتا ہے، چمڑے اور جوتے بنانے کا کام (تونس، قیروان اور نابل میں)، زین سازی (تونس میں)، چھری کانٹے، دھات کے کام، پتھر اور لکڑی کا کام یہ سب بھی یہاں ہوتے ہیں ۔ ٹین کے برتن بنانے والے یہاں سب یہودی ہیں اور یہودیوں میں سے بعض موچیوں کا کام بھی کرتے ہیں ۔ بہت سے درزی اور تقریباً سب کے سب جوہری بھی یہودی ہی ہیں .

اہلِ حرفہ کی انجمنوں میں سے تونس میں سب سے زیادہ اہم شاشیہ (شَواشی') بنانے والوں کی انجمن ہے ۔ یہ حرفت ہسپانیہ سے آئی تھی ۔ ان انجمنوں کی تنظیم بای کے امرِ عالی کے ذریعے ہوتی ہے ۔ ان میں یہودی بھی شامل ہو سکتے ہیں لیکن ان کا 'امین' ہمیشہ مسلمان ہوتا ہے ۔ شاشیہ بنانے والوں کا مشترکہ محفوظ سرمایہ ہے ۔ ان کے تجارتی 'نشان' یعنی ٹریڈمارک کی منظوری امرِ عالی کے ذریعے ہوتی ہے ۔ فرانس، آسٹریا اور چیکوسلوویکیا کے درآمد کیے ہوئے شاشیوں کے اہم مقابلے اور ترکی منڈی کے غائب ہو جانے کے باوجود شاشیے اب بھی اسی طرح بکثرت بنتے ہیں جس طرح پچیس تیس سال پہلے بنتے تھے، یعنی تقریباً پچاس ہزار (۵۰,۰۰۰) کلوگرام؛ اس میں سے تقریباً نصف مال باہر بھیجا جاتا ہے .

اُن اعداد و شمار کے مطابق جنھیں محکمۂ زراعت نے تیار کیا ہے اور جو اب تک شائع نہیں ہوے تونس کی تجارتی انجمنوں کا نظام حسب ذیل ہے :-

شاشیہ بنانے والے	۲۰۰ اُستاد	۶۰۰ کاریگر
درزی	۶۰	۱۰۰
برنس ساز	۱۲۰	۱۵۰
چکّی والے	۱۰	۴۰
ریشم باف	۳۰۰	۱,۲۰۰
سوت کاتنے والے	۱۰۰	۳۰۰
رنگرز	۳۰	۴۵
موچی	۲۰۰	۳۰۰
زین ساز اور چمڑے کا کام کرنے والے	۲۰	۷۰
جوہری اور سنار	۴۵	۷۰
بڑھئی	۹۰	۱۲۵
لہار	۲۰	۳۵
نقّاش اور آرائش کرنے والے	۱۰۰	۲۳۰
چمڑہ کمانے والے	۲۵	۴۵

استاد اور کاریگروں کی تعداد ملا کر ۴,۶۳۰ کے قریب ہے .

مآخذ: (۱) *Nomenclature et répartition des tribus de la Tunisie*، Châlons/Saône ۱۹۰۰ء؛ (۲) *Notes sur les tribus de la Régence*، در *R.T.*، ۱۹۰۲ء؛ (۳) *Statistique générale de la Tunisie, An. 1928*، تونس ۱۹۲۹ء؛ (۴) Bertholon اور Chantre: *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*، Lyon ۱۹۱۳ء؛ (۵) عبدالوہاب: *Coup d' œil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie*، در *R.T.*، ۱۹۱۷ء؛ (۶) Eudel: *L' orfèvrerie algérienne et tunisienne*، الجزائر ۱۹۰۲ء؛ (۷) Alger: *Les corpora-*

tions tunisiennes، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۸) Bernard اور Lacroix : *L' évolution du nomadisme en Algérie* (بمواضع کثیرہ)، الجزائر - پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۹) Decker-David : *L' agriculture indigène en Tunisie*، تونس ۱۹۱۲ء؛ (۱۰) Mzali : *L' évolution économique de la Tunisie*، تونس، ۱۹۲۱ء؛ (۱۱) Aug. Bernard : *Enquête sur l' habitation rurale des indigènes de la Tunisie*، تونس ۱۹۲۳ء؛ (۱۲) Sultan : *Essai sur la politique foncière en Tunisie*، پیرس ۱۹۳۰ء۔

۶ - زبان

الف : بربریۃ : تونس سے بربری لہجے تقریباً بالکل غائب ہو چکے ہیں۔ اگر کچھ بربر زبان بولنے والے ہیں بھی تو وہ سِنِد کے خطّے کے اندر محدود ہیں، جو تنضۃ کی قاندیۃ میں ہے۔ پرووٹیل Provotelle نے اس بولی کا تمزرد Tamezred میں قبیلۂ مطماطۃ کے درمیان رہ کر مطالعہ کیا ہے اور پھر جزیرۂ جربۃ Djerba میں بھی، جہاں عورتوں کی زبان میں خصوصیت کے ساتھ پرانی زبان کی بعض تعبیرات باقی ہیں۔

ب - بول چال کی عربی : بیانِ بالا سے ظاہر ہے کہ تونس میں لسانی استعراب عملاً مکمل ہو چکا ہے لیکن یہ استعراب ایسے خطوط پر چلا ہے جن کی تفصیل کا ہمیں علم نہیں۔ مارسے W. Marçais کی رائے ہے کہ کم سے کم الساحل میں عربی اس قدر سرعت سے پھیلی ہے کہ لوگوں کو عام طور پر اس کا گمان بھی نہیں ہے۔ بنو ہلال اور بنو سلیم کے (گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں صدی میں) وہاں آنے سے پہلے ہی ''شہری مرکزوں نے، جو تعریب کے مستقل نقاط ماسکہ (Foci) ہیں'' یعنی سوسۃ Susa، منستیر Monastir اور مہدیۃ نے، اپنے ارد گرد کے علاقوں کے فلاحین میں اپنی حضری عربی کی اشاعت شروع کر دی تھی۔ یہ زبان گاؤں والوں کے ہاتھ میں پڑی تو بتدریج قلبِ ہیأت سے بہت سی دیہاتی ریفی بولیوں کے پیدا کرنے کا باعث ہوئی۔ یہ دیہاتی بولیاں اپنے حروفِ صحیحہ اور قواعدِ نحوی کے لحاظ سے، جیسا کہ ابن خلدون نے بھی کہا ہے، حضری عربی سے مختلف ہیں اور اسی لیے الساحل کی زبان سے بھی مختلف ہیں۔

فون ملٹسن Von Maltzan نے بتایا ہے (*Z. D. M. G.*، ۲۲ : ۶۵۵ - ۶۵۶) کہ تونس کی بول چال کی عربی میں عربی کے قدیم حروفِ صحیحہ بہ نسبت دیگر اقطارِ مغرب کے زیادہ محفوظ ہیں، فقط اتنا فرق دیکھا جاتا ہے کہ اس میں ضاد اور ظاء کو ایک کر لیا گیا ہے؛ چنانچہ دونوں سامنے کے دانتوں کے بیچ میں سے تفخیم و تمدید کے ساتھ نکالے جاتے ہیں۔ ق کا تلفظ ان دخیل لفظوں میں جو مستعار لیے گئے ہیں (جیسے سِیگارُو sigārrō اور گُمرُگ gümrug) یا جو بدوی بولیوں سے متأثر ہیں (جیسے باگرۃ، bágra، ناگۃ nāga) حلق کے اندرونی آخری حصے سے گ کی طرح ادا کیا جاتا ہے۔ جیم کے ساتھ جو خنکی جہری حرف ہے (اور فرانسیسی میں *j* ہے) لام تعریف کے بعد حروف شمسیہ کا سا سلوک کیا جاتا ہے اور ان الفاظ میں جن میں پہلے ہی زاء (کی آواز) موجود ہے اسے زاء سے ملتا جلتا نکالتے ہیں؛ (مثلاً جوز > زوز)۔ حروف لین ل - ر - ن کے تلفظ میں جو خلط ملط دکھائی دیتا ہے وہ تقریباً تمام تر مستعار الفاظ میں پایا جاتا ہے اوروں میں نہیں۔

تنوین چند نادر صیغوں کے سوا سب میں سے مفقود ہو چکی ہے، بعض الفاظ ظرفیہ میں تنوین کے بجائے لفظ کے آخری حرف کی حرکت رہ گئی ہے، جسے کبھی تمدید سے بھی بولا جاتا ہے (مثلاً دائماً > دیمۃ یا دیما)۔

تاکرونۃ میں جو بولی رائج ہے مارسے W. Marçais

نے اس کی بابت دقیق ملاحظات قلمبند کیے ہیں۔ ہمارے پاس اب تک یہی ایک قابلِ اعتماد ذریعہ ہے جس سے تونس والوں کا تلفّظِ حرکات ٹھیک ٹھیک معلوم ہوتا ہے۔ حرکات کا ساقط کرنا یا انہیں ہلکا سا ادا کرنا ابھی ایسی حالت کو قطعاً نہیں پہنچا ہے جیسا کہ مغربِ اقصیٰ میں پہنچ چکا ہے؛ تاہم تونس والے حرکات کا خیال بہت کم کرتے ہیں۔ تلفّظ کے آسان کرنے کے لیے اُنھوں نے بعض درمیانی آوازیں بنا لی ہیں؛ یعنی دوسرے درجے کی انتہائی چھوٹی حرکات جن سے خاص طور پر ایسے حروفِ حلقیہ کے تلفّظ کے وقت، جن سے پہلے یاے معروفہ یا واوِ معروفہ ہو، کام لیا جاتا ہے (قبّ عبرانی کا ”پتح حاتُوف“)۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ صِنفِ نسواں نے اَیْ اور اَوْ کا پرانا تلفّظ محفوظ رکھا ہے، حالانکہ صِنفِ رجال اسے بدل کر اِیْ اور اُوْ بنا چکے ہیں۔ بدوی بولیوں میں عموماً اسے پھر اصلی تلفّظ سے قریب تر کر دیا ہے یعنی اَوْ اور اَیْ کو اے اور او (ē, ō) کی طرح بولتے ہیں، لیکن بعض لوگ اسے ایک کاذب مرکّب آواز بنا لیتے ہیں؛ یعنی بعد میں ایک نہایت چھوٹی سی اَور حرکت کا اضافہ کر کے اِی اے i^e اور اُو او u^o کی طرح بولتے ہیں۔ بعض خانہ بدوش بدوی امالۂ ā مفتوحہ > ē کو بعض موقعوں پر ē بضمّ شدید (closed ē) کر دیتے ہیں۔ تعلیم یافتہ اشخاص قدیم عربی کسرہ کا تلفّظ مقطعِ مفتوح (open syllable) میں اِی i کی طرح کرتے ہیں اور مقطعِ مضموم closed syllable میں فرانسیسی e کی طرح۔

شتُمّے H. Stumme نے، جس سے ہمیں تونسی عربی کے کلمات کی تکوین و ترکیب (morphology) کی تفصیلی کیفیت معلوم ہوتی ہے، تلفّظ کے وقت حرکات پر زور دینے کے مفصلۂ ذیل قاعدے بیان کیے ہیں: کلمے کے اخیر میں دو حرفِ صحیح ساکن ہوں یا آخری حرف صحیح سے پہلے حرکتِ ممدودہ (long vowel) ہو تو نَبْرَہ (accent) آخری مقطعِ ہجائی پر ہوگا؛ باقی صورتوں میں نَبْرَۃ مقطعِ ماقبلِ آخر پر ہوگا اگر یہ مقطع ممدود یا مضموم (long or closed) ہو اور اگر ایسا نہیں تو پھر نَبْرَۃ لفظ کے پہلے مقطع پر ہوگا۔ اس قاعدے سے مستثنیات یہ ہیں: یَفْعَلْ (بجاے یَفْعَلُو) جو صیغۂ فعل ہے اور فَعَلْ (بجاے فَعَلْ) جو صیغۂ امر اور اسم دونوں ہے۔ اگر کسی لفظ میں مقطعِ اخیر پر نَبْرَۃ ہو اور اُس کے متصل بعد کے لفظ میں نَبْرَۃ پہلے مقطع پر ہو تو پہلے لفظ میں نَبْرَۃ مقطعِ اخیر سے مقطعِ ماقبلِ آخر کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

یہ طبعی بات ہے کہ تمام مغربی لہجوں کی اصلی خصوصیات اُن کی گردانوں سے نمایاں ہوتی ہیں: اُس فعل کی حالت میں جو کسی معیّن زمانے پر دلالت نہیں کرتا متکلّم میں نَفْعَلْ سے نَفْعَلُو میں بدل جاتا ہے۔ نولڈیکہ Th. Nöldeke نے اعرابیہ (syntax) کی بابت تھوڑے سے ملاحظات لکھے ہیں۔

تونسی زبان کے مفردات میں متعدد کلمات ترکی اور اطالوی سے مستعار لیے گئے ہیں اور اب ہر روز فرانسیسی الفاظ کی بھرمار ہو رہی ہے۔ لیکن فرانسیسی زبان کا اثر عرب یہودیوں کی عربی پر نسبۃً بہت زیادہ پڑ رہا ہے۔ عجب نہیں جو یہ زبان زیرِ مطالعہ آنے سے پہلے نیست و نابود ہی ہو جائے۔

ج۔ وطنی صحافت: مدّت تک ملکِ تونس میں صحائف کا طبع و نشر حکماً بند رہا۔ یہاں تک کہ کتابوں کی طباعت اور تجارت بھی آزاد نہ تھی۔ دونوں اداری ضبط کے تحت تھے۔ چنانچہ ۱۸۷۰ء میں جامع مسجد کی تدریس کے متعلق جو خاص ضابطہ بنایا گیا وہ اُن پر بھی عائد ہوتا تھا۔ ۱۸۸۳ء سے الرائد [الرسمی] التونسی نے، جو سرکاری

جریدہ (the Journal Officiel) تھا، کچھ اطلاعات دینا شروع کیں مگر یہ زیادہ تر ملکی ادارات سے متعلّق ہوتی تھیں، گو دیگر مقالات بھی اشاعت کے لیے قبول کر لیے جاتے تھے۔ [حکومت تونسیہ کے دفتری محفوظات کے اندر ایک خط موجود ہے، جو حکومت تونسیہ نے حکومت سویڈن کے قنصل کے نام لکھا ہے، اس میں مرقوم ہے کہ "جریدہ الرائد التونسی ۱۷ جنوری ۱۸۸۳ء سے جاری ہوگا" لیکن ان دستاویزوں سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ ارادہ پورا ہوا یا نہیں۔ اِنسائکلوپیڈیا آف اسلام، تکملۃ، ص XI]۔ ۱۴ اکتوبر ۱۸۸۴ء کے ضابطۂ صحافت اور خاص کر ۱۶ اگست ۱۸۸۷ء کی رو سے جو پہلے سے زیادہ آزادی پر مشتمل تھا نیابت تونس کے اندر فرانسیسی، اطالوی اور عربی میں صحائف کے طبع و نشر کی اجازت دی گئی، گو اس ضابطے میں بعد ازآں متعدد دفعہ ترمیمات ہوئیں۔

۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء کے اندر بوشوشۃ کا روزانہ اخبار الحاضرۃ اور شاذلی کا الزُّہرۃ عربی میں جاری ہوئے۔ الزُّہرۃ ابھی تک جاری ہے اور اب اسے قدامت پسند شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ ابتدائی ایّام میں وہ بہت زیادہ ترقی پسند سمجھا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ اہمّ جریدہ النہضۃ ہے، جو دوشنبہ کے سوا ہر روز شائع ہوتا ہے۔ عربی جرائد کی کثیر تعداد اس وقت ہفتہ وار ہے۔ الزمان ترقّی پسندوں کا ترجمان ہے۔ لسان الشعب اور الصواب (دونوں کے دونوں وطن پسند ہیں لیکن اوّل میں یہ رجحان خاص طور پر زیادہ پایا جاتا ہے)۔ النّدیم ادبی اور ہجوی جریدہ ہے، جس کی لوگ بہت قدر کرتے ہیں۔ الزُّہو فکاہیّہ ہے، جس کے صفحات میں عوام کی بولی میں بھی مضمون درج ہوتے ہیں۔ الوزیر کہنے کو المنبر کی طرح ایک ماہوار جریدہ ہے مگر بہت بے قاعدہ شائع ہوتا ہے۔

حال ہی میں ایک ماہوار مصوّر مجلّہ شائع ہونا شروع ہوا ہے جس میں ادبی اور تاریخی مقالات ہوتے ہیں؛ اس کا نام العالم الادبی ہے لیکن وہ عربی میگزین جن کی اشاعت تونس میں بہت زیادہ ہے مصر سے آتے ہیں جن میں السیاسۃ خاص طور پر مقبول ہے۔ سرکاری جریدے (the "Journal Officiel") میں، جو ۱۸۸۳ء سے فرانسیسی میں بھی شائع ہو رہا ہے، ہفتے میں دو بار صرف سرکاری قسم کے کاغذات (وثائق) شائع ہوتے ہیں۔ آخر میں الرُّوزنامۃ التونسیۃ کا ذکر بھی ضروری ہے، جو ایک قسم کی جنتری تھی۔ یہ جریدہ ۱۸۹۹ء سے ۱۹۲۱ء تک شائع ہوتا رہا۔ اب اس کی جگہ ایک سرکاری سالانہ جریدے التقویم التونسی نے لے لی ہے، جو تقریباً خالص اداری کوائف پر مشتمل ہوتا ہے۔

یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ مقامی عربی صحافت قائم کرنے کی چند کوششیں ایسی ہوئیں جو ناکام رہیں۔ سفاقس میں العصر الجدید اور قیروان میں القیروان کا ظہور انہی کا نتیجہ تھا۔ دوسری طرف مسلمانوں کا ایک گروہ سفاقس سے ایک چھوٹا سا صحیفہ فرانسیسی زبان میں جاری کرنے میں کامیاب ہوا، جس کا نام the *Tunisie Nouvelle* ہے۔ اس کا مالک زُعبی عبّادی ہے۔ تونس میں بھی، جہاں باش حانبا پہلے ہی *Le Tunisien* ۱۹۰۷ء میں جاری کر چکا تھا، شاذلی خیراللہ the *Voix du Tunisien* کا مدیر ہے، یہ اخبار the *Etendard Tunisien* کی جگہ نکلنا شروع ہوا تھا، جس نے بجائے خود the *Libéral* کی جگہ لی تھی۔ اگست ۱۹۳۰ء سے عبدالعزیز العروی جریدۂ *Croissant* طبع و نشر کر رہا ہے۔ ان جرائد میں تونس کی وطنی روح نمایاں ہے، جو خالصۃً اور انحصاری طور پر اسلامی روح ہے۔

یہود نے ایک زمانے میں یہودی عربی

(بخطّ عبرانی) میں بتعداد وافر کتابیں لکھیں اور صحائف شائع کیے؛ ۱۹۰۷ء تک اس ادب کی تاریخ واسل E. Vessel نے بعنوان La Littérature populaire des Israélites tunisiens, 1905—1907 لکھی لیکن آج کل انھوں نے اس زبان میں کتابیں اور جرائد شائع کرنا چھوڑ دیے ہیں اور یہ بولی فرانسیسی کے مقابلے میں غائب ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اب اس میں ایک بے قدر سے جریدے اَلصَّباح کے سوا (جو کبھی کبھی نمودار ہو جاتا ہے) اور کچھ نہیں چھپتا۔ اب ان کے تین ہفتہ وار جرائد فرانسیسی میں شائع ہوتے ہیں: (۱) Egalité، جو قدامت پسند ہے؛ (۲) the Justice، جو ملی جلی آراء شائع کرتا ہے اور (۳) نیز سب سے مشہور the Réveil Juif، جو صیہونی (Zionist) ہے۔ اس کی بنیاد فیلیکس آلّوش Félix Allouche نے ۱۹۲۸ء میں سفاقس میں رکھی تھی۔ حال ہی میں اسے تونس میں منتقل کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) [البربریة یا] لغة بربر: مَطْماطَة کی بولی: H. Stumme : Märchen der Berbern von Tamezrat in Süd-Tunisien، لیپزگ ۱۹۰۰ء؛ (۲) جِربة کی بولی: باسے R. Basset، در Journ. Asiatique، ۱۸۹۳ء؛ (۳) de Calassanti - Motylinski، در J.A.، ۱۸۹۸ء؛ (۴) سِنِد کی بولی: Provotelle : Étude sur la Tamazir't ... de Qalâat es-Sened، پیرس ۱۹۱۱ء؛— لغۂ عربیہ سے متعلق: (۱) H. Stumme : Tunisische Märchen u. Gedichte، لیپزگ ۱۸۹۳ء؛ (۲) وہی مصنّف: Tripolit.-tunisische Beduinenlieder، لیپزگ ۱۸۹۴ء؛ (۳) وہی مصنّف: Neue tunisische Sammlungen، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۴) وہی مصنّف: Grammatik des tunisischen Arabisch، لیپزگ ۱۸۹۶ء؛ (۵) نولدیکہ، در W.Z.K.M.، ۱۸۹۴ء، ص ۲۰۵ تا ۲۴۱؛ (۶) K. Narbeshuber : Aus dem Leben der arab. Bevölkerung in Sfax، لیپزگ ۱۹۰۷ء؛ (۷) Sonneck : Chants arabes du Maghreb، پیرس ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء؛ (۸) W. Marçais اور A. Guiga : Textes arabes de Takroûna، پیرس ۱۹۲۵ء۔

(برُونشوِگ R. BRUNSCHVIG)

[تونس موجودہ مگر آزادی سے پہلے]:

آج کل کے تونس کی تاریخ سے بحث کرنے والے کو ان اصول و عوامل پر ضرور نظر ڈالنا پڑے گی جو اس قدیم اسلامی سر زمین کے موجودہ احوال و کوائف سے بغایت بعید معلوم ہوتے ہیں جو ۱۸۸۱ء سے لے کر آج تک [یعنی ۱۹۵۵ء سے پہلے] ایک جدید یورپی سلطنت کے زیرِ اقتدار ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اسلام جب تونس اور دیگر خطّہ ہائے شرقِ قدیم میں پھیلا ہے تو وہ ایک ایسے قدیم خطّے میں پھیلا جس کی ایک خاص جغرافیائی ہیئت تھی، جسے اس خاص شکل میں پہلے فینیشیا والوں نے ڈھالا تھا اور اس کے بعد اہلِ روما نے۔ ہونے کو تو یہ خطّہ اسلامی ہو گیا لیکن باطنی یا ظاہری قوتیں اور پوشیدہ یا علانیہ میلانات و رجحانات فتح اسلامی کے بعد بھی بہت زوروں سے اپنا کام کرتے رہے۔ ہم اس مختصر تمہید میں ان میں سے کسی ایک چیز کی بھی شرح کا بیڑا نہیں اٹھا سکتے۔ اس سلسلے میں یہی کافی ہے کہ قارئین کرام کی توجہ ہم پروفیسر گوتیے E. F. Gautier کے اس موضوع کے مطالعات اور خاص کر اس کی قیمتی کتاب Les Siècles obscurs du Maghreb، پیرس ۱۹۲۷ء، کی جانب منعطف کریں۔

تونس نے اپنی موجودہ وضع کی طرف کب سے راستہ نکالنا شروع کیا؟ دوسرے لفظوں میں عناصرِ مؤثّرہ نے اسے شکلِ مالوف میں ڈھالنا کب سے آغاز کیا؟ اس کا جواب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری سے جب کہ دولت عثمانی

کا اقتدار ان اطراف پر قائم ہوا ان عناصر کا عمل شروع ہوا۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ تھا کہ شروع ہی سے مغرب قریب اور بعید کے خطہ جات نے سیاسی۔ جغرافیائی تقسیم حالیہ کو قبول کیا اور دوسرا یہ کہ خطۂ تونس اسی بنا پر عالم عثمانی میں جذب ہوا اور اس سے جو بڑے نتائج ظہور میں آنا تھے وہ آئے۔

عربی اور یورپی قومیں جو عالم عثمانی کے دائرے میں داخل ہوئیں انہیں ایسے حالات سے سابقہ پڑا جن سے ان سب پر یک گونہ وحدت تاریخی کا رنگ چھا گیا۔ ساتھ یہ بھی ہوا کہ ان قوموں کو یورپ کی جدید مدنیت سے روکنے کے لیے عثمانی اقتدار ایک آڑ بن گیا، گو صاحب انصاف محقق کبھی اس بات کے ماننے کے لیے تیار نہ ہوگا کہ اہل یورپ سولھویں سترھویں صدی میں سلطنت عثمانی کی مسلم اور مسیحی رعایا کے لیے اپنی علمی ترقی کے ثمرات کا تحفہ خالص طور پر پیش کرنے پر آمادہ تھے۔ صاحب انصاف سے یہ امر پوشیدہ نہیں رہ سکتا کہ یورپی تہذیب و تمدن کی پیش قدمی اکثر اوقات اس کے مرادف تھی کہ یورپ کے حکمران خاندان اپنی برتری اور رفعت قائم کرنے کی جنگ میں مصروف تھے۔ مذہبی پیشوا اعلیٰ برتری کے حصول کی خاطر اور متمول طبقے حصول مال کے ذرائع کے بڑھانے کی غرض سے ان حکومتوں کے ممد و معاون تھے اور دونوں برابر بادشاہوں کی پیٹھ ٹھونک رہے تھے۔ البتہ دولت عثمانی پر یہ اعتراض صحیح طور پر وارد ہوتا ہے کہ اس نے کسی جدید سیاسی یا اجتماعی تصور کو استحکام نہ دیا اور اپنی کثیرالتعداد مختلف اقسام کی رعایا کے لیے کوئی ایسا راستہ نہ نکال سکی جس سے وہ ان مبادی کے علاوہ جنہیں وہ جانتے تھے کسی اور طریق سے ان کے مختلف علائق کی تنظیم کر سکیں۔ اس طرح سے عالم عثمانی کے ہاتھ سے وہ بے نظیر افادہ و اصلاح کا موقع جو انہیں حاصل ہوا تھا نکل گیا اور ان کا یہ طرۂ امتیاز کہ ان کی قلمرو میں وہ امتیں شامل ہیں جنہوں نے انسانیت کی ترقی و تہذیب میں اپنی اپنی باری میں عظیم الشان حصّہ لیا ہے کھو گیا۔

عہد عثمانی نے تونس میں — اور ایسے ہی مصر میں — ایک ایسا حکمران طبقہ پیدا کیا جو اپنی نوعیت میں نئی طرز کا تھا۔ اس کی تہ میں قبیلی یا دینی عصبیت کام نہیں کر رہی تھی بلکہ کسی قسم کا عام تصور اور منصوبہ بھی ان کے مد نظر نہ تھا۔ ان کا مقصد وحید صرف یہ تھا کہ عنان حکومت خود ان کے قبضۂ اقتدار میں رہے۔ اسی مقصد کے حصول کے لیے وہ اپنے ڈھنگ کے لوگوں سے مدد حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ دسویں سے لے کر تیرھویں صدی کے عثمانی دایات، بایات، آغوات، اُسطوات [جمع اُسطی = اُسطا = استاد] اور رؤسائے عثمانیہ کی تاریخ پر متصفحانہ نظر ڈالنے والا اس نتیجے پر جس پر ہم پہنچے ہیں پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ سچ ہے کہ ان میں اچھے اور برے، نیکوکار اور زیانکار سبھی قسم کے لوگ تھے لیکن ذاتی اقتدار کے حصول کی ہوس میں سب کے سب ایک ہی قماش کے تھے۔

اس دور میں، جو تاریخ تونس اور مصر دونوں میں پرآشوب دور رہا ہے، دونوں ملکوں کی حالات ایک لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف تھی۔ تونس کے اندر حکمران عنصر اور یورپ کے درمیان ہمیشہ لڑائی رہی اور مصر میں جو کچھ ہوا وہ حکام مصر اور یورپی سوداگروں کے باہمی کشیدہ تعلقات کا نتیجہ تھا۔

اس بات کا اعتراف کرنا چاہیے کہ عثمانی حکمران طبقے میں دلاوری، سرداری کی قوت اور امور مہمہ کو اپنے سر لینے کی صفات بتمام و کمال

موجود تھیں اور انھیں صفات نے انھیں اپنی مبتلائے محنت رعایا کے سر پر مالک بنا کر بٹھا دیا تھا اور انھیں تونسِ جدید کی عہد بعہد ترقّی کا اوّلین ذریعہ بنایا ۔ صورت اس کی یہ ہوئی کہ کتخدا حسین بن علی نے ۱۱۱۷ھ میں تونس کی حکومت سنبھالی اور بای کا عہدہ اپنے حسینی خاندان میں موروثی بنا دیا اور اسی خاندان میں وہ آج تک ہے ۔ مصر میں یہ صورت تونس سے پہلے ہی ہو چکی تھی، کیونکہ محمد علی نے ۱۲۲۰ھ میں مصر کے پاشا کا عہدہ سنبھالا اور اسی سے خاندانِ محمد علی کی بنیاد پڑی ۔

یہ دونوں خاندان حسینی اور علوی اس بات میں پورے طور پر کامیاب ہوئے کہ جس نظامِ حکومت نے انھیں پروان چڑھایا تھا اسی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکیں اور ان مسلّح اور غیر مسلّح عصبیتوں کو توڑ کے رکھ دیں جنھوں نے عثمانی سیادت کے سائے میں زور پکڑا تھا اور اپنا نظام قومی نظام کے مشابہ طریق پر قائم کیا، اس طرح ان دونوں نے قومیت کے جدید مفہوم کے مطابق تونسی قومیت اور مصری قومیت کی نشو و نما کے لیے زمین ہموار کی ۔

خاندانِ حسینی کے زیرِ سایہ تونس کے دورِ تاریخی کی تحقیق کرنے والا مذکورۃ الذیل ادوار کا ملاحظہ ضرور کرے گا جن میں سے اسے گذرنا پڑا ۔ یہ ادوار عام طور پر اسی نوع کے ہیں جن میں سے انیسویں صدی میں مصر کی تاریخ کو گذرنا پڑا ۔

تونس کے حکمران طبقے میں اس ضرورت کا قوی احساس پیدا ہوا کہ جنگی طاقت پیدا کرنا چاہیے جو جدید اسلحہ سے مسلّح ہو اور یہ طاقت ان مسلّح حزبوں کی جگہ سنبھالے جن سے وہ خود ہر وقت لرزہ بر اندام رہتے تھے، اپنی اس طاقت کے بل پر وہ مملکت کے باقی حصوں پر بھی اپنا حکم نافذ کر سکیں گے اور سرحدوں کی حفاظت بھی خوب ہو سکے گی؛ چنانچہ انھوں نے اس تجویز کو عمل میں لانا شروع کر دیا اور وہی کیا جو سلیم ثالث اور محمود نے دولتِ عثمانیہ میں اور محمد علی نے مصر میں کیا تھا۔

اس کے بعد انھیں یہ پتا چلا کہ اس امر کے انصرام کے لیے انھیں متفرّق مصالحِ عامّہ اور ادارات کی جدید تنظیم کی ضرورت پڑے گی اور اسی طرح اقتصادی ذرائع کو ترقّی دینا لازم ہوگا، تاکہ آمدنی بڑھائی جا سکے اور جو جدید طبقہ پیدا ہوگا اس کے لیے نئی تیّاری کی ضرورت ہوگی۔

تونس میں جس قدر مسائل پیدا ہوئے اور جتنی مشکلات کا اسے سامنا کرنا پڑا ان کا منبع یہی تحریک تھی۔

منجملہ ان مشکلات کے حکمران خاندان اور ان کے محکوموں کے درمیان علاقات کا مسئلہ تھا، کیونکہ عوام میں قومی اتحاد اور باہم پیوستگی کا شعور بڑھتا جا رہا تھا اور یہ احساس پیدا ہو رہا تھا کہ قوم کو وہ سامان حاصل کرنا واجب ہے جس سے حکومت کو بدعنوانیوں اور بدانتظامیوں سے روکا جا سکے، جس سے قومی عزّت کو غیروں سے محفوظ رکھا جا سکے اور جس سے ان کے ملک کو ان مختلف تحریکات کی جنبشوں میں، جنھوں نے عالمِ اسلامی کو پے در پے متزلزل کیا ہے، ایک مناسب مقام حاصل ہو سکے ۔ یہ اسی شعور کی بدولت تھا کہ قوم کو مختلف حقوق اور کفالتیں ملیں ۔ اس کی سب سے وسیع تر اور اہم مثال وہ امن و امان کا عہدنامہ ہے جو ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱-۱۸۳۲ء میں صادر ہوا ۔ اس سے ہمیں وہ عہدنامے یاد آتے ہیں جو محمد علی پاشا، سعید پاشا اور خدیو اسماعیل نے صادر کیے اور جو بنیادی حقوق اور آزادیوں پر مشتمل تھے اور

اس کی انتہا یہ ہوئی کہ عہدِ اسماعیل اور ابتدائے عہدِ توفیق میں عوام کی نمائندہ مجلسیں [پارلیمنٹ وغیرہ] قائم ہوئیں، لیکن تونس (اور ایسے ہی مصر) میں باشندگانِ ممالک، حاکم اور محکوم، دونوں کو اس کی فرصت ہی نصیب نہ ہوئی کہ قوم اور حکومت کے باہمی علاقے کو ایسی استوار بنیادوں پر قائم کریں جو سب کے نزدیک پسندیدہ ہوں، بلکہ دونوں ملکوں میں بیرونی مداخلت نے اس کام کو اور پیچیدہ کر دیا۔

ایک اور مشکل جو پیش آئی وہ امراء کے دولتِ عثمانیہ سے تعلق قائم رکھنے کے متعلق تھی۔ حکّام ان منافع کو خوب سمجھے ہوئے تھے جو انہیں دولتِ عثمانیہ کے ساتھ رابطہ قائم رکھنے سے میسّر تھے۔ اس رابطہ سے کچھ قوّت اور اطمینان حاصل تھا کہ مغربی حکومتیں ان کی آزادی پر دست درازی نہ کر سکیں گی۔ ساتھ ہی انہیں اس کا بھی شعور تھا کہ لوگوں کے دل میں اس کی بابت کیا خیالات جاگزیں ہیں، ان کے دل میں خلافتِ اسلامیہ کے گھرانے سے تعلق رکھنے کی کتنی وقعت ہے اور وہ قوی اور محفوظ دولتِ عثمانیہ کے باقی رہنے کے ساتھ خود کس حد تک فخر محسوس کرتے ہیں۔ یہاں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تونس کے حکمران سلطانِ ترکی کی بعض لڑائیوں کے دوران میں اپنے جنگی اور مالی وسائل اس کے اختیار میں کیوں دے دیا کرتے تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ ان خیالات سے بھی خائف تھے جو دولتِ عثمانیہ کے دل میں تونس وغیرہ کی طرح کے خطّہ جات کی بابت، جنہیں استقلالِ داخلی کا کچھ حصہ نصیب ہو چکا تھا، مضمر تھے۔ ان کے دل میں ان عواقب کا خوف تھا جن کا دولتِ عثمانیہ کی اطاعت کے غلو میں ان کے سر پڑنے کا اندیشہ تھا۔ ترکی سے اس قسم کا خوف ہی اس بات کا باعث تھا کہ وہ بعض دُوَلِ غربیّہ کا بھی کبھی کبھی ساتھ دینے لگتے تھے، یعنی ان اوقات میں جب وہ انہیں مستقل بادشاہوں کی طرز اختیار کرنے کی ہمت دلاتے تھے اور اپنے اپنے ملکوں میں ان کا استقبال ویسا ہی کرتے تھے جیسے خود مختار بادشاہوں کا ہوتا ہے اور ان کے ساتھ ایسے ایسے عہد و پیمان کر لیتے تھے جو ان کے اقتدار کے اہم پہلوؤں پر اپنا اثر ڈالتے تھے لیکن اس طرزِ عمل کے اختیار کرنے پر امراء کو موردِ ملامت قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ انیسویں صدی میں دولتِ عثمانیہ کی سیاست کچھ اس قماش کی تھی کہ تونس کے حکمران تونس کے استقلال اور آزادی کو برباد کرنے کی ترکی پالیسی کے خلاف یورپ کی امداد، خواہ وہ کتنی ہی ہو، حاصل کرنے پر آمادہ ہو جاتے تھے۔ ان کی آنکھیں کھولنے کے لیے یہ واقعہ ان کے سامنے تھا کہ جب خدیو اسماعیل کو یورپ کی تائید حاصل نہ رہی تو دولتِ عثمانیہ نے اسے فوراً معزول کر دیا۔ نیز وہ دیکھ رہے تھے کہ حرکتِ عرابیہ کا قلع قمع کرنے کے لیے اس نے کیا کیا جتن کیے۔ ان واقعات سے دولتِ عثمانیہ کی تونس کے ساتھ حکمتِ عملی صاف عیاں تھی؛ اس میں یورپی طاقتوں کے سوا سب کا نقصان تھا۔

منجملہ دیگر مشکلات کے وہ مشکلات بھی تھیں جو اجنبیوں اور یورپی حکومتوں کے ساتھ روابط رکھنے سے متعلق ہیں، کیونکہ حکّامِ صوبہ نے اجنبیوں کے داخلے کے لیے ایک وسیع دروازہ کھول دیا اور ترقّی اور دولت مندی کے حصول میں عجلت کی، چنانچہ یورپ کے ماہرینِ فنون کو انہوں نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ وہ ان کے لیے بڑے بڑے کاموں کے منصوبے تیار کرتے تھے اور پھر انہیں عملی جامہ پہنانے میں ان کی مدد کرتے تھے۔

یورپ کے ذہین عقلمندوں اور یورپ کے سرمائے کو انھوں نے موقع دیا کہ خشکی اور تری کی منفعت بخش اشیاء کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر نکالیں۔ انھوں نے جزائرِ بحر ابیضِ متوسّط (میڈی ٹرینین) اور اس کے سواحل کے ہر طالبِ روزگار کو آسانیاں دیں کہ وہ تونس کو اپنا وطنِ ثانی بنائے اور اپنے اندر یہ ولولہ پیدا کرے کہ وہ اسے اپنے اصلی وطن سے ملحق کرے۔ چنانچہ اجنبیوں کی نوآبدیاں بہت طاقتور ہو گئیں اور اجانب کے امتیازات [concessions] کے وہ معنے پیدا ہوئے جو انھیں پہلے حاصل نہ تھے۔ نوآبادیوں کی قوت کے پشتی بان بیرونی سفراء تھے اور سفراء کے پشت پناہ لشکر اور بحری بیڑے تھے۔ اصلی باشندوں اور خود حکومت کی آمدنی کے ذرائع ہر منچلے اجنبی کی لوٹ مار کے لیے وقف ہو گئے۔

یورپ کا سرمایہ کچھ تو ان چیزوں کو ترقی دینے میں کام آیا جو واقعی استوار اقتصادی بنیادوں پر قائم تھیں اور کچھ وہمیات کی پرورش میں صرف ہوا اور ایک حصّہ صرف سامانِ عیش کی تکمیل اور غلط تقلید میں خرچ ہوا۔ یورپ کی حکومتوں نے یہ ٹھانی ہوئی تھی کہ سرمایہ اور سرمایہ داروں کی بہر صورت حمایت کی جائے۔ انھیں اس کی پروا نہ تھی کہ فقط ان کی کارروائیوں کو جانچ کر درست باتوں میں ان کی مدد کی جائے اور ناجائز افعال کو نازیبا قرار دے کر ان کی روک تھام کی جائے۔ انھوں نے حق و باطل کا سوال ہی نہیں اٹھایا، بلکہ سب کچھ ان کے نزدیک ان کی قومی مصلحت تھی اور اس کی تائید میں انھوں نے اپنا سارا زور لگا دیا۔ کاش یہ معاملہ اسی حد پر ٹھہر جاتا۔ ہوا یہ کہ دُوَلِ یورپ کی باہمی رقابت اور ایک دوسرے سے بازی لے جانے کے شوق نے تونس کے امراء کو بہت سے فاسد بھنوروں میں پھنسا دیا۔ مثال کے طور پر اگر کسی قوم کے سرمایہ داروں نے ایک نئی ریل کی پٹری بچھانے کا امتیاز (concession) حاصل کیا تو دوسری قوم کے سرمایہ داروں کے لیے بھی اس جیسا امتیاز حاصل کرنا ضروری ہو گیا، گو ملک کو شاید اس کی ضرورت نہ تھی۔ اسی پر اور چیزوں کو بھی قیاس کر لیجیے۔ ایک مصری اس موقع پر سعید اور اسمٰعیل کے زمانے کے سرمایہ داروں کو یاد کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔

خلاصہ یہ کہ ان حکمرانوں نے اپنے آپ کو اور اپنے ملک کو ایک ایسے جال میں پھنسا لیا جس سے نکلنا ان کے بس کا نہ رہا اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا جال کے پھندے اور تنگ ہوتے گئے اور خرابی بڑھتی گئی۔

یورپ کی بڑی بڑی سلطنتوں کی باہمی رقابت اور تنافس سے ان حکمرانوں کو یہ امید ہوئی کہ ان کے ملک کا حکومتی استقلال ضائع ہونے سے بچ جائے گا۔ حقیقت میں دُوَل کا یہ تنافس ان حکمرانوں کے لیے وبالِ جان تھا، کیونکہ اس کا تقاضا یہ تھا کہ ان سب کو راضی رکھنے کی کوشش کی جائے اور اس کے اندر جو سرمائے کا تتر بتر ہونا اور حقوق کا تلف ہونا مضمر ہے وہ ظاہر ہے۔ وہ اس کا بھی مقتضی تھا کہ حکومتِ تونس اپنی پوری توجّہ یورپ کے سیاسی نقوش کو تکتے رہنے میں صرف کرے، اس امید پر کہ شاید لغزش سے بچنے کا کوئی صحیح راستہ سوجھ جائے۔ ایک خرابی اس میں یہ بھی تھی کہ اس میں امیر کے درباریوں کو بگاڑنے کا سامان موجود تھا۔ ان میں سے ایک کا میلان (کسی وجہ سے) ایک یورپی حکومت کی طرف ہو گیا اور وہ تونس میں اس حکومت کا آدمی بن گیا، دوسرے کا رجحان کسی دوسری یورپی حکومت کی طرف ہو گیا، اب لامحالہ وہ اپنے پہلے ہم وطن کا دشمن بن جائے گا۔ ہر یورپی حکومت کے سفیر کے لیے اپنے

تونسی طرفدار کی حمایت لازمی تھی اور اس کے لیے ضروری تھا کہ اپنے گروہ میں تونس کے اصحاب اختیار کو اور جس جس کو بھی حاکم کا تقرب حاصل ہے اسے کھینچ کر اپنے ساتھ ملانے کی کوشش کرے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انواع و اقسام کی ترغیب و ترہیب کا سلسلہ شروع ہو کر تمام نتس اور ذمے داریاں تہس نہس ہو جاتی تھیں۔

ان تمام اسباب کی وجہ سے حکومتی منصوبوں کو دینی مسائل اور اسی طرح کے دیگر مسائل کے حل کرنے میں کوئی کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ مصر کا حال ہمارے سامنے ہے۔ کامیابی ہوتی بھی کیسے؟ قرضوں کے چکنے اور تونس کے مالیہ کی نگران حکومتی کمیشنوں اور کمیٹیوں نے اپنے شغل جاری رکھنے کے لیے نئے نئے میدان اور طریقے نکال لیے تھے، جن میں حکومتوں کے نمایندوں کے درمیان باہمی نزاع و منافست خوب زور شور سے جاری تھی، بلکہ بعض نمایندوں کا کام ہی یہ تھا کہ وہ اس بارے میں حکومت کے غور و خوض کو ناکام کر دیں تا کہ بے چون و چرا یہ بات ثابت ہو جائے کہ ملک کی انتظامی جماعت اپنے ملک کے بگڑے ہوئے حالات کی اصلاح سے بالکل عاجز ہے۔ اصلاحات کے لیے ایک بین الاقوامی مجلس قائم کرنے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوا، کیونکہ ان سے اصلاح کے بجائے مرض اور بڑھ گیا اور جو غرض تھی وہ حاصل نہ ہوئی۔ پس اس کا مفید حل فقط یہ ہے کہ ملکی حکومت کا انتظام کوئی یورپی حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے۔

یہ حکومت کونسی ہو؟ باقی حکومتوں کے لیے اس ایک حکومت کی خاطر میدان خالی کر دینا کیسے ممکن ہو؟ کیا ایسا ہو سکتا ہے، اس کے بدون کہ بیرونِ تونس کسی اور مقام میں اس کا معاوضہ لیا جائے؟ یہ مقام یا مقامات کہاں ہیں؟

مطلب یہ کہ اس سے چارہ نہ رہا کہ تونس پر سارے یورپ کی نگرانی کے بجائے ایک یورپی حکومت کی نگرانی قائم ہو، اس لیے کہ یورپ کے حالات نے صورت ہی ایسی پیدا کر دی تھی کہ تمام عالم عثمانی کے مستقبل کی مشکلات کے رو در رو کھڑا ہونا لازمی ہو گیا، نیز یہ کہ مسئلۂ شرقیہ کو، جیسا کہ اسی وقت اسے نام دیا گیا، اسی وقت معرضِ بحث میں لانا جائے اور صرف اسی وقت حقائق کا سامنا کرنا واجب ہو جانے کا اور قوت امور کو نافذ کرنے کے آلات ظہور میں لانے کی اور اس قوت کے سامنے ہر شخص کو، جو اس کے برابر کی قوت کے ساتھ اس کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار نہیں، جھکنا پڑے گا۔

بلقان میں حکومتِ عثمانیہ کے خلاف جو شورشیں برپا ہوئیں اور ۱۸۷۷ - ۱۸۷۸ء میں روس اور حکومت عثمانیہ کے درمیان جو جنگ ہوئی ان سے وہ موقف پیدا ہوا جو ہم نے بیان کیا۔ اس موقف سے تونس کے لیے فرانس کا نظام حمایت (Protectorate) پیدا ہوا، جیسا کہ مصر کے لیے برطانیہ کا احتلال پیدا ہوا۔ فرانس کے زیرِ حمایت آنے سے موجودہ تونس کی تشکیل میں اسباب کی آخری کڑی نے اپنا کام شروع کر دیا۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں۔ خاص کر جب کہ یورپی حکومتوں نے دنیا کی گذشتہ جنگِ عظیم کے بعد اپنی خفیہ سیاسی دستاویزوں میں سے بہت سی شائع کر دی ہیں، کہ یہاں ذرا تفصیل سے کام لیں اور دیکھیں کہ فرانس کو تونس پر اقتدار، جو اس کی من مانی مراد تھی، کیسے حاصل ہوا اور اس پر اس ملک اور اہلِ ملک کے لیے کیا کیا نتائج مرتب ہوئے۔

جس تطوّر کی نمایاں علامات ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس نے تونس کو تنہا فرانس کے تصرّف کے حوالے کس طرح کر دیا؟ اس انجام کی تشریح

کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس کے اسباب کا کھوج یورپی طاقتوں کے ان باہمی روابط میں ڈھونڈیں جو ۱۸۷۰ء میں فرانس کی شکست کے بعد ظہور پذیر ہوے اور ان اثرات میں ڈھونڈیں جو ان روابط پر مشرق کے اس بحران سے پڑے جو ۱۸۷۷ء میں ترکی کے روس سے ہزیمت اٹھانے سے پیدا ہوا.

یورپ کی تاریخ جدید میں ۱۸۷۰ء کے حوادث نے ایک نیا دور پیدا کر دیا ۔ فرانس کی کامل شکست اور جرمنی کی شہنشاہی حکومت کی پیدایش کی تکمیل اور فرانس کے جیتے جاگتے جسم سے ایلسیس اور لورین Alsace and Loraine کے خطے کی قطع و برید، ان تمام واقعات نے یورپی علاقوں کے باہمی روابط پر پورا اثر ڈالا اور وہ اثر آج تک جاری ہے ۔ دول یورپ کا جو موقف عالم میں ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ جو کچھ یورپ میں ہوتا ہو اس کی صدا سارے جہان میں گونج جائے اور وہ اقوام بھی اس کے اثر سے نہ بچیں جن کے یورپ نہ لینے میں ہے نہ دینے میں.

جدید جرمنی کو ۱۸۷۱ء کے بعد سب سے زیادہ فکر اس کا تھا اور تمام کوشش اس کی یہ تھی کہ فرانس اس کامیابی کو جو اس سال میں جرمنی کو میسر آئی تھی کبھی توڑ نہ ڈالے، چنانچہ اس کے عظیم بادشاہ بسمارک Bismarck کے اقدامات کا منشا یہ تھا کہ فرانس کو سیاسی میدان میں نکما کر دے اور یورپ بھر میں اسے کوئی ایسا قومی حلیف نہ مل سکے جو جرمنی کے خلاف لڑنے میں اس کا پشتیبان ہو ۔ بسمارک اسے ترجیح دیتا تھا کہ فرانس پورے طور پر جمہوریت کے بائیں گروہ [Leftists] کے زیر اقتدار آ جائے، کیونکہ اس کا اعتقاد یہ تھا کہ ان گروہوں کو بہ نسبت دائیں گروہوں کے یورپ کی سیاسی تائید حاصل کرنے کی امید کم ہے ۔ اسے یہ بھی یقین تھا کہ جمہوریہ فرانس کے احزاب کی کامیابی جرمنی کے کاتھولیکیوں میں، جو اس وقت بسمارک کے خلاف صف آرا تھے، ضعف پیدا کر دے گی.

بسمارک اس قسم کا سیاسی نہ تھا کہ امور کی منفی تنفیذ پر اکتفا کرے یا یہ اعتقاد کر لے کہ فرانسیسیوں جیسی عظیم قوم ہمیشہ ہمیش کے لیے نیست و نابود ہو سکتی ہے ۔ اس کے برخلاف ایسے قرائن موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بسمارک یہ دیکھ کر کہ فرانس اپنی ۱۸۷۱ء کی شکست اور خستہ حالی سے اس کے متصل بعد کے چند ہی سال میں بنپنے لگا حیران و پریشان ہو گیا تھا ۔ وہ اس بات کو ضروری سمجھتا تھا کہ فرانس کے زعماء کے سامنے کچھ ایسے مقاصد رکھ دے جن کے حصول کی طرف ساری قوم کی ہمتیں لگ جائیں اور جس سے ہزیمت عظیمہ کی عار دھل جائے اور فرانس کو اس مرکز قدیم پر لوٹا دے جو اسے دوسری قوموں کے درمیان حاصل تھا اور انتقام کے جذبے سے، جو عقلوں پر غالب آ گیا تھا، انھیں دور کر دے ۔ یہ سب اغراض مد نظر رکھ کر بسمارک نے فرانس کو ایک سے زیادہ دفعہ سمجھایا کہ وہ تونس کو اپنے زیر اقتدار لے آئے ۔ اس نے اسی پر اکتفا نہ کی بلکہ اس کی عقل نے اسے یہ بھی سمجھایا کہ سارے یورپ کی للچاتی نگاہوں کو بلقان اور شرق ادنی اور اوسط کی جانب موڑ دینا ہی اس امر کا کفیل ہو سکتا ہے کہ خود یورپ میں بعد جنگ جو کچھ طے ہوا برقرار رہے ۔ اسی ترکیب سے یورپی مخالفات کو وجود میں آنے سے روکا جا سکتا ہے، جن کا مقصد یہ ہو کہ موجودہ حالت کو پلٹ دیا جائے؛ چنانچہ مملکت عثمانیہ میں روس کے نفوذ کے استداد کو اسی وجہ سے اس نے ناپسند نہیں کیا، صرف یہ شرط لگا دی کہ آسٹریا ۔ ہنگری کو بوسنہ اور ہرسک [ہرزسے گوینا] میں اتنا کچھ

مل جائے جس سے وہ راضی ہو جائے اور حکومتِ انگلیشیہ قبول کر لے کہ مصر وغیرہ مشرقی علاقوں میں، جو خود اس کے لیے اہمیت رکھتے ہیں، اپنے قدم جما لے۔

بسمارک کی سیاست کو ۱۸۷۰ اور ۱۸۷۷ء کے درمیانی سالوں میں کامیابی بقدرِ محدود ہی حاصل ہوئی اور کسی طرف سے ایسی کارروائیاں جلد جلد وقوع میں نہیں آئیں جن سے ظاہر ہوتا کہ ۱۸۷۱ء والا فیصلہ صحیح معنی میں آخری مان لیا گیا ہے، یا یہ کہ فرانس، اٹلی، روس، آسٹریا اور ہنگری یا انگلستان صدقِ دل سے امور کی اس ترتیب کو جو بسمارک نے تجویز کی تسلیم کرنے کو تیار ہیں۔

لیکن جس وقت بلقان میں مملکتِ عثمانیہ کی بعض ولایات کے اندر شورشیں برپا ہونے لگیں اور حکومتِ عثمانیہ نے شورش کرنے والوں اور نہ کرنے والوں سے بلا امتیاز طرح طرح کی وحشیانہ سختی کا برتاؤ شروع کر دیا اور ادھر روسی حکومت نے یورپ اور ایشیا کے اندر سرزمینِ سلطان میں جنگ جاری کر دی اس وقت دُوَلِ یورپ کو احساس ہوا کہ واقعات کا سامنا کرنے سے اب چارہ نہیں رہا؛ چنانچہ اُن میں سے ہر ایک سان ستیفانو San Stefano کی صلح کے چند ماہ قبل اور بعد ایسے حل کی تلاش میں لگ رہی جس سے اس کے ذاتی مفاد کی حفاظت ہو جائے اور وہی حل مسئلۂ شرقیہ کے سلجھانے کی بنیاد بھی قرار پائے۔ رہا فرانس تو اس کے سامنے اس کی اپنی مشکل تھی، جو بہت بڑی تھی۔ اسے صاف سوجھ رہا تھا کہ اسے حقیقی اطمینان اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک اسے ایک طاقتور حلیف نہ مل جائے، اور جب تک ایسا حلیف میسّر نہیں ہوتا اسے لازم ہے کہ خطرناک مرحلوں سے بچے اور لغزش کے مقامات سے دور رہے؛ چنانچہ جہاں تک ہو سکا اس نے مسئلۂ شرقیہ سے متعلّق بات چیت اور بحث میں حصّہ لینے سے پرہیز کیا۔ جس وقت یورپ کی کانفرنس اس غرض کے لیے منعقد ہوئی کہ سان ستیفانو کی صلح کا جائزہ لے اور اس صلح کو، جو روس اور ترکی کی باہمی رضامندی سے ہوئی تھی، یورپ کے ایسے تصفیے کا ذریعہ بنائے جسے سارا یورپ پسند کرے تو فرانس کو بھی اس کانفرنس میں شامل ہونے کی دعوت دی گئی مگر فرانس کو اپنی مذکورۂ بالا حکمتِ عملی کے تحت اوّل تو شامل ہونے میں تامّل ہوا، اس کے بعد اُس نے یہ شرط پیش کی کہ کانفرنس ان امور کے سوا جو عملی یا طبیعی طور پر روس اور ترکی کی جنگ سے تعلّق رکھتے ہیں اور باتوں سے بحث نہ کرے۔ اس شرط کی توضیح اس طرح کی کہ کانفرنس کے سامنے غربی یورپ، مصر، شام اور اماکنِ مقدّسہ کے حالات برائے بحث نہ پیش کیے جائیں (فرانس کے وزیر خارجہ کا اپنے سفراء مقیم برلن، لنڈن اور روما وغیرہ کی طرف مراسلہ مؤرّخ ۷ مارچ ۱۸۷۸ء، جو فرانس کی سیاسی دستاویزوں کی ج ۱، دستاویز عدد ۲۹۲ میں درج ہے)۔ جس وقت فرانس کی یہ شرط منظور کر لی گئی تو اس نے یورپی کانفرنس منعقدہ برلن کی دعوت قبول کر لی۔

رہی حکومت برطانیہ تو اس کے متعلّق کہا جا سکتا ہے کہ ۱۸۷۶ء، ۱۸۷۷ء اور ۱۸۷۸ء میں جو حوادث رونما ہوئے اس میں ترکی (عثمانی) حکومت کی محافظت کی پالیسی (خُطّة) ختم ہوئی، اور اس کے بجائے کئی اور متناقض پالسیاں معرضِ وجود میں آئیں۔ ایک احرار (یعنی لبرل) پارٹی کی (جو حکومت کی مخالف پارٹی تھی) پالسی، جو یہ تھی کہ حکومت کا راہنما مسیحی انسانیت کا راہنما ہونا چاہیے، یعنی ان مغلوب الامر مسیحی قوموں کو جو سلطنتِ عثمانیہ میں رہتی ہیں آزاد

کرانا چاہیے ۔ دوسری پالسی وزیرِ اعظم لارڈ بیکنز فیلڈ Beaconsfield کی تھی؛ اس میں مختلف عناصر ملے ہوئے تھے: برطانیہ کی کنسرویٹو (تقلیدیہ، [یا قدامت پسند]) سیاست، اس رنگ کی جنگی اور سیاسی مخاطرہ جوئی میں پڑنا جیسی بنیامین ڈزریلی Disraeli، ایک منچلا نوجوان اپنے ناولوں میں پیش کر کے اپنا دل بہلایا کرتا تھا (یہ ڈزریلی حکومت کے مرتبے پر اس وقت تک نہ پہنچا جب تک وہ بوڑھا نہ ہو گیا اور ضعیف العمری اور امراض نے اسے شکستہ حال نہ کر دیا) ۔ بیکنز فیلڈ کی پالسی کی طرف طبعاً ملکہ اور عوام الناس اور ایسے سب کنسرویٹو Conservatives (قدامت پسند) مائل تھے جو بچپن سے روس کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے آئے تھے ۔ تیسری پالسی درمیانی پالسی تھی، وہ واقعات کے سامنے سر جھکانے کی پالسی تھی ۔ اس کا منشأ یہ خیالات تھے کہ دولتِ عثمانیہ کو مشکلات سے صحیح سلامت نجات دلانا، جس کے خواب دیکھے جایا کرتے تھے، اب ممکن نہیں اور مسیحی قوموں کی آزادی حقیقۃً ایک عمدہ مقصد ہے اور قابلِ احترام ہے ۔ لیکن اس سے بھی زیادہ قابلِ احترام یہ بات ہے کہ حصولِ آزادی کو جنگ و جدل کے بھڑکنے کا سبب نہ بننا چاہیے اور انسانی خون کے بہانے سے محترز رہنا چاہیے اور آخری بات یہ کہ جنگی اور سیاسی مخاطرہ جوئی کو انگریزی سیاست اپنے دل کی گہرائیوں میں قابلِ اعتناء نہیں سمجھتی لیکن وہ اسے پورے طور سے نظر انداز بھی نہیں کر سکتی، اس لیے واجب یہ ہے کہ ایسی عملی پالسی اختیار کی جائے جو حالات کے مطابق ہو، جو ایسا حل ڈھونڈنے کی کوشش کرے جو صلح و امن پر مبنی ہو اور جسے سب پسند کریں ۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لارڈ سالسبری Salisbury کی پالسی تھی، جو بیکنز فیلڈ کی وزارت میں پہلے وزیرِ ہند اور پھر وزیرِ خارجہ ہوا.

روس اور ترکی (دولتِ عثمانیہ) کی جنگ کے دوران میں حکومتِ برطانیہ سے جو کچھ ہو سکا وہ اس نے کیا تاکہ ایک تو اس کا نقطۂ نظر برقرار رہے اور دوسرے دولتِ عثمانیہ کی حوصلہ افزائی ہو تاکہ وہ مدّتِ دراز تک روس کے مقابلے میں ڈٹی رہے اور یہ جو کچھ ہو سکا اتنا کیا کہ حکومت کی مخالف پارٹی نے اس پر یہ الزام تک لگا دیا کہ اس کا مقصد روس کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے کا ہے، پھر اس نے ایک ”اتّحادِ بحرِ ابیضِ متوسط“ قائم کرنا چاہا، جس میں انگلستان، فرانس، اٹلی، یونان اور آسٹریا شامل تھے، تاکہ اس سمندر میں متّحدین کے تجارتی اور سیاسی مصالح کی حفاظت کی جائے اور وہ تدبیریں اختیار کی جائیں جو انھیں ضرر پہنچنے سے بچائیں مگر اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا، کیونکہ فرانس اور اٹلی اس طرح کے اجتماعی عمل کے بعد نتائج سے خائف تھے؛ رہا آسٹریا تو اس کا سیاسی میدان اس سمندر کی حدود سے زیادہ وسیع تھا، روس اور جرمنی سے اس کا سمجھوتا ایک حقیقتِ واقعی تھی اور اکیلے یونان سے اتّحاد نہیں بن سکتا تھا ۔ اس اتّحاد کے قائم کرنے کے وقت جو باہم گفت و شنید خاص طور پر ہوئی وہ لائق توجّہ ہے ۔ حکومتِ برطانیہ کے لیے اٹلی کی سیاست خاص طور پر اطمینان بخش نہ تھی، چنانچہ اس کا اثر اس کے بعد اس وقت ظہور پذیر ہوا جب فرانس کا تونس پر تسلّط ہوا.

ان تدابیر کے بعد حکومتِ برطانیہ انفرادی عمل پر اتر آئی، چنانچہ ۱۳ فروری ۱۸۷۸ء کو برطانی بیڑے نے حکومتِ عثمانیہ کے احتجاج کے باوجود دردانیال کی تنگ آبنائے کو عبور کیا ۔ لارڈ ڈاربی [illegible] (وزیرِ خارجہ) نے حکومت کو اپنا استعفا

پیش کر دیا، کیونکہ وہ کوئی ایسی بات پسند نہیں کرتا تھا جس میں روس سے جنگ چھڑ جانے کا امکان ہو۔ اس کا عہدہ سالسبری نے سنبھالا۔ ۳ مارچ ۱۸۷۸ء کو دولت عثمانیہ (ترکی) نے صلحنامۂ سان ستیفانو San Stefano پر دستخط کیے۔ اس کی جو شرطیں تھیں وہ سب کو معلوم ہیں۔

حکومتِ برطانیہ اپنی طرف سے حالاتِ جدیدہ میں، جو ترکی کے سقوط سے وجود میں آئے، اپنے مصالح کی محافظت کا کام کرنے لگی۔

ترکی کے اس سقوط سے اچھی طرح واضح ہوگیا کہ حکومتِ عثمانیہ کا خود اپنے پاؤں پر کھڑا رہنا محال ہے، اس لیے ضروری ہو گیا کہ وہ کسی ازواژ پر ٹیک لگائے (ماخوذ از مکتوب سالسبری بہ بیکنسفیلڈ Beaconsfield مؤرخ ۲۱ مارچ ۱۸۷۸ء، در کتاب مبانی سیاسۃ برطانیہ، دستاویز عدد ۱۳۲)۔ اس کے یورپی مقبوضوں کا دیر یا سویر ہاتھ سے نکل جانا مقدر ہو چکا ہے۔ اب تو مسئلہ یہ تھا کہ سلطان (ترکی) کو اپنے ایشیائی مقبوضات کو برقرار رکھنے کے لیے ایک حلیف کی ضرورت پڑے گی۔ ترکی کے مقبوضاتِ ایشیا کی حالت مقبوضاتِ یورپ کی حالت سے علیحدہ ہے، کیونکہ ایشیا میں ایسی قومیں نہیں ہیں جو آزادی، استقلال اور اس سے متعلقہ امور کے لیے ساعی ہوں، اس لیے کہ ان کا زیادہ حصہ مسلمان ہے اور عثمانی بادشاہی مناسب‌ترین صورت ہے جو انھیں میسر آ سکتی ہے (البتہ برطانیہ کی شہنشاہی کو اس سے مستثنیٰ کر لینا چاہیے)، اس لیے ہمارے لیے یہی مناسب ہے کہ ترکی کی اس کے ایشیائی مقبوضات کے دفاع میں اور ان کے حالات کا بحسن و خوبی انتظام کرنے میں مدد کریں اور یہ مدد ممکن نہیں جب تک کہ ہم کسی ایسے مستقر پر قبضہ نہ کر لیں جو ترکی کے ایشیائی علاقے سے بہ نسبت مالٹا کے قریب‌تر ہو (ماخوذ از خط سالسبری بہ طرف سفیرِ انگلستان مقیم قسطنطنیہ، مؤرخ ۹ مئی ۱۸۷۸ء، کتاب مبانی سیاستِ برطانیہ [*Foundations of British Foreign Policy*]، دستاویز عدد ۱۳۵)۔

ان آرا سے اس متفق علیہ فیصلے کی توضیح ہو جاتی ہے جو ۴ جون ۱۸۷۸ء کو منعقد ہوا اور جس کی رو سے حکومتِ برطانیہ جزیرۂ قبرص (Cyprus) پر قابض ہو گئی، پھر اس سے برطانیہ اور آسٹریا کے اس اتفاق باہمی کی بھی توضیح ہو جاتی ہے جو ان دونوں حکومتوں میں ہوا کہ وہ کانفرنس میں متحد الاغراض رہیں گے؛ مثلاً یہ غرض کہ آسٹریا کو بوسنیا اور ہرتسے گوینا کے علاقوں پر تسلط جما لینے کی رعایت دی جائے۔

ان تمہیدوں اور اسی قسم کی اور باتوں کے بعد برلن میں کانفرنس کا اجلاس ہوا، اس کا صدر بسمارک تھا۔ کانفرنس کے دوران میں قبرص کی بابت اتفاقِ خاص کا اعلان کیا گیا اور فرانسیسی وفد کا ہنگامہ اٹھا۔ کانفرنس کی کشتی کو صحیح و سالم کنارے تک پہنچانے کے لیے ضروری تھا کہ فرانس کو راضی کیا جائے۔ بسمارک نے اپنی طرف سے انگلینڈ اور فرانس کے درمیان مصالحت کی کوشش کی، چنانچہ تونس کو فرانس کے آگے پیش کیا گیا۔ یہ پیش‌کش بالکل کھلم کھلا طریقے سے کی گئی۔ سالسبری نے [وڈنگٹن Waddington] سے جو برلن میں فرانسیسی وفد کا رئیس اور وزیر خارجہ تھا کہا: ”تونس کے ساتھ جو چاہو کرو — اس پر تو تمھیں عنقریب قبضہ کرنا ہی پڑے گا۔ قرطجنہ Carthage کو تم بربروں کے ہاتھ میں نہیں چھوڑ سکتے۔ لارڈ بیکنسفیلڈ نے اس بات کو دہرایا اور پیرس میں خود برطانی [illegible] دیا (مثال کے طور پر دیکھیے

مجموعۂ دستاویزہاے فرانس، ج ۱، دستاویز عدد ۳۳: ووڈنگٹن کا خط بنام دارکور، سفیرِ فرانس مقیم لنڈن، مؤرّخ ۲۱ جولائی ۱۸۷۸ء).

وزارتِ دیفور de Fors نے (جس نے اس پیشکش کو منظور کیا) عطیے کو عملی صورت دینے کے لیے خود تونس ھی میں اس کی تمہید اٹھانے کی کوشش شروع کر دی؛ پھر یہ وزارت اس ارادے سے رک گئی اور جہاں تک ھمیں معلوم ھے عملی کارروائی ۱۸۸۱ء میں ھوئی اور وزارتِ جول فیری Jules Ferry کے ھاتھ، جو فرانس کی جدید استعماری شہنشاھیت کی بانی تھی، یہ کام انجام کو پہنچا.

کیا اس واقعے کا ظہور اس وجہ سے ھوا کہ حکومتِ برطانیہ اپنے ۱۸۷۸ء کے قول و قرار سے پھر گئی تھی؟ حقیقت یہ ھے کہ ۱۸۷۸ء کے وعدوں کی بابت قدامت پسند (یا 'محافظین'، کنسرویٹو) گورنمنٹ اور حریّت پسند (لبرل) گورنمنٹ نے جو وتیرہ اختیار کیا اس کا فرانس کی یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں کو متردّد اور متامّل رکھنے میں ضرور کچھ نہ کچھ اثر تھا۔ یہ وتیرہ انکار یا پھر جانے کی حد کو تو نہیں پہنچا پھر بھی مطلب اور مراد کی تنگ تر تاویل کرنا ضرور اس کے اندر آتا ھے۔ خود لارڈ سالسبری کا بیان ھے: "مجھے واقع میں یاد ھے کہ میں نے وہ الفاظ کہے ضرور تھے جو ووڈنگٹن نے میری طرف منسوب کیے ھیں لیکن مجھے یہ بھی یاد ھے کہ میرے دل میں یہ خیال بھی نہ گذرا تھا کہ اس کے معنی فرانس کو تونس کی پیش کش کرنے کے ھیں، کیونکہ یہ اُس کے لیے کیسے ممکن ھے کہ جو چیز اُس کی اپنی ملک میں نہ بھی ھو وہ اسے دوسرے کو عطا کر دے"۔ اس کے ساتھ اُس نے یہ بھی اضافہ کیا کہ "انگلستان کے وعدوں کے اس سے زیادہ کوئی معنی نہیں کہ تونس کے بارے میں انگلستان فرانس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالے گا، یعنی تونس کے اندر انگلستان اپنے حقوق ترک کرتا ھے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی اور کو بھی (اس سے مراد اٹلی ھے) اپنے دعاوی سے دست برداری پر مجبور کرنا چاھتا ھے".

انگلستان کے اس وتیرے نے اٹلی کو ابھار دیا کہ وہ تونس کے بارے میں فرانس کی کھلم کھلا دشمنی کا موقف اختیار کر لے۔ فرانس نے طے کر لیا کہ تونس کے بارے میں اس سے قبل کہ اٹلی سبقت کرے ایک قطعی فیصلہ کن اقدام کرنا چاھیے۔ بسمارک نے ایسا اقدام کرنے کے لیے فرانس کی پیٹھ ٹھونکی.

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس وقت فرانس کی راے عامّہ، جس کی نمایندگی پارلیمنٹ یا صحافت نے کی ھو، اس طرف مائل تھی کہ فرانس استعماری منصوبہ تراشی کی صف میں جا کھڑا ھو، واقعہ یہ ھے کہ ایسا نہیں تھا، بلکہ راے عامّہ ان منصوبات میں قومیت کے مقتضاے عظیم کے ساتھ خیانت کا شائبہ دیکھتی تھی، انھیں مساعی کی پراگندگی کا باعث سمجھتی تھی اور ۱۸۷۱ء کے بندوبست یورپ کو تسلیم کر لینے کا انتہائی درجہ قرار دیتی تھی۔ کیا اس قول کی صحّت پر اس سے زیادہ کسی اور دلیل کی ضرورت ھے کہ ان منصوبوں کے مطابق اقدام کی حوصلہ افزائی خود بسمارک کی طرف سے ھوئی؟

حقیقت یہ ھے کہ اپنی پالیسی ('خُطّۃ') سے نہ راے عامّہ منحرف ھوئی اور نہ پارلیمنٹ۔ سچی بات یہ ھے کہ قائدانِ جمہوریّت کا ایک بہت بڑا حصّہ اس راے کی طرف جھک پڑا جس کا مقصد تھا کہ جمہوریّت کو چاھیے کہ ھمیشہ کے لیے سوگ کے کپڑوں میں لپٹی ھوئی نہ بیٹھی رھے بلکہ اس کا فرض ھے کہ جِدّ و جُہد کے لیے کھڑی

ہو جائے اور اپنے مصالح اور مفاد کی نگہبانی کرے اور جو مرتبہ اس کے شایانِ شان ہے اس میں اپنا ٹھکانا بنائے۔

یول فیری، لورین Lorraine کا باشندہ تھا۔ ۱۸۷۱ء کے ناگوار حادثے کا اس پر ضرور قوی اثر ہوا ہوگا، ساتھ ہی وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ موجودہ دور کے فرانسیسیوں پر فرانس کے کچھ حقوق ہیں، جنھیں انھیں پورا کرنا چاہیے۔ اس کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ فرانس کہیں اپنے شایانِ شان مرتبے سے نیچے نہ آ جائے۔ بلاد الجزائر کے ساتھ اس کے جو مفاد وابستہ ہیں اور اس کی سرحدوں کی حفاظت اور تونس کے اندر اپنے مفاد کی نگہبانی ان سب کا تقاضا یہ ہے کہ تونس کے بارے میں کوئی قطعی کارروائی کی جائے ورنہ پھر اٹلی تونس کی طرف سبقت کر بیٹھے گا؛ یعنی اس کی رائے یہ تھی کہ فرانس کو اپنے تاریخی حقوق کے زیادہ سے زیادہ امکانی حصے پر متصرف ہو جانا چاہیے۔ کسی حق کو ترک نہیں کرنا چاہیے، کسی سے دست بردار نہ ہونا چاہیے۔ اس ذہن کی بدولت اس پر اپنے ابنائے وطن کے ہاتھوں بہت سی مصیبتیں پڑیں۔

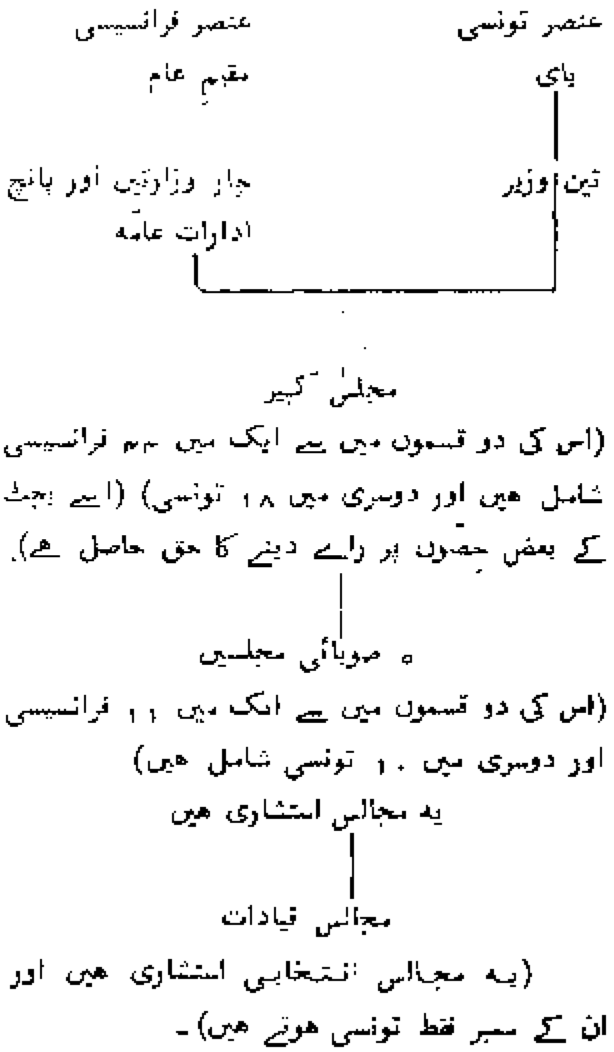
یہ بھی ظاہر ہے کہ فیری Ferry کو اپنی حکمتِ عملی میں صدرِ عظیم جمہوریت گیمبیٹا Gambetta سے بھی، جو اپنے آخر ایام میں جرمنی کے ساتھ انتقامی جنگ کے خیال سے کسی قدر ہٹ چلا تھا، تائید حاصل ہوئی۔

ان مختلف اسباب نے فیری کو اس بات پر آمادہ کیا کہ تونس میں اپنے حدودِ عمل کو تا حدِ امکان مخفی رکھے اور تونس کے متعلق فرانس کی ذمے داریوں کا دائرہ تنگ کرے۔

فرانس کی فوجیں تونس میں اپنی سرحدوں کی حفاظت کے بہانے داخل ہوئیں اور بای کو عہد نامۂ [قصر سعید یا] باردو Bardo (مئی ۱۸۸۱ء) پر دستخط کرنے پر مجبور کیا۔ اس معاہدے کی رو سے فرانس کو احتلالِ تونس اور مسائلِ حربیہ کے انصرام کا حق حاصل ہوا۔ لیکن اس میں تونس کے فرانس کے تحت الحمایۃ (Protectorate) آ جانے کی طرف کوئی اشارہ نہیں تھا۔ سفاقس میں شورش ہو جانے کے بعد بای کو ایک اور عہد نامے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے فرانس کو تونس پر حمایت اور داخلی امور میں دخل دینے کا حق حاصل ہو گیا۔ ۱۸۸۴ء میں ضروری اداری انتظامات کا سامان مکمل ہو گیا اور تونس کا عہدِ جدید شروع ہوا۔

تونس میں فرانس کا طرزِ عمل اس طرزِ عمل کے جس پر وہ الجزائر میں کاربند تھا مخالف تھا۔ تونس میں حیاتِ اسلامیہ کو بالارادہ یا بلاارادہ ایسی شکست دینے کی کوشش نہیں کی گئی جیسی الجزائر میں کی گئی۔ تونس فرانس کے زیرِ اقتدار ایک تحت الحمایۃ (protectorate) علاقہ ہے، جس کے نظامِ حکومت کا چوکھٹا تونسی ہے۔ برخلاف اس کے الجزائر خود فرانس کا ایک "ٹکڑا" ہے۔ الجزائر فرانس کی نوآبادی کا خطہ ہے، جہاں ہزاروں یورپی کاشتکار (فرانسیسی اور غیرفرانسیسی) بستے ہیں اور زمین کی کاشت کرتے ہیں۔ مگر تونس دولت کمانے کی سرزمین ہے، جہاں فرانسیسی اور غیرفرانسیسی یورپیوں کے بڑے بڑے سرمایے لگے ہوئے ہیں۔ تونس میں اطالوی نسل کے باشندے ایسے ایسے جھگڑے اٹھاتے رہتے ہیں جن کا اطالیہ اور فرانس کے باہمی قومی تعلقات پر اثر پڑتا ہے۔ الجزائر میں اس قسم کی مشکلات نہیں ہیں۔ تونس میں فرانسیسی حکمرانی کے قواعد و قوانین کے مرتب کرنے کا سہرا پال کامبون Paul Combon کے سر ہے، جو تونس

میں ۱۸۸۲ء اور ۱۸۸۶ء کے درمیان فرانس کا مقیم عام (Resident General) تھا۔ ذیل میں ہم فرانس اور تونس کی دو عملی حکومت کی موجودہ صورت کو ایک نقشے کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں:۔



عنصر تونسی عنصر فرانسیسی

بای مقیم عام

تین وزیر چار وزارتیں اور پانچ ادارات عامہ

مجلس کبیر

(اس کی دو قسموں میں سے ایک میں ۴۴ فرانسیسی شامل ہیں اور دوسری میں ۱۸ تونسی) (اسے بجٹ کے بعض حصوں پر رائے دینے کا حق حاصل ہے)

۵ صوبائی مجلسیں

(اس کی دو قسموں میں سے ایک میں ۱۱ فرانسیسی اور دوسری میں ۱۰ تونسی شامل ہیں)

یہ مجالس استشاری ہیں

مجالس قیادات

(یہ مجالس انتخابی استشاری ہیں اور ان کے ممبر فقط تونسی ہوتے ہیں)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرانس کی تونسی حکمتِ عملی کا رجحان اس طرف ہے کہ فرانسیسی اور ملکی باشندے مل جل کر مشترکہ مصالح خصوصاً اقتصادی معاملات کو ترقی دینے کی کوششیں کریں۔ اس تنظیم میں قومی پہلوؤں کو نظر انداز کیا گیا ہے اور اس سے سیاسی زندگی کا نمو معطل ہو جاتا ہے۔ بظاہر اہلِ ملک کو شدید احساس ہے کہ اس تنظیم سے ان کی آرزوئیں پوری نہیں ہوئیں اور اس سے اسی قسم کی تحریکات معرضِ وجود میں آئی ہیں جو دیگر اقطار اسلامیہ میں دیکھی جاتی ہیں۔ مقصد یہ کہ قومی سیاسی پروگرام (برنامج) غربی اصول و نظریات کے مطابق صورت‌پذیر ہو۔ ابھی تک ہم اس کے منتظر ہیں کہ مصر، تونس وغیرہ میں زیادہ گہری اور پائدار قسم کی تحریکیں دیکھیے کب شروع ہوں۔ وہ تحریکیں جو کامل اسلامی زندگی کی بحالی کی فجر کہلا سکیں۔ اس فجر کی روشنی کی ابتدائی کرنیں ابھی تک نمودار نہیں ہوئی ہیں۔

مآخذ: [(الف) مجموعہ ہائے دستاویزات: (۱) *Ministère des Affaires Etrangères. Documents diplomatiques françaises*، پہلا سلسلہ، ج ۱ و ۲ و ۳، شائع شدہ در ۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ء؛ ان کا تعلق سالہاے ۱۸۷۱ تا ۱۸۸۱ء سے ہے؛ (۲) جرمنی کی سیاسی دستاویزوں کا فرانسیسی ترجمہ بنام *La politique extérieure de l'Allemagne*، ج ۱ و ۲ و ۳؛ ان کا تعلق سالہاے ۱۸۷۰ تا ۱۸۸۲ء سے ہے، شائع شدہ در ۱۹۲۷ و ۱۹۲۸ء؛ (۳) Temperley and Penson: *Foundations of British foreign Policy*، کیمبرج ۱۹۳۸ء؛ یہ بہت اچھے چنے ہوئے اقتباسات ہیں جن سے برطانیہ کی خارجی سیاست کی اساس کی خوب وضاحت ہوتی ہے؛

(ب) مطالعات و دراسات: (۱) ڈاکٹر محمد مصطفٰی صفوت: *Tunis and the Powers*، غیر مطبوعہ رسالہ جس کی بنا اصلی مآخذ پر ہے۔ اس کا موضوع ہے تونس اور دُوَلِ عظمٰی کے باہمی تعلقات؛ (۲) Stephen H. Roberts: *History of French Colonial Policy*، دو جلد، ۱۹۲۹ء۔ اس میں استعمارِ فرانس کی تاریخ (۱۸۷۰ تا ۱۹۲۵ء) پر بہت پاکیزہ علمی بحث کی گئی ہے۔ آن اُمَمِ اسلامیہ سے بحث کرنے والا جو فرانسیسی اقتدار کے ماتحت آئیں اس کتاب سے مستغنی نہیں ہو سکتا؛ (۳) James Headlam Morley: (یہ مؤلف

ایک وقت میں وزارتِ خارجۂ برطانیہ کا مشیرِ مسائلِ تاریخی تھا): *Studies in Diplomatic History*، ۱۹۳۰ء، مطالعات مہمّہ کا مجموعہ ہے، ایک میں انگلستان اور مصر کے تعلقات کی تاریخ ہے اور ایک میں ۱۸۷۸ء کے اندر انگریزوں کے قبرص (Cyprus) پر قبضہ جمانے کی کیفیت کا بیان ہے؛ (۴) R.W. Seton-Watson: *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question*، لندن ۱۹۳۵ء؛ (۵) J. L. de Lanessan: *La Tunisie*، پیرس ۱۹۱۷ء۔

(شفیق غربال)

[ترجمہ از دائرۃ المعارف الاسلامیہ، عربی]

[جس دور کا سطورِ بالا میں ذکر ہوا اس میں اور اس دور کے متصل بعد جس شدید احساس کا اوپر (ص ۸۳۳) ذکر ہوا اور جو شکایات اہلِ تونس کو پیدا ہوئیں اور قومی نقطۂ نظر سے جو حالات ظہور میں آئے اور جو نتائج ان پر بالآخر مترتب ہوئے ان کی تفصیل یہاں بیان نہیں ہو سکتی۔ مختصراً چند باتیں درج کی جاتی ہیں: جس طرح پاکستان و ہند، مصر و شام اور دیگر ممالک میں ہوا، تونس میں بھی مغربی تعلیم سے مغربی تصوراتِ حریت ذہنوں میں مرکوز ہوئے اور مغربی طریقوں کو حصولِ حریت کے لیے اختیار کیا گیا۔ پہلی عالمی جنگ سے بیشتر ہی تحریکِ حریت شروع ہو چکی تھی لیکن اس جنگ کے بعد ان تمام ملکوں میں اس تحریک نے زور پکڑا، چنانچہ تونس میں بھی یہی ہوا مگر جب ''حزبِ دستور''، جن کا مقصد حکومتِ خوداختیاری کا حصول تھا، پہلی عالمی جنگ کے بعد ہاتھ پاؤں نکالنے لگا (ص ۸۰۰، وسطِ عمود ۲) تو فرانسیسی مقیم عام لوسیان سنت (۱۹۲۱ - ۱۹۲۸ء) نے اسے دبا دیا اور لیڈروں کو ملک بدر کر کے تحریک ختم کر دی۔ ۱۹۳۰ء میں حزبِ ''نو دستور'' وجود میں آیا، جن کا مقصد اہم یہ تھا کہ ہندوستان کی نیشنل کانگرس کی طرح سواد تک پہنچا اور انھیں منظم کیا جائے نیز یہ کہ الجزائر وغیرہ کے قوم پرستوں کو مدد دی جائے۔ حکومتِ فرانس نے ان پر سختی کی اور بہت سی گرفتاریاں عمل میں آئیں اور دستور اور نودستور دونوں کو ختم کر دیا گیا۔ مگر ساتھ ہی بعض صلح جویانہ اقدامات بھی کیے گئے، اس لیے کہ دوسری عالمی جنگ کا خطرہ نظر آنے لگا تھا۔ جب دوسری عالمی جنگ شروع ہوئی تو تونس اور متصلہ علاقے جدال و قتال کی لپیٹ میں آ گئے۔ پہلے اتحادی آ دھمکے پھر جرمن فوجیں ہوائی جہازوں میں آئیں جب ۱۹۴۳ء میں جرمن اور اطالوی فوجوں کی حالت سقیم ہو جانے کے بعد فرانسیسی پھر تونس میں واپس آئے تو قوم پرستوں نے دوبارہ سر اٹھایا مگر انھیں پھر بزور دبا دیا گیا۔ بالآخر تمام قوم پرست احزاب نے باتفاقِ کامل استقلال کا مطالبہ کیا (۱۹۴۶ء)۔ قوم پرستوں کو حکومت سے کئی شکایات تھیں: (ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے قوانی المعروبۃ)، وہ کہتے تھے کہ فرانس کی روش ان معاہدات کے خلاف تھی جو بای کے ساتھ ہوئے تھے۔ حکومت استعماری حکومت ہے اور عملاً مقیم عام اور عہدہ داران حکومت ہی کے ہاتھ میں ہے، اہلِ ملک کا حصہ اس میں برائے نام ہے، فرانسیسی ساکنانِ تونس کو ان کے تناسب سے بہت زیادہ عہدے ملے ہیں؛ چنانچہ ایک تہائی کو حکومت میں عہدے دیے گئے ہیں۔ انھیں یہ بھی شکایت تھی کہ ۱۹۱۴ اور ۱۹۳۹ء کی عالمی جنگوں میں تونسی فوجوں کو معاہدۂ قصرِ سعید کے خلاف محاذِ جنگ پر بھیج دیا گیا، نیز یہ کہ تونس کو قرضوں سے زیر بار کر دیا گیا، فرانسیسی کمپنیوں کو خصوصیت کے ساتھ کان کنی کے حقوق عطا کیے گئے، انھیں بڑی بڑی رقمیں ریلیں جاری کرنے کے لیے دی

حالانکہ ان ریلوں سے فائدہ فقط انھی کمپنیوں کو پہنچتا تھا مگر ریلوں کے مصارف کا بوجھ تونس کے خزانے کے کندھوں پر آ پڑا۔ نیز یہ کہ درآمد و برآمد کے محصول کے قانون ایسے بنائے گئے کہ تجارتی کاروبار میں جا سے زیادہ نفع اندوزی کا موقع فقط فرانسیسیوں کے ہاتھ آ گیا۔ اوپر ذکر آ چکا ہے (ص ۸۱۲، عمود ۱، سطر آخر) کہ درآمد پر محصول بھی اس طرح لگایا جاتا تھا کہ فرانسیسی پیداوار کو فائدہ پہنچے۔ اوقاف اسلامی پر بھی ٹیکس لگا دیے گئے۔ فرانسیسیوں کو ملک میں آباد کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ سہولتیں تقریباً ۱۹۰۰ء سے بہم پہنچائی گئیں (دیکھیے ص ۷۹۹، عمود ۱، بائیں صفحہ)؛ چنانچہ زرعی زمینوں کا تیسرا حصہ بآسانی فرانسیسیوں کے پاس پہنچ گیا۔ ان زمینوں پر لگان کچھ نہ تھا۔ فقط بعض قسم کی پیداوار میں سے ایک فی صد حصہ نکالنا پڑتا تھا، جب کہ تونسیوں کو اراضی پر اور پیداوار پر بڑے بڑے بھاری ٹیکس دینا پڑتے تھے۔ اہلِ ملک کو یہ بھی شکایت تھی کہ تعلیمات پر قبضہ فرانسیسیوں کا تھا (دیکھیے صفحات بالا میں ص ۸۱۸، عمود ۱، بائیں صفحہ و ۸۲۹، عمود ۲)۔ فرانسیسی زبان اور ادبیات پر زور تھا، عربی کو ضعف پہنچایا جاتا تھا۔ مدارس میں سیاسی تعلیم ممنوع قرار دی گئی تھی۔ مدتوں کتابوں کی طباعت اور تجارت بھی آزاد نہ تھی (دیکھیے ص ۸۲۹، محلِ مذکور) اور صحافت کی آزادی کا تو کیا ذکر ہے۔ سب سے زیادہ وجہِ شکایت یہ تھی کہ نو آبادکاروں نے ملکیوں سے غلاموں کا سا سلوک کیا۔ مثال کے طور پر مجالسِ استشاری، مجلسِ کبیر وغیرہ کا حال ملاحظہ ہو، جن کا ذکر ص ۸۱۰ ببعد پر ہوا۔ ان کی ترکیب، فرانسیسی اور ملکی اجزاء کی علیحدگی اور ان جماعتوں کے اختیارات کی تفصیل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں اہلِ ملک کو کس قدر فروتر مقام حاصل تھا۔ عالمی جنگ کے بعد اہلِ ملک کو گمان ہوتا تھا کہ فرانس تونس کو بھی الجزائر کی طرح فرانس کا جزو قرار دینا چاہتا ہے، اس لیے بعد کے سالوں میں اہلِ ملک نے تقاضا کیا کہ نیابی مجلس ہونی چاہیے اور کاروبارِ حکومت اہلِ ملک کی طرف بتدریج منتقل ہونے چاہییں۔ مستبدانہ قوانین جو متعدد سالوں سے جاری تھے ان کی تنسیخ اور حریاتِ عامّہ بحال کرنے کا مطالبہ بھی کیا گیا اور جنوبی حصے میں، جسے فوجی منطقہ قرار دیا گیا تھا، (ص ۸۰۸، عمود ۲، بائیں صفحہ) فرانسیسی فوجی چوکی کے وجود پر احتجاج کیا گیا۔ ۱۹۴۶ء کے بعد کے سالوں میں کچھ اصلاحات ہوئیں مگر فرانسیسی حکومت کا سست ردِّ عمل چونکہ قوم پرستوں کے مزاج کے مطابق نہ تھا ان کا جوش بڑھتا گیا اور جب حکومت نے بعض زعماء کی گرفتاریاں شروع کیں تو ملک میں خوف گردی اور دہشت انگیزی شروع ہو گئی، تب کہیں فرانس ملک کو داخلی آزادی دینے پر آمادہ ہوا (۱۹۵۴ء)۔ آخر سابقہ معاہدے یعنی معاہدہ ہائے قصرِ سعید (مئی ۱۸۸۱ء) و المرسی (۸ جون ۱۸۸۳ء) منسوخ ہوئے اور ان کی جگہ پیرس کی قراردادوں (Conventions) نے لی (جون ۱۹۵۵ء)، جس سے مملکتِ تونس کی داخلی خوداختیاری فرانس نے مان لی اور بالآخر مارچ ۱۹۵۶ء کو قراردادوں کی تنسیخ کے بعد تونس کا کامل استقلال تسلیم کیا۔ اس سال بعض مسائل معلق چھوڑے گئے، جن میں سے کچھ وسط ۱۹۶۰ء میں بھی ابھی معلق ہیں: مثلاً مسئلۂ انخلاء بنزرت، جو فرانسیسی بحری امارت کا صدر مقام ہے (دیکھیے ص ۸۰۹، عمود ۲) اور ابھی تک فرانس کے قبضے میں ہے اور صحرائے کبیر کے اس حصے کے قبضے کا مسئلہ جو تونس کی جنوبی سرحد کے متصل ہے۔ عام انتخاب ہوئے۔ مجلسِ

مؤسّسان (Constituent Assembly) نے ملوکیت کو معزول اور منسوخ کر کے (جولائی ۱۹۵۷ء) جمہوریت کا اعلان کیا اور حبیب بورقیبہ کو پہلا صدرِ جمہوریہ منتخب کیا۔ آیینِ مملکت شائع ہوا (جون ۱۹۵۹ء) اور نومبر ۱۹۵۹ء میں مجلسِ ملّی کا انتخاب ہوا۔ اب ملک ۱۴ ولایتوں میں منقسم ہے (فرمان جون ۱۹۵۹ء، قبّ ص ۸۰۸، عمود ۲، پائین صفحہ)۔ ہر ولایت کا حاکم 'والی' کہلاتا ہے اور اس کے معاون 'معتمد' کہلاتے ہیں۔ آئین کی رو سے جمہوریتِ تونس کا مذہب اسلام ہے۔ تعلیم وزارتِ معارفِ ملّی کے ماتحت ہے۔ ۱۹۵۶ء میں تونسی عسکرِ ملّی بھرتی ہونے لگا مگر دو سال بعد تک اس کی تعداد چھے ہزار سے زائد نہ تھی۔ ملک کی تجارت زیادہ تر فرانس اور الجزائر کے ساتھ ہے۔ جو سکّہ اب مروّج ہے اسے دینار کہتے ہیں.

مآخذ: (۱) محمد جمیل بیہم: قوافل العروبة و مواکبها خلال العصور، بیروت ۱۹۴۸ء، ۲: ۱۸۸ ببعد؛ (۲) انسائکلوپیڈیا برٹانیکا (۱۹۶۱ء)، ۲۲: ۵۵۸ ببعد؛ (۳) Whitaker's Almanack for 1961، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۹۲۵، بذیل Tunisia؛ (۴) *The Statesman's Year-Book*، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۲۸ ببعد، بذیل Tunisia.

[ادارہ]

التُّونسی: محمد بن عمر بن سلیمان، انیسویں صدی کا عربی مصنف۔ وہ ایک ایسے تونسی خاندان کا فرد تھا جو علوم و فنون بالخصوص علومِ دینیہ کے ساتھ بہت شغف رکھتا تھا۔ اس کا دادا سلیمان نسّاخ تھا، یعنی کتابیں نقل کیا کرتا تھا اور جب وہ حج کے لیے مکّۂ مکرّمہ کی طرف روانہ ہوا تو اپنے تینوں بیٹوں کو اپنے ماموں احمد بن سلیمان الأزہری کی سرپرستی میں چھوڑ گیا، جو علوم دینیہ کے بڑے عالم تھے۔ حج سے فارغ ہونے کے بعد چونکہ اس کا مال و متاع سب کھو گیا وہ تونس واپس نہ آیا، بلکہ اوّل اوّل کچھ روز جدّے میں مقیم ہوا، جہاں وہ نسخِ کتب سے بسرِ اوقات کرتا تھا۔ یہاں سنّار کے چند لوگوں سے اُس کی ملاقات ہو گئی اور وہ ان کے مشورے سے ان کے ملک میں چلا گیا۔ والیِ ملک نے دل سے اُس کی آؤ بھگت کی اور اسے مکان اور کچھ زمین دے کر اس کی معاش کا باقاعدہ سامان کر دیا۔ سلیمان نے سنّار ہی کی ایک عورت سے شادی کر لی، جس کے بطن سے ایک لڑکا (احمد زرّوق) اور ایک لڑکی پیدا ہوئی.

سلیمان کا دوسرا لڑکا عمر، اُس کی پہلی بیوی سے تھا، جس سے اُس نے تونس میں شادی کی تھی۔ جب یہ لڑکا جوان ہوا تو وہ اپنے جدّ کے بھائی کے ساتھ حجِ بیت اللہ کو روانہ ہوا اور راستے میں اتفاقیہ طور پر اس کی ملاقات اپنے باپ سے ہو گئی، جو کاروبار کے سلسلے میں ایک قافلے کے ساتھ سنّار سے قاهرة جا رہا تھا۔ مکّے سے واپسی پر، جہاں اُس کے جدّ کا بھائی فوت ہو گیا، عمر جامعۂ ازہر میں تعلیم پانے کی غرض سے قاهرة واپس آیا۔ اس کے بعد وہ سنّار میں اپنے والد سے ملنے گیا اور ازہر میں واپس آ کر تحصیلِ علم میں مشغول ہو گیا۔ ۱۲۰۱ھ / ۱۷۸۶ء میں اُس نے شادی بھی کر لی۔ دو سال بعد وہ اپنے وطن مالوف (تونس) واپس آیا جہاں اُس کا بیٹا محمد [بن عمر] (التونسی) ۱۲۰۴ھ / [۱۷۹۰ء] میں پیدا ہوا۔ عمر صرف تین سال تک تونس میں قیام پذیر رہا۔ اس کے بعد وہ اپنے بال بچوں کو لے کر دوبارہ قاهرة چلا گیا تاکہ الازہر میں اپنی تعلیم جاری رکھ سکے۔ وہاں وہ جلد ہی رواق المغاربة کا نقیب منتخب ہوا (قبّ مادّة الأزہر: تقریباً آخرِ شقّ II)، یعنی وہ المغرب کے طلبہ کی جماعت کا محافظ یا نگران بن گیا۔ ۱۲۱۱ھ / ۱۷۹۷ء میں عمر کو اس کے

سوتیلے بھائی نے والد کی وفات اور اپنی زبون حالی کی اطلاع دی۔ اس پر وہ فوراً سِنّار پہنچا اور پھر کبھی اپنے گھر واپس نہ آیا۔ البتہ گھر والوں کی خوش قسمتی سے اسی سال عمر کا چھوٹا بھائی طاہر کاروبار کے سلسلے میں قاہرۃ آ گیا: وہاں سے اُس کا ارادہ بعد میں حج کو جانے کا تھا۔ اُس نے اپنے بھائی کے گھر والوں کو اپنی کفالت میں لے لیا اور محمّد کو جو سات سال کی عمر میں قرآن [کریم] ختم کر چکا تھا الازہر میں تعلیم کے لیے بھیج دیا۔ جب طاہر مکّے چلا گیا اور محمّد کی گذران کی کوئی صورت باقی نہ رہی تو اس نے بلاد السودان میں جا کر اپنے باپ کو تلاش کرنے کا فیصلہ کیا، کیونکہ قاہرۃ میں یہ خبر آئی تھی کہ سِنّار میں پہنچنے کے بعد وہ آگے دَارْفُور کو چلا گیا تھا۔ دَارْفُور کے ایک قافلے میں، جو قاہرۃ آیا، اُسے اپنے باپ کا ایک دوست مل گیا جو اُس کی درخواست پر اسے دَارْفُور لے گیا۔ یہ ۱۲۱۸ھ / ۱۸۰۳ء کا واقعہ ہوگا۔ دارفور میں پہلے تو وہ اپنے باپ کے سوتیلے بھائی احمد زَرُّوق سے ملا جو اسے جُلْتُو (از اَعمالِ ابوالجُدُل) لے گیا جہاں اس کا باپ عمر رہتا تھا۔ اسے دربار میں بڑی وجاہت حاصل تھی۔ وہ مالدار اور خوش حال ہو چکا تھا اور وہاں نئی شادی کر کے کنبےدار بھی بن چکا تھا۔ بادشاہ وقت عبدالرحمٰن بن احمد (م ۱۲۱۳ھ / ۱۷۹۹ء؛ قب فہرست شاہانِ دَارْفُور، بذیلِ مادۂ دَارْفُور) کی فرمائش پر عمر نے دینیات اور فقہ کی دو کتابوں کی شرح لکھی (قب *Voyage au Dar-Four*، ص ۱۰۷؛ عمر کی دوسری تصانیف کے متعلّق دیکھیے ص ۳۲۳)۔ جب محمد دارفور پہنچا تو محمد کُرّا (*Sahāra und Sudān* : Nachtigal، ج ۳، برلن ۱۸۷۹ء، ص ۳۸۷، اسے ابوشیخ کُرّا لکھتا ہے) وہاں کے خرد سال بادشاہ محمد الفضل کا نائب السلطنت ('ریجنٹ') بن کر حکومت کر رہا تھا۔ بعد میں کُرّا ایک بغاوت کے دوران میں مارا گیا۔ زَرُّوق نے محمد کو کُرّا کی خدمت میں پیش کیا جو اس سے مہربانی سے پیش آیا۔ کُرّا نے عمر کے لیے بھی اس وعدے پر تونس کے سفر کا انتظام کر دیا کہ وہ اپنے رشتےداروں سے مل کر واپس آ جائے گا۔ عمر اپنی عدم موجودگی میں جُلْتُو میں اپنی جائداد کا انتظام اپنے لڑکے محمّد کے سپرد کر گیا۔

عمر پہلے وادای گیا، جہاں وہ چند سال تک مقیم رہا، کیونکہ اس نے مقامی بادشاہ سابُون سلطان کے دربار میں رسوخ پیدا کر لیا اور وہ وہاں نہایت اعلٰی عہدے یعنی منصب وزارت پر فائز ہو گیا اور قریۂ اَبَلی میں اسے زمین بھی مل گئی۔ وہاں اپنے بیٹے کا بے فائدہ انتظار کرنے کے بعد اُس نے تونس کی طرف سفر جاری رکھنے کا فیصلہ کر لیا۔ محمّد دارفور میں اپنے والد کی روانگی کے بعد تقریباً ساڑھے سات سال تک مقیم رہا اور بلاد دارفور اور اہلِ بلاد سے پوری طرح واقف ہو گیا۔ دارفور اور وادای کے درمیان جنگ ہوئی۔ اُس کے خاتمے ہی پر محمّد وادای جا سکا، وہ اس طرح کہ سلطانِ دارفور نے اُسے ایک وفد میں شامل کر کے وادای بھیجا۔ وہ پہلے وَارَہ میں آیا، جہاں اُس وقت سلطان سابُون رہتا تھا۔ سلطان اُس سے بڑی مہربانی سے پیش آیا، اُسی طرح جس طرح وہ اس کے باپ کے ساتھ پیش آیا تھا؛ چنانچہ محمّد کو اپنے باپ کی طرح وادای میں بھی خاصے عرصے تک ٹھہرنا پڑا لیکن وہاں کے حالات اس کے لیے مشکل سے مشکل تر ہونے لگے۔ پہلی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے باپ عمر نے اپنی روانگی کے وقت قریۂ اَبَلی میں اپنے گھر اور بال بچوں کی نگرانی اپنے بھائی احمد زَرُّوق کے سپرد کر دی تھی جو عمر کے بعد وادای آ گیا تھا،

مگر احمد زروق عمر کے مال و متاع، اس کے مکان اور زمین وغیرہ پر پوری طرح قابض ہو گیا اور اس کے بیٹے محمد کو قوت لایموت کے سوا کچھ نہ دیتا تھا۔ دوسری مشکل یہ پیش آئی کہ احمد الفاسی سے (اس کے متعلق قب *Voyage au Ouadây*، ص ۶۶ ببعد، ۲۹۷ ببعد، ۵۰۸)، جسے عمر کے مشورے سے وزیر مقرر کر دیا گیا تھا، رنجش پیدا ہو گئی۔ اس نے محمد کے خلاف سابسون کے کان بھر دیے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ اسے شک و شبہہ کی نگاہ سے دیکھنے لگا اور اس سے نظرِ عنایت پھیر لی۔ عمر اپنے بیٹے کی درخواست پر وادای آیا اور وہ احمد الفاسی کو موقوف کرانے میں کامیاب ہو گیا لیکن جونہی عمر رخصت ہوا احمد اپنے منصب پر دوبارہ سرافراز ہو گیا۔ ان حالات میں سلطان کی اجازت کے ملتے ہی محمد فی الفور وادای سے روانہ ہو گیا، جہاں وہ اٹھارہ ماہ تک مقیم رہا تھا۔ وہ ایک قافلے کے ساتھ شامل ہوا جو فِزان جا رہا تھا اور اس کے ہمراہ تُوبُو (تیبستی) کے ملک سے ہوتا ہوا فِزان کے پایۂ تخت مُرزُوق میں وارد ہوا۔ یہاں وہ تین ماہ تک مقیم رہا اور اس عرصے میں یہاں کا بادشاہ منتصر فوت ہو گیا۔ اس نے اپنا سفر جاری رکھا اور مُرزُوق سے وہ پہلے طرابلس اور آخرکار سَفاقس کے راستے سے ۱۲۲۸ھ / ۱۸۱۳ء کے قریب تونس پہنچا۔ اس وقت سے تقریباً دس سال پہلے وہ قاہرۃ سے بلادِ سودان کی طرف گیا تھا۔

محمد نے پہلے تو تونس ہی میں سکونت اختیار کر لی لیکن بعد میں وہ قاہرۃ چلا آیا اور یہاں آ کر نائب السلطنت (وائسرائے) محمد علی کی ملازمت میں داخل ہوا۔ جب ۱۸۲۳ء میں محمد علی پاشا نے اپنے سوتیلے بیٹے ابراہیم کی قیادت میں موریا **Morea** کو فوج بھیجی تو محمد بھی واعظ کی حیثیت سے ایک پیادہ دستے کے ہمراہ گیا اور اس مہم کے خاتمے تک اس میں موجود رہا (قب *Voyage au Darfour*، ص ۶)؛ چنانچہ اس نے میسولونگی Missolonghi کے محاصرے (۱۸۲۵ تا ۱۸۲۶ء) کے ایک واقعے کا ذکر *Voyage au Ouadây*، ص ۶۳۳ تا ۶۳۵ میں کیا ہے۔

جنگ کے خاتمے پر محمد کو دانش کدۂ بیطاری (ویٹیرینری کالج) میں، جسے محمد علی نے ابوزعبل (قاہرۃ کے شمال مشرق) میں قائم کیا تھا، یورپ کی طبی (علی الخصوص اصولِ دواسازی کی) کتابوں کے عربی تراجم پر نظرِ ثانی کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔ وہاں ڈاکٹر پیرون Perron کے مصر آنے کے بعد تونسی سے اس کی واقفیت ہو گئی۔ ڈاکٹر موصوف اس سے عربی پڑھا کرتا تھا اور اسی نے محمد کو ترغیب دی کہ وہ بلاد السودان کی سیاحت کی سرگذشت قلمبند کرے، اس سے اس کی پہلی غرض یہ تھی کہ عربی کے مطالعے کے لیے ایک مفید کتاب ہاتھ آئے۔ جب ۱۸۳۹ء میں پیرون قاہرۃ میں ''قصر العینی'' کے طبی مدرسے کا ڈائرکٹر [مدیر] بن گیا تو اس کی سفارش پر محمد کو وہاں کے اصلاحِ تراجم کی ریاست سپرد کی گئی۔ الفرڈ فون کریمر، جو ۱۸۵۰ء میں پہلی مرتبہ مصر میں آیا، محمد کا ذکر اپنے اساتذہ میں کرتا ہے، جس کی وہ نہایت قدر کرتا تھا (قب فون کریمر A. v. Kremer: کتاب مذکور، قب مآخذ)۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ محمد قدیم عربی ادب کی اہم تصانیف کی تصحیح و طباعت کے کام میں بھی مشغول رہتا تھا؛ مثلاً کتب ذیل کی: المقامات الحریریۃ [رک بان]، المستطرف از الابشیہی [رک بان، غالباً اس سے مراد بولاق کا ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۶ء والا مطبوعہ نسخہ ہے]۔ بقول یومار Jomard (قب *Voyage au Darfour*، ص x) محمد کو فیروزآبادی [رک بان] کی القاموس کی تصحیح (اڈیشن تیار کرنے) کے سلسلے میں

کلکتے والے اڈیشن ۱۲۳۰ھ / [۱۸۱۴-۱۸۱۵ء] کی نظر ثانی پر مقرر کیا گیا تھا؛ چنانچہ اس مطلب کے لیے اس نے سات یا آٹھ قلمی نسخوں سے مقابلہ کر کے متن درست کیا۔ یہ نیا اڈیشن مطبع بولاق سے ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۵-۱۸۵۶ء میں شائع ہوا۔ اپنی عمر کے آخری ایام میں شیخ محمد ہر جمعے کے روز مسجدِ زینب میں حدیث کا درس دیا کرتا تھا۔ (بقول فون کریمر: کتابِ مذکور) وہ ۱۲۷۴ھ / ۱۸۵۷ء میں قاهرة میں فوت ہوا۔

بلادِ سودان کے طویل قیام کے دوران میں محمد التونسی جن علاقوں میں گیا وہاں کے لوگوں کے عادات و خصائل کے متعلق بہت سے امور اس کے مشاہدے میں آئے اور بہت سے مسائل کے متعلق اس نے تحقیق و تفتیش کی۔ ان سب معلومات کو اپنے تجارب کے ساتھ اس نے پیرون Perron کی تحریک پر دو ضخیم جلدوں میں قلمبند کیا، جن کا ترجمہ پیرون نے فرانسیسی زبان میں کیا۔ یہ تصانیف حسبِ ذیل ہیں:-

(۱) [سیاحت نامۂ دارفور] *Voyage au Darfour par le Cheikh Mohammad Ebn Omar el-Tounsy* [تونسی کی شائع صورت تُنِسی ہے؛ قب Stumme: *Gramm. des tunesisch. Arabisch*، لیپزگ ۱۸۹۶ء، ص ۶۶] *Réviseur en Chef à l'École de Médecine du Caire, traduit de l'Arabe par Dr. Perron, Directeur de l'École de Médecine du Caire*، پیرس ۱۸۴۵ء، (lxxxviii، ۴۹۲)، قطع نیم وزیری یعنی ہشت برگی (8°، مع نقشہ)۔ اس کتاب کا دیباچہ یومار Jomard نے لکھا (ص i تا lxxi) اور یہ دیباچہ الگ بھی بعنوانِ ذیل ۱۸۴۵ء میں پیرس سے شائع ہوا: *Observations sur le Voyage au Darfour, suivies d'un Vocabulaire de la Langue des Habitants et de Remarques sur le Nil-Blanc supérieur*، پیرس ۱۸۴۵ء۔ پیرون اس سے پہلے اس کتاب کے متعلق کوائف اور اپنے ترجمے کے نمونے *J. A.*، سلسلہ ۳، جلد ۸، ۱۸۳۹ء؛ ص ۱۷۷ تا ۲۰۶ (خط بنام J. Mohl) میں اور *Bibliothèque universelle de Genève*، سلسلۂ جدید، سالِ پنجم، ج ۲۸، (شمارہ ۵۶)، ۱۸۴۰ء: ص ۳۲۵ ببعد میں شائع کرا چکا تھا۔ پیرون کی اس اشاعت پر سیر حاصل تبصرہ سیدیو Sédillot نے *J. A.*، سلسلہ ۴، جلد ۷، ۱۸۴۶ء: ص ۵۲۲ تا ۵۴۳ میں کیا ہے۔

پیرون نے سیاحت نامۂ دارفور کا عربی متن اپنے قلم سے لکھ کر بعنوانِ ذیل طبع اور شائع کیا: تشحیذ الأذهان بسیرة بلادِ العرب و السودان = (*L'Aiguisement de l'Esprit par le Voyage au Sudan et parmi les Arabes*)، پیرس ۱۸۵۰ء، ۳۱۰ صفحات، قطع خشتی یعنی ربعی (4°)، مع ۴ صفحات تمہید بزبان فرانسیسی، ترمیمات ترجمہ و زیادات۔

(۲) *Voyage au Ouadây, par le Cheikh Mohammed Ebn Omar al-Tounsy, traduit de l'Arabe par Dr. Perron*، پیرس ۱۸۵۱ء، (lxxv، ۷۵۶ صفحات، قطع نیم وزیری، مع نقشہ اور ۹ تصویردار لوحوں کے)۔ بومار Jomard نے اس کتاب کے ساتھ بھی ایک لمبا دیباچہ شامل کیا ہے (ص i تا lxxv)، جس میں تاریخی اور جغرافیائی ملاحظات درج ہیں۔ پیرون نے خود اپنی تمہید میں (ص ۱ تا ۳۰) خاص طور پر بلاد السودان کی تقسیمات سے بحث کی ہے۔

پیرون کا ارادہ تھا (محلِ مذکور، ص ۳۴) کہ التونسی کی دوسری تصنیف کا عربی متن بھی شائع کرے مگر وہ معرضِ طبع میں نہ آ سکا۔ پیرون ۱۸۵۰ء میں پیرس واپس آ گیا تھا اور کتاب مذکور کا خطی نسخہ غالباً اس کے پاس موجود تھا لیکن مجھے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ۱۸۷۶ء میں جب وہ پیرس میں فوت ہوا تو وہ نسخہ کیا ہوا۔

محمد التونسی پہلا شخص ہے جس نے

ہمیں بلاد السودان کے اہم ناحیوں کے متعلق پوری اور معتبر معلومات مہیا کی ہیں ۔ دارفور کے متعلق اس کے زمانے سے پہلے صرف براؤن W. G. Browne نامی سیاح اور مفتش کی چند ناکافی سی یادداشتیں موجود تھیں اور وادای کے متعلق برکھارٹ Burckhardt نے کچھ معمولی سی معلومات حاصل کی تھیں ۔ دسوں سال گذر جانے کے بعد بارث H. Barth اور نختیگال S. Nachtigal ان ملکوں میں گئے اور ان کا بیان زیادہ تفصیل سے اپنی کتابوں میں لکھا۔ التونسی کے معتبر اور قابلِ اعتماد ہونے کے متعلق شک و شبھہ کی گنجائش نہیں ہو سکتی کیونکہ پیروں نے دارفور اور وادای کے کئی آدمیوں سے جو قاهرة میں آ کر آباد ہو گئے تھے اس کے بیانات کے متعلق دریافت کیا اور انہوں نے ان کی پوری پوری تصدیق و توثیق کی؛ البتہ اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ شیخ کے بیانِ احوال میں بعض نقائص باقی رہ گئے ہیں ۔ ایک تو مواد کی ترتیب میں نسق کی کچھ خامی ہے، کسی باقاعدہ نظام کا تتبع نہیں کیا گیا ۔ وہ اصل موضوع سے انحراف کرنے کا عادی ہے اور ملک کے مسلمانوں کے عوامی معتقدات کی نسبت (مثلاً جادو وغیرہ کے متعلق) ہر بات بڑی خوش عقیدگی کے ساتھ جلد تسلیم کر لینے کی طرف مائل ہے، تاہم یہ نقائص ایسے وقیع نہیں جتنا یہ نقص کہ وہ جغرافیائی حالات، موضع نگاری، اعداد و شمار اور جوّی کیفیات وغیرہ کے متعلق کوئی صحیح اور مضبوط معلومات فراہم نہیں کرتا (قب تنقید کتاب از بارث Barth: *Reisen und Entdeckungen in Nord und Centralafrika*، جلد ۳، برلن ۱۸۵۹ء: ص ۵۲۵ ببعد اور نختیگال، در *Petermanns Geogr. Mitt.*، ج ۱ (۲)، ۱۸۷۵ء: ص ۱۲۶ اور کتاب *Sahāra und Sudān*، ج ۳ : ص viii میں)۔ بہر کیف تونسی نے بلادالسودان کے جن اطراف میں سیاحت کی ان کے متعلق یہ دونوں تصانیف نسلی، ثقافتی اور سیاسی معلومات کا سرچشمہ ہیں، جن کی پوری پوری قدردانی ابھی تک نہیں ہوئی ۔ آخر میں ہم یہ امر بھی بتاکید واضح کرنا چاہتے ہیں کہ شیخ کی یہ دونوں کتابیں ایک دوسرے کا تکملة ہیں؛ وادای کے متعلق اس کی تصنیف طویل تر ہے اور اس میں دارفور کے بارے میں بھی بہت سے معلومات ہیں۔

ضمیمے کے طور پر ہم محمد التونسی کے ایک ہم وطن یعنی شیخ زین العابدین تونسی کا مختصر تذکرہ کرنا چاہتے ہیں، جو کئی باتوں میں محمد التونسی سے مشابہ تھا ۔ وہ تعلیم یافتہ اور وسیع المطالعہ شخص تھا ۔ اس نے الازہر میں تعلیم پائی اور اس کے یورپی لوگوں سے مسلسل دوستانہ تعلقات رہے ۔ ۱۸۱۸ یا ۱۸۱۹ء میں جب وہ پختہ سال ہوا تو وہ بلاد السودان کو روانہ ہو گیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں اس نے (التونسی کی طرح) تقریباً دس سال صرف کیے ۔ اس کا شغل ایک حد تک تبلیغ تھا اور وہ عالمِ دین کی حیثیت سے دیہ بدیہ پھر کر لوگوں کو دین سکھایا کرتا تھا ۔ پہلے وہ سنّار اور کُردُفان گیا، پھر خاصی مدت تک دارفور اور وادای میں مقیم رہا ۔ وہ درس و تدریس سے اوقات بسری کیا کرتا تھا ۔ وادای میں تقریباً تین سال گذارنے کے بعد وہ فزّان کے راستے تونس واپس آ گیا ۔ اس نے اپنے مشاہدات و تجربات عربی زبان میں ایک کتاب میں لکھے جو زیادہ ضخیم نہیں اور شائع ہو چکی ہے (مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ کتاب کب اور کہاں چھپی) ۔ استانبول میں ۱۲۶۲ھ / ۱۸۴۶ء میں اس کا ترکی ترجمہ شائع ہوا (قب *Z. D. M. G.*، ۲ : ۳۸۲) ۔ ترکی نسخے سے اس کا ترجمہ جرمن زبان میں

G. Rosen نے *Das Buch des Sudan oder Reisen des Scheich Zain el-Ābidin in Nigritien* کے نام سے کیا، طبع لیپزگ ۱۸۴۷ء۔

اس کتاب کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس سے دارفور اور واداى کی تہذیب و تمدن کے حالات اور معاشرے کی تنظیم کے کوائف معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں وہاں کے دربار کے حالات، فوج کی کیفیت، ایک جنگی مہم کا تذکرہ، مقامی لوگوں، غلاموں اور حبشیوں، تجارت، توہمات، اور وہاں کی ایک شادی کے حالات اور اسی طرح اور باتوں کی تفصیلات درج ہیں۔ یہ دلچسپ یادداشتیں گویا محمد التونسی کے کہیں زیادہ مفصل اور مکمل تذکرے کا ضمیمہ ہیں۔ اس میں ایک کھدائی کا بیان جالب نظر ہے، جو زین العابدین نے سلطان کی اجازت سے پاے تخت کے قریب ایک مقام پر کھنڈروں میں کرائی تھی (ص ۷۳ تا ۹۳، ۱۰۶ تا ۱۰۷)۔ زین العابدین وادای سے اس وقت روانہ ہوا جب وہاں ایک دوسرا حکمران تخت نشین ہوا۔ روزن Rosen کے ترجمے (ص ۱۰۸) میں نئے حکمران کا نام عبدالعظیم دیا ہے۔ اسے عبدالعزیز پڑھنا چاہیے (قب نختگال: کتاب مذکور، ۳: ۲۸۳، جہاں صابون کے ایک پوتے عبدالعزیز کا ذکر ہے)۔

مآخذ: (۱) محمد التونسی کی زندگی اور اس کے خاندان کے حالات کے لیے یہی دو سفرنامے ہماری معلومات کا سرچشمہ ہیں۔ خاص کر وہ خود نوشت سوانح عمری جو *Voyage au Darfour* (ص ۱ تا ۵۰) کے ابتدائی باب میں درج ہے۔ اس کے علاوہ متفرق حوالہ جات بھی ہیں، مثلاً دیکھیے کتاب مذکور، ص ۸۳ تا ۹۳ اور سفرنامۂ وادای (*Voyage au Ouaday*)، ص ۳۷، ۳۹، ۵۰، ۶۲، ۶۶ تا ۶۷، ۱۲۴، ۱۹۹، ۲۱۱ ببعد، ۲۱۵، ۲۹۴ تا ۲۹۹، ۵۰۸، ۵۱۲ ببعد، ۶۴۳ تا ۶۴۵؛ (۲) جومار Jomard نے التونسی کا جو ترجمہ (*Voyage au Darfour*، ص viii تا x) دیا ہے وہ اغلاط اور فروگذاشتوں سے خالی نہیں؛ قب نیز پیروں کے تعلیقات *Voyage au Darfour*، ص lxxxi تا lxxxii اور (۳) اَلفرِڈ فون کریمر: *Aegypten*، لیپزگ ۱۸۶۳ء، ۲: ۳۲۳ - ۳۲۴ - قب نیز متن مقالہ میں دیے ہوے حوالہ جات کے علاوہ (۴) وِلِن قلتہ، Ludde: در *Zeitschr. für vergleich. Erdkunde*، (میگڈبورگ Magdeburg ۱۸۴۲ء): ص ۶۷؛ اور (۵) براکلمان: *G.A.L.*، ۲: ۴۹۱ [تکملۃ، ۲: ۷۴۸]۔

(M. Streck شٹرک)

تِہامَۃ: ساحلِ عرب کے متصل کا وہ نشیب اور تنگ قطعۂ زمین جو جزیرہ نماے سینا سے شروع ہو کر عرب کی مغربی اور جنوبی جانب کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے۔ ہمیں تِہامۃ کا مفصل ترین حال الادریسی نے بتایا ہے۔ اس کے قول کے مطابق اس میں سے پہاڑوں کا ایک سلسلہ گذرتا ہے جو خلیج قُلزُم سے شروع ہوتا ہے اور ان میں سے ایک پشتۂ کوہ مشرق کی طرف چلا جاتا ہے۔ تِہامۃ کی مغربی سرحد پر خلیج قلزم ہے اور مشرقی سرحد پر پہاڑیوں کا ایک سلسلہ، جو شمالاً جنوباً چلا جاتا ہے (جبل السَّرَاۃ)۔ یہ صوبہ، جسے تِہامَۃ کہتے ہیں، بقول ادریسی سُرجۃ سے عدن تک پھیلا ہوا ہے؛ ساحل کے ساتھ ساتھ بارہ دن کی راہ اور سڑک کے راستے پہاڑوں سے لے کر نخلاقۃ (نہ الآبِقۃ) کی سرزمین تک [جو غالباً بیت الفقیہ کے مغرب میں ہے] چار دن کی راہ۔ تِہامۃ کا عریض ترین حصہ جدّہ (بندرگاہِ مکّۃ) کا عقبی علاقہ ہے؛ مکّے کو بھی اکثر تِہامۃ ہی میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ مکّے کے حسب ذیل مخالیف (districts) تِہامۃ ہی میں شامل تصور ہوتے ہیں: [ضَنْکان]، عَشَم، بِیْش، عَثّک [ابن خُرّداذبہ، ۱۳۳]، گو مصنّفین اس مخصوص سمت میں تِہامۃ کی وسعت کے بارے میں مختلف الراے ہیں۔ مثال کے طور پر الاَصمعی کو لیں، وہ تِہامۃ کو

ذاتِ عِرق [دیکھیے شپرونر-منکہ : آٹلس، نقشہ ٨١ : مکّے سے بصرے جانے والی سڑک پر مکّے سے دوسری منزل] سے شروع کرتا ہے۔ مگر [الشرقی] ابن القطامی اس کی سرحد کو ذاتِ عِرق اور الجُحْفَہ اور کوہستانِ یمن میں قائم کرتا ہے اور بقول عُمارۃ بن عقیل تہامۃ اور الغَوْر [''و ہو کلّ ما انحدر سیلہ مغربًا''، بکری، ١ : ١٠] سمندر سے شروع ہو کر حَرّۃ سُلَیم اور حَرّۃ لیلٰی تک پھیلے ہیں؛ اسی طرح المدائنی کہتا ہے کہ جو شخص وَجْرۃ [دیکھیے شپرونر-منکہ : آٹلس، نقشۂ مذکور؛ مکّے سے بصرے جانے والی سڑک پر مکّے سے تین منزل پر، بکری، ٨٣٧]، غَمْرۃ [''بازاء وَجْرۃ''، بکری : محلِّ مذکور] اور الطائف سے گذر کر مکّے کی طرف آئے وہ تہامۃ کی سرزمین میں داخل ہو چکا ہے، جسے المدائنی حجاز کے جنوب میں بتاتا ہے۔ [ایک] اور مصنّف کی رائے میں تہامۃ کا علاقہ ذاتِ عِرق سے شروع ہو کر مکّے سے ہوتا ہوا عُسْفان [مکّے سے شمال مغرب کو، اس سڑک پر جو مدینے کو گئی ہے، دیکھیے نقشۂ عرب، سروے آف انڈیا، ١٩٠٨ء (مع زیادات و تصحیحات تا ١٩١٦ء)] تک چلا جاتا ہے [جو مکّۃ مکرّمۃ] اور مدینۂ [منوّرۃ] کے درمیان ایک مقام ہے۔ (یہ تمام بیانات یاقوت نے معجم، ١ : ٩٠٢ میں لکھے ہیں؛ یمنی تہامۃ [الیمن التہامیّۃ یا تہامۃ الیمن] کی وسعت اور وہاں کے لوگوں کے متعلق الہمدانی نے صفۃ جزیرۃ العرب، ص ٥٣ ببعد، ١١٩ تا ١٢١ میں پوری تفصیل دی ہے)۔ بہرحال جغرافیہ‌دان تہامۃ کے لفظ کو نہ صرف یہ کہ ساحل البحر، 'غَوْر' (نشیب) اور 'سافلۃ' (زمینِ پست) کا مرادف قرار دیتے ہیں بلکہ اسے یمن، الیمامۃ اور العَروض (*B.G.A.*، ٨ [التنبیۃ والاشراف] : ٧٩) کے ساتھ ساتھ ایک مستقل جغرافیائی یا سیاسی وحدت قرار دیتے ہیں۔ اور اس واقع بھی یہی ہے کہ یمن کی تاریخ کے مختلف ادوار میں تہامۃ اداری لحاظ سے ایک علیحدہ گروہ یا صوبہ شمار ہوتا رہا ہے؛ مثلاً جب ایرانیوں نے یمن کو فتح کیا (یعنی چھٹی صدی میلادی کے اواخر میں) تو اس قدیم زمانے میں یہی صورت تھی، جو فرض کیا جا سکتا ہے کہ سبائی نظام حکومت کے بقایا میں سے تھی۔ اور اس کے بعد کے زمانے میں زیادۂ خاندان کے عہد [٨١٩ تا ١٠١٨ء] میں بھی یہی کیفیت رہی، اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے تہامۃ کو خودمختاری بھی حاصل ہوئی اور اس کا پایۂ تخت زبید قرار پایا (١١٥٩ تا ١١٧٣ء) اور بعد ازاں صنعاء کے اماموں کے ماتحت یہ دوبارہ علیحدہ صوبہ بن گیا

ابن خُرّداذبہ نے بحیرۂ قلزم کے دونوں طرف کے ساحلوں کی مشابہت کو بالکل صحیح طور پر سمجھ لیا تھا؛ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حبشہ کے ساحلی علاقوں کو بھی تہامۃ کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے (*B.G.A.*، ٦ [ابن خُرّداذبہ] : ١٥٥ [و اتبوتبا وفیہا تہامۃ])، جس سے بظاہر اس کی مراد ریثریا Erythraca کے ساحل ہی سے ہے۔ ابن الوردی تہامۃ کو کوہستانی علاقہ بیان کرتا ہے؛ یہ منفرد بیان ہے، مگر اس کی بنا بلا شبہہ وہ پہاڑیاں ہیں جو ساحل کے ساتھ کے میدان کے بیچوں بیچ چلی جاتی ہیں اور جن کا ذکر الادریسی نے بھی کیا ہے۔ الاصطخری اور ابن حوقل تو اس طریق سے تہامۃ کے علاقے کو کھینچ تان کر پہاڑوں کے اندر دور تک لے گئے ہیں لیکن دوسرے مصنّف صاف طور پر تہامۃ کا اطلاق اسی سرزمین پر کرتے ہیں جو سمندر اور السَّراۃ کے درمیان واقع ہے۔

رہا کلمۂ تہامہ کا اشتقاق، تو مثال کے طور پر مورِٹز B. Moritz کو لیں، جو *Arabien*، ص ٩، حاشیہ ١، میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ تہامۃ عربی میں عبرانی - بابلی لفظ تِہوم תהום ''تیامتو''

tiâmtu ("سمندر") ہی سے ماخوذ ہے ۔ اس کے برعکس تسمرن Zimmern (دیکھیے Die Keilinschr. und das alte Testament، طبع سوم، برلن ۱۹۰۲ع، ص ۴۹۲، حاشیہ ۲ میں) پورے وثوق سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ آیا عبرانی لفظ تہوم، عربی لفظ تہامة کی طرح، ساحلی علاقے کے نام کی حیثیت سے ابتداءً بابلی لفظ تیامتو کے ساتھ علاقہ رکھتا ہے یا صورت یہ ہے (جو غالب تر ہے) کہ عبرانی اور عربی دونوں میں یہ لفظ بابلی زبان ہی سے قدیم زمانے میں مستعار لیا گیا ۔ جب یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ تیامتو، تامتو (Berosos میں Θαμτε) بمعنی "بحر" "نمکین سمندر" کو عبرانی لفظ תהם 'ت ہ م' بمعنی بوی بد دینا (قب P. Jensen: Keilinschr. Bibl.، ۶ / ۱، ص ۵۵۹ ببعد) سے ربط ہے، تو اس وقت یہ بھی بتانا چاہیے کہ لسانیات کے عرب ماہرین بھی تہامة کا اشتقاق تہم سے کرتے ہیں، جس کے معنی ہیں بوے بد دینے لگا [(اس لیے کہ وہاں کی ہوا متعفن ہے) سمیت تہامة لتغیر ہواءہا من قولہم تہم الدہن و تہمہ اذا تغیرت رائحتہ ۔ بکری، ۲۰۵]، لیکن اس کے ساتھ ہی ان کی یہ بھی راے ہے کہ تہم [التہم ہو شدة الحر و رکود الریح] بمعنی شدت گرما و سکون ہوا بھی ہے (یاقوت : معجم، ۱ : ۹۰۲؛ بکری : معجم، ۱ : ۲۰۳). ۔ اس کے علاوہ تہامة کا نام جنوبی عرب کے کتبوں میں بھی آتا ہے؛ چنانچہ گلازر Glaser، عدد ۵۵۴، سطر ۳، ۶ اور ۶۱۸، سطر ۸، ۹ اور Rehatsek، ص ۲، سطر ۶ میں اس کی شکل یہ ہے : תהמת، اس کے ساتھ תהמו کا مقابلہ کر سکتے ہیں جو کرٹ نڈن Cruttenden کی دسویں سطر میں آتا ہے ۔ بادشاہ [شرحبیل] بن یحضب کا کتبہ جو خط مسند میں ہے اور جو یاقوت نے معجم، ۳ : ۱۰۴ میں دیا ہے، اس میں وہ اس حکمران کو سباء، تہامة اور ان دونوں کے بادیہ نشین عربوں کا بادشاہ ["ملک سبا و تہامة و [أعرابہما]] کے لقب سے یاد کرتا ہے ۔ ایک اور کتابۂ مسند ہیں، جس کا صفة جزیرة العرب، ص ۲۰۸، سطر ۹ ببعد میں الہمدانی نے ذکر کیا ہے، "اہل تہامة و طودم" یعنی "اہلِ زمینِ ساحل و کوہستان" کا ذکر آیا ہے [الطود سے مراد جبل السراة ہے جو یمن کے نجد یعنی پہاڑی علاقے اور تہامة یعنی نشیبی علاقے کے درمیان ہے اور طود کہلاتا ہے ۔ ہمدانی]، یہ "اہل تہامة و طودم" گلازر کے عدد ۵۵۴، سطر ۳ و ۵ اور ۶۱۸، سطر ۸ ببعد (תהמת|טודם) کی عبارت کے عین مطابق ہے ۔ ان مسندوں ہی پہلے مسند کے ساتھ (جو ظاہر ہے کہ کسی متاخر زمانے کے کتبے سے ماخوذ ہے) اس کا پیرس کی اکادیمی کتبات و ادب لطیف (Académie des Inscriptions et Belles-lettres) کے عدد ۱۲ سے، جسے ج. اور ہ. درانبورغ J. and H. Derenbourg نے شائع کیا ہے، مقابلہ ہو سکتا ہے، جہاں حکمرانوں کو "شاہان سبأ و تہامة" کہا گیا ہے ۔

تہامة کی چوڑائی مختلف مقامات پر مختلف ہے — بعض اوقات تو وہ ساحل کا ایک تنگ سا ٹکڑا ہی ہے، جیسا کہ الطور اور سویز کے درمیان یا قنفذة [عرب کا مغربی ساحل، عرض بلد ۱۹° سے ذرا اوپر] اور لحیة [ایضاً، عرض بلد ۱۶° سے ذرا نیچے] کے مقامات پر ہے —، تہامة کی ابتداء غالباً طبقات الارض کے دورِ جدید متاخر (the middle Pliocene Period) کے درمیانی زمانے سے متعلق ہے اور اس کا ربط بحیرۂ قلزم کی فرونشینی سے ہے ۔ اس میدان کی زمین مرجانی تشکیلات اور جدید رسوبی مادوں سے بنی ہے؛ یمن کے علاقے میں تہامة سطح سمندر سے ۲,۰۰۰ فٹ تک بلند ہو جاتا ہے اور پھر اچانک تندی سے بلند ہو کر یمنی سراة کی عظیم بلندیوں تک پہنچ جاتا ہے ۔ تہامة یمن اللیث

[دیکھیے نقشے میں یمن کا ساحلِ غربی؛ عرض بلد ۲۰° سے ذرا اوپر] سے شروع ہوتا ہے ور اگر اس میں عسیر کا تہامۃ بھی شامل کر لیا جائے تو اس کا امتداد عدن تک ہے۔ یمنی حصے میں اس کی چوڑائی تیس میل سے لے کر پچاس میل تک ہے۔ تہامۃ کی ہلکے نشیب و فراز والی زمین سے خاص طور پر پہاڑ کی جانب جائیں تو منفرد پہاڑیاں ملتی ہیں، جو یا تو قریب العہد چونے کے پتھر سے بنی ہیں جن میں خاصی بلندی پر متحجر چیزیں (nummuliths بشکلِ نمی یا مسکوکات) بھی ملتی ہیں اور یا بُرکانی چٹانیں ہیں۔ یہاں کی آب و ہوا نہایت ناخوشگوار ہے، یعنی گرم اور خشک ہے اور اس کے بعض حصوں میں درجۂ حرارت میں انتہائی افراط قیدِ ضبط و تحریر میں آتی ہے (مئی اور ستمبر میں ۳۵ تا ۴۴ درجہ سینٹی گریڈ، اپریل میں ۴۰ سینٹی گریڈ)۔ موسمِ گرما میں درجۂ حرارت بارش کی کثرت کی وجہ سے تھوڑا سا گر جاتا ہے لیکن ساحل پر ۴۰ درجہ سینٹی گریڈ دن کے وقت اور ۳۰ درجہ سینٹی گریڈ رات کے وقت ہونا کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ موسمِ سرما میں درجۂ حرارت ۲۵ اور ۳۵ درجے سینٹی گریڈ کے درمیان رہتا ہے۔ لیکن کم سے کم درجۂ حرارت سخت سردی کے دنوں میں بھی ساحل پر ۱۴ درجے سینٹی گریڈ سے کبھی نیچے نہیں اترتا۔ برسات کا موسم فروری تا مارچ یا مئی تا آخرِ ستمبر رہتا ہے۔ عرب کے مغربی ساحل کا صرف انتہائی جنوبی حصہ ہی اس منطقے میں ہے جہاں گرمیوں میں موسمی بارش ہوتی ہے اور یہی بات جنوبی ساحل پر ۵۰ درجے طول البلد مشرقی اور ۱۵ یا ۱۶، درجے عرض البلد شمالی تک صادق آتی ہے۔ تہامۃ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہاں سے دھند اُٹھتی ہے، جسے 'سُغَیمانی' یا 'غُمّۃ' کہتے ہیں۔ یہ دھند صبح کے وقت اُٹھتی ہے اور آہستہ آہستہ پہاڑی علاقوں کی طرف جاتی ہے اور انہیں اچھا خاصہ گرم خانہ بنا دیتی ہے، جس کے ذریعے بہت سی قیمتی فصلیں خوب تیار ہوتی ہیں، بالخصوص قہوے کی فصل۔

تہامۃ کی زمین گرم و خشک ہونے کی وجہ سے میدانی نباتات پیدا کرنے کی قدرتی اہلیت رکھتی ہے۔ جیسے خاردار جھاڑیاں [الغضا]، کوکیرو اور طرح طرح کی گھاس وغیرہ؛ شورزار بے درخت میدان، جو ساحل سے متصل ہے ('خبت')، جھاڑیوں سے ڈھکا رہتا ہے۔ علاقے کے اندرونی حصے میں بالخصوص پہاڑوں کی طرف ذُرۃ (durra) باجرا، جو، مکئی، گیہوں، گنّا، کھجور، تل، نیل اور کپاس کی پیداوار اچھی ہوتی ہے۔ تہامۃ کی آبادی کا اندازہ کوئی پچاس لاکھ کے قریب ہے (عبدالواسع بن یحیٰی [صدۃ ۳، ۱۴۱ھ]: تاریخ الیمن، ص ۲۹۲)۔ ساحل کے لوگ تجارت، جہازرانی، ماہی گیری (نیز موتی نکالنے) اور کشتیاں بنانے کا کام کرتے ہیں اور ملک کے اندرونی حصوں میں زیادہ تر کھیتی باڑی کرتے ہیں۔ تہامی لوگ مخلوط نسل کے معلوم ہوتے ہیں اور ان کے چہرے کا رنگ زیتونی ہوتا ہے اور ان کے پشم نما بال اور موٹے ہونٹ دلالت کرتے ہیں کہ ان میں افریقی خون کی ملاوٹ بہت زیادہ ہے۔ ان کا رنگ بعض لوگوں مثلاً بوتا Botta نے بالکل سیاہ بیان کیا ہے؛ بیوری Bury اس میں زنگی خون کی آمیزش بتاتا ہے اور لکھتا ہے کہ تہامۃ کے لوگ چھریرے جسم کے ہوتے ہیں۔ ان کا سب سے بڑا قبیلہ زرانیق ہے، جن کی چھوٹی گھونگریالے بالوں والی داڑھیاں اور کھڑے بال ہوتے ہیں (قبّ تصویر در Bury : *Arabia Infelix*، بمقابل ص ۲۸)۔ کہا جاتا ہے کہ تہامی عربوں کی زبان فصیح عربی سے بہت مختلف ہے اور اس میں بیشمار دخیل الفاظ ہیں۔

جنوبی تہامۃ میں، جس کی قدرتی سرحد نخلا سے موزع تک [جو نخلا سے جنوب مشرق کی طرف ہے] چلی جاتی ہے، آتش فشان پہاڑوں کا سلسلہ ہر طرف آر پار پھیلا ہوا ہے اور اس میں رسوبی چٹانوں کے ذخیرے کم ہی نظر آتے ہیں، عام طور پر اس کی بناوٹ میں اسی قسم کی چٹانیں شامل ہیں جو باقی برّاعظم میں ہیں۔ ہموار ساحلی علاقہ جو مسلسل ہو یہاں کہیں نہیں ہے۔ ایسے میدان فاصلے فاصلے پر اندرون ملک کے بلند پہاڑوں کے آگے کو نکلے ہوے حصّوں [ظنّون spurs] کے درمیان یا ساحل کی برّکانی الاصل نمایاں کوائف خصوصی (features) کے درمیان ملتے ہیں۔ جنوبی تہامۃ کو متمیّز کرنے والی خصوصیات یہ ہیں: یہاں چاک (کھریا مٹی) اور ریتلے پتھر کی عمودی چٹانیں ساحل کے ساتھ ساتھ چلی جاتی ہیں اور اُن کے بیچ بیچ میں (کھریا مٹی یا) چاک کے سفید تہ نشین ذخیرے اور ریتلے نشیب بھی آ جاتے ہیں۔ اس کی چوڑائی شاذ و نادر ہی کسی جگہ ۲۰ میل سے زیادہ ہوگی۔ جنوبی تہامۃ کے اندرونی حصوں میں بے درخت دشت کی خصوصیتیں نسبۃً زیادہ پائی جاتی ہیں۔ اس کے برعکس گرمیوں کی زور ریز برسات کے بعد وادیوں میں پرثمر نخلستان نظر آتے ہیں، مثلاً لحج کا نخلستان [عدن کے شمال مائل بہ مغرب میں] جو غیر معمولی طور پر زرخیز ہے اور وادی میفعۃ کا نخلستان [طول بلد ۴۸°، عرض بلد ۱۴° کے محلّ تقاطع کے شمال مغرب میں]، جس کا گیاہ نامہ (flora) وہی ہے جو مغربی تہامۃ کا ہے۔

جنوبی تہامۃ میں عام طور پر کم بارش ہوتی ہے۔ شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ موسم سرما کی بارشیں نہ ہوں مگر ہوتی کچھ بے قاعدہ سی ہیں۔ اپریل کے آخر میں موسلادھار بارشیں شروع ہو جاتی ہیں اور اکثر اوقات اُن کے ساتھ شدید رعد و برق بھی ہوتی ہے۔ جنوری، نومبر، دسمبر اور جولائی، اگست میں بھی اتفاقی بارش ہو جاتی ہے۔

مآخذ: کتبوں کے لیے دیکھیے: (۱) گلازر E. Glaser: *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mârib*، در *M.V.A.G.*، ۲ (۱۸۹۷ء): ص ۷، ۱۳، ۳۲، ۴۲؛ (۲) J. and H. Derenbourg: *Études sur l'épigraphie du Yémen*، *J.A.*، ج ۵، سلسلہ ۸، ج ۱: ۲۶۳ تا ۲۹۵، عدد ۳۰؛ (۳) الاصطخری، *B.G.A.* [= المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ]، ۱: ۱۵؛ (۴) ابن حوقل: *B.G.A.*، ۲: ۱۹، ۲۰، ۳۱، ۳۵؛ (۵) المقدّسی: *B.G.A.*، ۳: ۶۹؛ (۶) ابن الفقیہ الہمذانی: *B.G.A.*، ۵: ۲۶ ببعد، ۳۱؛ (۷) ابن خُرداذبہ: *B.G.A.*، ۶: ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۵۵؛ (۸) ابن رُستہ: *B.G.A.*، ۷: ۱۲۷؛ (۹) المسعودی: *B.G.A.*، ۷: ۷۹؛ (۱۰) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D.H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۲، ۴۸، ۵۰، ۵۳ ببعد، ۱۱۹ تا ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۹۳، ۲۰۸، ۲۲۳؛ (۱۱) ابوالفداء: کتاب تقویم البلدان، طبع Ch. Schier، ڈریسڈن ۱۸۴۶ء، ص ۹۸؛ (۱۲) یاقوت: معجم، طبع وسٹن فلٹ Wüstenfeld، ۱: ۹۰۲؛ ۳: ۱۰۳؛ (۱۳) مراصد الاطّلاع، طبع T.G.J. Juynboll، ج ۱، لائڈن ۱۸۵۲ء: ص ۲۲۰؛ (۱۴) البکری: معجم، طبع وسٹن فلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱: ۷۱، ۲۰۵؛ (۱۵) الادریسی: نزہۃ المشتاق، ترجمہ از Jaubert، ۱: ۱۳۵ ببعد؛ (۱۶) الدمشقی: کتاب نخبۃ الدہر فی عجائب البرّ و البحر، طبع A.F. Mehren، طبع دوم، لیپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۲۲، ۲۱۵ ببعد، ۲۲۰؛ (۱۷) عبدالواسع بن یحیٰی الواسعی الیمانی: تاریخ الیمن، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ص ۱۰، ۲۱، ۲۲۶، ۲۳۳؛ (۱۸) نیبور C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۲۱؛ (۱۹) جومار Jomard: *Études géographiques et historiques sur l' Arabie*

در F. Mengin: Histoire sommaire de l' Égypte sous le gouvernement de Mohammed-Aly، پیرس ۱۸۳۹ء، ص ۲۷۴، ۳۳۱ ببعد، ۳۶۳؛ (۲۰) رِٹّر C. Ritter: Vergleichende Erdkunde v. Arabien، ج ۱، برلن ۱۸۴۶ء: ص ۱۸۹ ببعد، ۲۰۷ ببعد، ۲۱۳، ۲۱۹ ببعد، ۲۲۵، ۲۴۷؛ (۲۱) شپرنگر A. Sprenger: Die Post- u. Reiserouten des Orients (Abh. K. M.، ۳/۳)، لیپزگ ۱۸۶۴ء، ص ۱۰۹؛ (۲۲) فون کریمر A.v. Kremer: Über die südarabische Sage، لیپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۳ تا ۴؛ (۲۳) Ch. Millingen: Notes of a Journey in Yemen، در J. R. G. S.، ج ۴۴ (۱۸۷۴ء)؛ ص ۱۱۸ ببعد، ۱۲۵؛ (۲۴) P.E. Botta: Relation d'un voyage dans l' Yémen، پیرس ۱۸۸۰ء، ص ۶۰ ببعد؛ (۲۵) A. Deflers: Voyage au Yémen، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۲۳، ۲۵، ۳۰؛ (۲۶) C. Landberg: Arabica، ج ۵، لائڈن ۱۸۹۸ء؛ ص ۱۰۵ ببعد؛ (۲۷) M. Hartmann: Die arabische Frage, Der islamische Orient (Berichte u. Forschungen، ج ۲، لیپزگ ۱۹۰۹ء)، ص ۱۳۰، ۲۴۸، ۵۳۲، ۵۳۷ ببعد، ۵۴۰؛ (۲۸) G.W. Bury: The Land of Uz، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص xxvi ببعد، ۳ ببعد؛ (۲۹) شمِٹ W. Schmidt: Das südwestliche Arabien (Angewandte Geographie، سلسلہ ۳، حصّہ ۸، فرانکفورٹ بر رود ماینہ Frankfort a/M. ۱۹۱۳ء)، ص ۱۶ ببعد؛ (۳۰) G. W. Bury: Arabia Infelix or the Turks in Yamen، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۲۰، ۲۹، ۳۵، ۴۰، ۴۳، ۱۰۰، ۱۰۷ ببعد، ۱۱۳، ۱۲۸؛ (۳۱) A. Grohmann: Südarabien als Wirtschaftsgebiet، ج ۱ (Osten u. Orient؛ طبع R. Geyer اور H. Übersberger، I. Reihe: Forschungen، ج ۴)، وی آنا ۱۹۲۲ء، ص ۶ تا ۸، ۱۷ تا ۲۴، ۳۰ تا ۴۲، ۵۳ ببعد؛ (۳۲) B. Moritz: Arabien, Studien zur physikalischen u. historischen Geographie d. Landes، ہنوور Hanover ۱۹۲۳ء، ص ۹، حاشیہ ۱؛ [(۳۳) Map of Arabia and the Persian Gulf (سروے او انڈیا)، ۱۹۰۸ء بشمول تصحیحات و زیادات تا ۱۹۱۹ء].

تہامی عربوں کے اقسام: (۱) G. W. Bury: Arabia Infelix، لوحات مقابل ص ۲۸، ۱۳۳، ۱۹۳؛ (۲) A. Grohmann: Südarabien als Wirtschaftsgebiet، لوحہ ۳، شکل ۲،

تہامۃ کی نباتات کی تصاویر در (۳) B. Moritz: Arabien، لوحہ ۲، شکل ۳ (بحیرۂ قلزم کا ساحل)، ۱۷ (حجاز کی ساحلی پہاڑیوں کی مغربی ڈھلانیں)؛ (۴) A. Musil: The Northern Ḥeǧâz (American Geographical Society Oriental Explorations and Studies، عدد ۱، نیویارک ۱۹۲۶ء)، ص ۲۹، شکل ۳۲، ۳۳، شکل ۵۵، ۱۲۶، شکل ۵۶، ۱۳۲، شکل ۵۸؛ (۵) G. W. Bury: Arabia Infelix، لوحہ صفحہ ۱۴ پر (حُدَیدَۃ کے مشرق کا علاقہ)، ص ۶۴ (عُجَیلَہ)؛ (۶) وہی مصنف: The Land of Uz، لوحہ بر صفحہ ۱۱؛ [(۷) سید لطف اللہ شیرازی تہتوی: تحفۃ الناصرین، کراچی ۱۸۵۸ء، ص ۱۵۵ ببعد، سفرنامۂ ساحلِ تہامۃ براہِ دریا از جدہ تا بہ عدن، در ۱۸۵۶ و ۱۸۵۷ء].

(A. GROHMANN)

تھانیسری: مولانا احمد [بن محمد۔ دہلی میں پیدا ہوے اور وہیں نشو و نما پائی، علم قاضی عبدالمقتدر بن رکن الدین الشُّریحی الکِندی سے پڑھا اور فقہ، اصول اور عربیت میں کمال حاصل کیا]۔ طریقت شیخ نصیرالدین محمود اودھی چراغ دہلی (م ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء) سے پائی [اور نورِ معنوی کے اقتباس کے لیے مدتوں ان کی صحبت میں رہے]۔ آپ اپنے علم و فضل اور زہد و تقوی کی وجہ سے مشہورِ روزگار تھے۔ جب تیمور (م ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء) کی آمد کی خبر دہلی میں پھیلی تو [بعض] علماء

وہاں سے نکل گئے [مثلاً مولانا خواجگی جو شیخ نصیرالدین محمود کے اخصِ خلفاء میں سے تھے اور جن کے ساتھ مولانا احمد کی مؤاخاة تھی] لیکن تھانیسری وہیں مقیم رہے تا آنکہ وہ اپنے متوسّلین سمیت تیمور کے ہاتھوں قید ہو گئے؛ [تیمور کو آپ کے علم و فضل کا علم ہوا تو اس نے آپ کو آزاد کر دیا] اور امن قائم ہو جانے کے بعد آپ کو اپنی مجالست کے لیے منتخب کیا اور آپ سے عزت و تکریم سے پیش آیا ۔ اب یہ سوال پیدا ہوا کہ دربار کی نشست میں حقِّ تقدّم آپ کا ہے یا شیخ الاسلام کا، جو الہدایة کے مصنّف [مولانا برہان الدین] علی بن ابی بکر المرغینانی (الرِّشتانی) (م ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء) کی اولاد میں سے تھے ۔ [شیخ الاسلام سے خواجہ عبدالملک مراد ہیں یا خواجہ عبدالاوّل؟ دیکھیے ابن عرب شاہ، لائڈن ۱۶۳۶ء، ص تکا، و محمد عبدالحی: الفوائد البہیة، قاہرة ۱۳۲۴ھ، ص ۱۴۲، و ح ۱؛ غیاث الدین علی: کتاب روزنامۂ غزوات ہندوستان، طبع لیو زیمین، پطروغراد ۱۹۱۵ء، ۱۱۵، نے ان کا نام نہیں لیا] ۔ تیمور کی رائے شیخ الاسلام کے حق میں تھی، کیونکہ وہ صاحب الہدایة کی اولاد میں سے تھے ۔ اس سے مراد یہ تھی کہ ان کا حق فائق ہے اور پہلی نشست انہیں دی جائے ۔ اس پر مولانا تھانیسری نے فرمایا کہ: کوئی تعجّب کی بات نہیں اگر شیخ الاسلام سے ایک غلطی سرزد ہو کیونکہ ان کے بزرگ یعنی صاحبِ ہدایة نے تو بہتیری غلطیاں کی ہیں ۔ اس پر شیخ الاسلام آگ بگولا ہو گئے اور انہوں نے کہا کہ بتائیے ان سے کیا کیا غلطیاں سرزد ہوئی ہیں ۔ تھانیسری نے اپنے [فرزندوں اور] شاگردوں کو حکم دیا کہ وہ ان کی تفصیل بیان کریں لیکن تیمور نے اس مباحثہ کو [کسی دوسری صحبت پر ڈال دیا] کہ کہیں جھگڑا بڑھ نہ جائے ۔

[تیمور کے مؤرّخوں، مثلاً غیاث الدین، حافظ ابرو، یزدی، صاحب مطلع سعدین اور صاحب حبیب السیر نے یہ قصہ، جو اخبار الاخیار میں دیا ہے، بیان نہیں کیا لیکن ان سب نے ''پسرِ مولانا احمد تھانیسری (باختلاف قراءت)'' کا ذکر کیا ہے جو ضابطان اور مقدمانِ قلعۂ میرٹھ میں سے تھا، اور گمان ہوتا ہے کہ بظاہر ''پسرِ مولانا احمد تھانیسری'' سے صاحبِ ترجمہ کا لڑکا ہی مراد ہے ۔ جب آخر ربیع الثانی ۸۰۱ھ/ ۸ جنوری ۱۳۹۹ء میں تیمور نے قلعۂ میرٹھ پر خود حملہ کیا تو پسر مولانا احمد گرفتار ہوا اور تیمور کے سامنے لایا گیا (غیاث الدین علی: کتاب مذکور، ص ۱۳۳، ۱۳۵؛ حافظ ابرو: زبدة التواریخ (نسخۂ استانبول)، ورق ۵۹۱؛ یزدی، ۲: ۱۲۹ ببعد، مطلع سعدین، نسخۂ ادرنہ، ج ۱، ورق ۱۱ (الف))] ۔

جب تیمور ہندوستان سے چلا گیا اور حملۂ تیمور کی وجہ سے دہلی کی رونق جاتی رہی تو مولانا تھانیسری بھی دہلی چھوڑ کر [اہل و عیال سمیت] کالپی میں جا بسے [جہاں مولانا خواجگی ان سے پہلے جا بسے تھے] اور وہاں اپنے سالِ وفات ۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء تک درس و تدریس میں مشغول رہے اور بعد وفات قلعۂ کالپی کے اندر [ایک گنبد میں] دفن ہوئے ۔ [شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے امام شیخ ابراہیم بھی کالپی ہی میں ایک تپے میں دفن ہیں (اذکارِ ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ، ۱۱۶)؛ نیز اور کئی اولیاء اللہ (سجان رائے: خلاصة التواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء، ص ۴۰)] ۔ آپ کی تالیفات میں سے قصیدۂ دالیہ [جو نعت میں ہے] بہت مشہور ہے ۔ [اس کے ۱۴ اشعار بطور نمونہ اخبار الاخیار (= سبحة المرجان، مآثر الکرام، نزہة الخواطر) میں دیے ہیں] ۔

مآخذ: (۱) عبدالحق دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۱۴۲؛ (۲) خویشگی: معارج الولایة

(نسخۂ خطی دانشگاہ پنجاب، ۱۸۶ ب)؛ (۳) آزاد بلگرامی: مآثر الکرام، آگرہ ۱۹۱۰ء، ۱: ۱۸۶]؛ وہی مصنف: سبحۃ المرجان، بمبئی ۱۳۰۳ھ، ۷۳؛ (۵) صدیق حسن [خان]: ابجد العلوم، ۸۹۲؛ (۶) حدائق الحنفیۃ، ۴۱۳؛ (۷) رحمان علی: تذکرۂ علماء ہند، طبع دوم، ۱۹۱۴ء، ۱۸۶؛ (۸) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۳ھ، ۳۶۸؛ (۹) عبدالحیّ الحسنی: نزہۃ الخواطر، ۲: ۸ تا ۱۰، حیدر آباد دکن ۱۹۵۰ء؛ (۱۰) وہی مصنف: الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند، دمشق ۱۹۵۸ء، ۴۵؛ (۱۱) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء (؟)، ۱۸۷، ۲۰۹؛ (۱۲) زبید احمد: *The Contribution of India to Arabic Literature*، الٰہ آباد ۱۹۴۶ء، ۲۰۷، ۳۲۵].

(محمد ہدایت حسین [و ادارہ])

تَہَجُّد: مادۂ ہ - ج - د سے باب تفعّل ہے۔ مجرد ہَجَدَ ہُجوداً اور تہجداً اضداد سے ہیں، یعنی ان کے معنی "سونا" اور "جاگنا" دونوں ہیں لیکن تہجّد میں عموماً سلبی مفہوم یعنی ترکِ نوم پایا جاتا ہے، گویا تہجّد کے معنی ترکُ الہجود [للصلوۃ] ہوئے (قب تأثّم: ترکِ اثم؛ تحنّث: ترکِ حِنث (گناہ) وغیرہ (لسان: تحت ہجد؛ کشّاف، ۱: ۶۸۷)۔ اس طرح تہجّد کچھ دیر سونے کے بعد جاگنے کو کہتے ہیں (التہجّد التیقّظ بعد نَوْمَۃ من اللّیل) ("التہجّد ما کان بعد العشاء الآخرۃ") (تفسیر طبری، ۱۵: ۸۹)۔ شرعی اصطلاح میں قیام لیل اور خصوصاً نصف رات اور فجر کے درمیان نماز (نوافل) پڑھنے کو تہجّد کہتے ہیں۔ یہ معنی قرآن کریم کی اس آیت سے ماخوذ ہیں: وَ مِنَ الَّیْلِ فَتَہَجَّدْ بِہٖ نَافِلَۃً لَّکَ (قرآن مجید، طبع قاہرۃ، ۱۷ [الاسرآء]: ۷۹) (رات کے کچھ حصے میں قرآن کی تلاوت کے ساتھ عبادت کر، یہ تیرے لیے زائد عبادت بطورِ عطیۂ الٰہی ہے)۔ نافلۃ (نوافل جمع) اور نَفْل (انفال جمع) مالِ غنیمت اور عطیہ اور شئ زائد کو کہتے ہیں۔ اس مادّے سے تنفّل ہے، جس کے معنی مالِ غنیمت کی تقسیم کے وقت زائد حصہ لینا ہے، لہذا نوافل وہ عبادت ہوئی جو فرائض سے زائد ہو اور اپنی مرضی سے ابتغاء مرضات اللہ کے لیے کی جائے۔ جس طرح مالِ غنیمت کی تقسیم کے وقت کوئی کوشش کرے کہ اسے زیادہ حصہ مل جائے، اسی طرح نیکیوں کی تقسیم کے وقت اللہ کا عبادت گذار بندہ یہ چاہے کہ وہ زیادہ نیکی حاصل کرے؛ گویا تنفّل میں مفہوم فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرٰتِ مضمر ہے۔ تفسیر ابن جریر (۱۵: ۸۹؛ نیز لسان، بذیل مادۂ نفل) میں "نَافِلَۃً لَّکَ" کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ تہجّد کی نماز نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے لیے فریضہ نمازوں سے زائد فرض کر دی گئی (نیز بیضاوی، ۳: ۱۲۶: فریضۃً زائدۃً لک علی الصّلوٰت المفروضۃ؛ کشّاف، ۲: ۶۸۷: انّ التہجّد زید لک علی الصّلوٰت المفروضۃ فریضۃً علیک خاصّۃً دونَ غیرِک، محلِّ مذکور)۔ خصوصی طور پر زائد اس لیے کہا کہ اللہ تعالٰے نے آپ کو تمام مخلوق پر فضیلت دی اور قیامِ لیل کو آپ کے خصائص میں قرار دیا۔ دوسرے، برخلاف عام مسلمانوں کے، جن کے لیے نوافل کفّارۂ ذنوب ہیں، آپ قیامِ لیل کی پابندی محض تعمیلِ حکمِ الٰہی و ابتغاء مرضاتِ اللہ کے لیے کرتے تھے، کیونکہ آپ کے ساتھ اللہ تعالٰے کا وعدہ تھا: لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِکَ وَ مَا تَاَخَّرَ [ایضاً، ۴۸ [الفتح]: ۲] (قب احکام القرآن، ۳: ۴۵).

قرآن کریم اور احادیث نبوی صلعم سے ثابت ہوتا ہے کہ زمانۂ رسالت میں صحابۂ کرام کا عام دستور قیامِ لیل تھا۔ ابتداے اسلام ہی میں جب سورۂ مزّمّل کی شروع کی آیتیں نازل ہوئیں (یٰاَیُّہَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ الَّیْلَ الخ الآیۃ [ایضاً، ۷۳ [المزّمّل]:

۱، ۲ ؛ ۱) تو مسلمانوں نے قیامِ لیل کو فریضہ سمجھا اور وہ نبی کریم صلعم کے ساتھ اتنا قیامِ لیل کرتے تھے کہ ان کے پاؤں متورّم ہو جاتے تھے (ابو داؤد، ۲ : ۵۶) ۔ حضرت عائشۃ رضؓ سے روایت ہے کہ جب نبی کریم صلعم رات کو تہجّد کے لیے کھڑے ہوتے تھے تو اور لوگ بھی بغرضِ شرکت آ جاتے تھے لیکن آپ اتنے شفیق و رحیم تھے کہ آپ کو اندیشہ ہوتا تھا کہ اگر وہ اس طرح مواظبت کرتے رہے تو کہیں قیامِ لیل امّت پر ہمیشہ کے لیے فرض نہ ہو جائے، بس آپ نے فرمایا کہ لوگ اپنے گھروں میں تہجّد پڑھیں (ابو داؤد، ۲ : ۹۳) ۔ پھر اللہ تعالٰے نے مسلمانوں پر مہربانی کی اور اس سورۃ کی آخری آیتیں (عَلِمَ اَنْ لَّنْ تُحْصُوْہُ فَتَابَ عَلَیْکُمْ فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ) نازل فرمائیں ۔ آپ فرماتی ہیں کہ یہ آیتیں پہلی آیتوں کے تقریباً ایک سال بعد نازل ہوئیں ۔ اس طرح قیامِ لیل میں مسلمانوں کے لیے تخفیف کر دی گئی ۔ حضرت ابن عباسؓ (تفسیر ابن جریر، ۲۹ : ۶۸ بعد) سے بھی تقریباً اسی طرح روایت ہے کہ اللہ تعالٰے نے سورۂ مزّمّل کی شروع کی آیتیں نازل فرما کر قیامِ لیل کو نبی کریم صلعم اور مسلمانوں کے لیے فرض کر دیا تھا (فَاَمَرَ اللّٰہُ نَبِیَّہٗ وَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِقِیَامِ اللَّیْلِ اِلَّا قَلِیْلًا)، لٰہذا مسلمان تقریباً ایک سال نہایت شدّت کے ساتھ قیامِ لیل کرتے رہے ۔ بعض اس کی طاقت نہیں رکھتے تھے (فَمِنْھُمْ مَّنْ اَطَاقَہٗ وَ مِنْھُمْ مَّنْ لَّمْ یُطِقْہُ) ۔ طبری نے بحوالۂ حضرت عائشۃ رضؓ بیان کیا ہے کہ بعض دفعہ صحابہ اپنے آپ کو رسّی سے باندھ لیا کرتے تھے (حَتّٰی کَانَ الرَّجُلُ یَرْبِطُ الْحَبْلَ وَ یَتَعَلَّقُ، ابن جریر، ۲۹ : ۶۸)؛ بعد ازآں اللہ تعالٰے نے سورۂ مزّمّل کی آخری آیتیں نازل کر کے رخصت عطا فرمائی ۔ ایک روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ مسلمان دس سال قیامِ لیل کے پابند رہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ مسلمان بالعموم طویل قیامِ لیل کے فریضے (قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا) سے تقریباً ایک سال بعد سبکدوش کر دیے گئے لیکن وہ اس پر کم و بیش برابر مواظبت کرتے رہے، یہاں تک کہ تقریباً تین سال قبلِ ہجرت بوقتِ معراج پانچ نمازیں فرض ہوئیں اور قیامِ لیل کو مسلمانوں کے لیے تطوّع کر دیا گیا (فصار قیامُ اللیل تطوُّعاً بعد فریضۃ (ابن جریر؛ نیز نسائی، ۳ : ۲۰۰ ؛ مسلم، مصر، طبعۃ مصطفٰے البابی، ۱۰ : ۲۲۸) ۔ حضرت عائشۃ رضؓ سے بھی اس قسم کی روایت مروی ہے؛ وہ فرماتی ہیں کہ اللہ تعالٰے نے قیامِ لیل میں پانچ فریضہ نمازوں کی وجہ سے تخفیف کر دی (خَفَّفَ اللّٰہُ عنہم بالصلوات الخمس، احکام القرآن، ۲ : ۲۸۵ ، نیز ملاحظہ ہو : ثم نُسِخَ بالصلوات الخمس، غرائب القرآن للقمّی، بر حاشیۂ ابن جریر، ۲۹ : ۶۸) ۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ قبلِ ہجرت مسلمانوں کی زندگی تمام تر ریاضت و تزکیۂ نفس میں گزرتی تھی ۔ دراصل یہ وہ تربیت تھی جو مسلمانوں کو دی جا رہی تھی تا کہ وہ اتقیاء اور اولیاء اللہ کی ایسی منظّم جماعت بن جائیں جو اس بارِ امانت کو اٹھا سکیں جو انھیں بعد ہجرت عطا ہونے والا تھا، جس کی طرف سورۂ مزّمّل کی آخری آیتوں میں اشارہ ہے ۔

اکثر مفسّرین کا اس پر اتّفاق ہے کہ سورۂ مزّمّل کی آخری آیتوں کے نازل ہونے کے بعد قیامِ لیل اگرچہ عام مسلمانوں کے لیے تطوّع ہو گیا لیکن نبی کریمؐ کے لیے خصوصیت کے ساتھ فریضہ رہا ۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ قیامِ لیل نبی کریمؐ پر فرض تھا (وَ کَانَ قِیَامُ اللَّیْلِ فرضاً علیہ) ۔ ایک اور روایت میں ہے : اُمِرَ بقیامِ اللیل و کُتِبَ علیہ (ابن جریر، ۱۵ : ۹۰ ؛ البحر المحیط، ۶ : ۷۱) ۔ صاحب لُبابُ التأویل

نے ایک قول دیا ہے کہ پانچ نمازوں کے فرض ہونے کے بعد قیامِ لیل امت کے لیے تطوّع ہو گیا لیکن از روے وَمِنَ الَّیْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ نبی کریمؐ پر فرض رہا (لُباب التاویل، ۴ : ۳۴۹، نیز ابن جریر، ۲۹ : ۶۸ میں ہے : فردّھم الی الفریضۃ و وضع عنہم النافلۃ الّا ما تطوّعوا بہ) ۔ قیامِ لیل کے متعلق احادیث کو بنظرِ غائر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین مدارج تھے : (۱) قیامِ لیل سورۂ مزمّل کی شروع کی آیتوں کے نازل ہونے کے بعد کل مسلمانوں کے لیے فریضہ بن گیا اور مسلمان اس شدّت سے اس پر عمل پیرا ہوے کہ رات رات بھر قیامِ لیل کرتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ (۲) سورۂ مزمّل کی آخری آیتوں کے بعد قیامِ لیل میں تخفیف ہوئی از روے فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ، لیکن فرضیّت قائم رہی؛ (۳) نمازِ پنجگانہ کی فرضیّت کے بعد (بعدِ معراج جو تقریباً تین سال قبلِ ہجرت کا واقعہ ہے) قیامِ لیل امّت کے لیے تطوّع ہو گیا لیکن نبی کریمؐ کے لیے فریضہ رہا۔

اس کے باوجود کہ قیامِ لیل مسلمانوں کے لیے تطوّع کر دیا گیا احادیث میں اس کی بڑی تاکید آئی ہے اور اسے افضلُ الاَعمال کہا ہے ۔ نبی کریمؐ سے کسی نے دریافت کیا کہ کون سا عمل افضل ہے تو آپ نے فرمایا : ”طول القیام“ (ابوداؤد، ۲ : ۹۴) ۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا : افضل صلوٰة بعد الفریضة صلاةُ اللیل (الفقه علی مذاهب الاربعة، بحوالۂ صحیح مسلم، ۱ : ۳۳۵) اس طرح ترکِ قیامِ لیل کو آپ نے ناپسند فرمایا ۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے اُن سے فرمایا کہ فلاں شخص نے قیامِ لیل ترک کر دیا ہے لیکن تم ایسا نہ کرنا (بخاری، ۱ : ۲۹۱؛ احکام القرآن، ۲ : ۲۸۶) ۔ حضرت عائشہؓ نے بھی عبداللہ بن ابی قیسؓ صحابی سے فرمایا کہ قیامِ لیل کو ترک نہ کرنا، کیونکہ رسول اللہؐ نے کبھی اسے ترک نہیں کیا ۔ جب کبھی آپ بیمار ہوتے یا تھکے ہوے ہوتے تو بیٹھ کر نمازِ تہجد ادا فرماتے (ابوداؤد، ۲ : ۴۴) ۔ قرآن کریم میں اللہ تعالٰی کے نیک بندوں کی صفات میں آیا ہے : وَالَّذِیْنَ یَبِیْتُوْنَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَّقِیَامًا (ایضاً، ۲۵ [الفرقان] : ۶۴) ۔ اور اسی طرح بہت سے مقامات پر شب بیداری، تسبیح و تقدیس اور استغفار بالسحر کی ترغیب دی گئی ہے (وَمِنَ الَّیْلِ فَاسْجُدْ لَهٗ وَسَبِّحْهُ لَیْلًا طَوِیْلًا، ایضاً، ۷۶ [الدھر] : ۲۶؛ وَالْمُسْتَغْفِرِیْنَ بِالْاَسْحَارِ، ۳ [آل عمران] : ۱۷) ۔ غرض قیامِ لیل کی اتنی تاکید و ترغیب قرآن کریم اور احادیث میں آئی ہے کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ قیامِ لیل خواہ وہ تھوڑا ہی ہو ہر مسلمان پر فرض ہے ۔ سعید بن جبیر تابعی اور ابن سیرین اور حسن بصری کا یہی مسلک ہے ۔ غالباً اس مسلک کی تصدیق میں یہ حدیث پیش کی جاتی ہے : لا بُدَّ من صلاة بلیلٍ و لو حَلْبَ شاة (رواہ الطبرانی مرفوعاً، الفقه علی مذاهب الاربعة، ۱ : ۳۳۵) ۔ اگر فقہی اعتبار سے نمازِ تہجّد فرض نہ بھی ہو تو بھی چونکہ اِتّباعِ سنّت ہر دیندار مسلمان کا شیوہ ہے ہزارہا مسلمان ہر زمانے میں قیامِ لیل کے پابند رہے ہیں ۔

آیت فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (ایضاً، ۷۳ [المزمّل] : ۲۰) نیز وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا (ایضاً، ۱۷ [الاسراء] : ۷۸) میں قراءت قرآن سے جمہور علماء کے نزدیک مراد صلوٰت یعنی نماز پڑھنے سے ہے ۔ گویا یہاں جزء کا اطلاق کُل پر ہوا، کیونکہ قراءت قرآن نماز کا ایک اہم جزء ہے : لِانّها رکنٌ کما سُمِّیت رکوعاً و سجوداً (کشاف، ۲ : ۶۸۶، ۹۴۳)؛ لہٰذا اس آیت کے یہ معنی ہوے کہ فصلّوا ما تیسّر علیکم (لُباب التاویل،

۴ : ۳۴۹، نیز ابن جریر، ۲۹ : ۷۶ : فاقرءوا من اللیل ما تیسّر لکم من القرآن فی صلاتکم؛ قب بیضاوی، ۴ : ۲۲۸ (سورۂ مزمّل)، و احکام القرآن، ۲ : ۲۸۶).

حضرت عائشہؓ سے بہت سی احادیث مروی ہیں جن سے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے قیامِ لیل اور سُبحۃ لیلاً طویلاً کا اندازہ ہوتا ہے۔ آپ کبھی تیرہ رکعتیں [بخاری، ۱ : ۲۸۷] اور کبھی گیارہ رکعتیں [ابوداؤد، ۲ : ۵۳] پڑھتے تھے، وہ اس طرح کہ نمازِ عشاء کے بعد فجر سے قبل آپ بعض دفعہ آٹھ اور بعض دفعہ دس رکعتیں تہجّد کی اور ایک رکعت وتر کی اور دو رکعتیں فجر کی سنّتیں پڑھتے تھے۔ عام طور پر تہجّد آپ دو دو رکعتیں کر کے اور بعض دفعہ چار چار کر کے بھی پڑھتے تھے۔ آپ کا قیام، رکوع اور سجدے نہایت طویل ہوتے تھے۔ آپ بارگہِ ربّ العزت میں اتنے عرصے تک سر بسجود رہتے تھے جتنے عرصے میں کوئی قرآن کریم کی پچاس آیتیں تلاوت کر لے (ابوداؤد، ۲ : ۵۴)۔ ایک صحابی کو حضرت عائشہؓ نے نبی کریمؐ کی نمازِ تہجّد کی تفصیل بتانے کے بعد فرمایا تھا: فلاتسئل عن حُسنہنّ و طولہنّ (ابوداؤد، ۲ : ۵۵)۔ آپ وتر نوافلِ تہجّد کے بعد پڑھا کرتے تھے اور اسی کی ترغیب بھی دیتے تھے۔ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ وتر کو صلاتِ لیل کا آخری جزء بناؤ (اجعلوا آخر صلاتکم باللیل وِترًا)۔ پھر آپ ذرا سی دیر کے لیے استراحت فرماتے تھے اور جب مؤذّن صبح کی اذان دیتا تھا تو آپ دو مختصر رکعتیں (رکعتینِ خفیفتین) نمازِ فجر کی پڑھتے تھے، بعد ازآں آپ مسجد میں نمازِ فجر ادا فرماتے تھے۔

حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ پہلے تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے لیکن بعد میں گیارہ رکعتیں (ثم انه صلّی احدی عشرة رکعة و ترک رکعتین)، یعنی دو رکعتیں کم کر دی تھیں (ابوداؤد، ۲ : ۶۳)۔

نمازِ تہجّد عام طور سے دو دو رکعت کر کے پڑھی جاتی ہے، حدیث میں مسلمانوں کے لیے اسی طرح تاکید آئی ہے۔ اگرچہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا آپ نے چار چار رکعتیں بھی پڑھی ہیں (یصلّی اربعاً . . . . ثم یصلّی اربعاً، ابوداؤد، ۲ : ۵۵، صلاۃ اللیل) لیکن آپ نے ارشاد فرمایا ہے: صلاۃُ اللیلِ مثنٰی مثنٰی (ابوداؤد، ۲ : ۵۰)۔ کتبِ فقہ میں زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعتیں اور کم از کم دو رکعتیں مذکور ہیں (فتاوی عالمگیری، ۴۰)۔

امام غزالی نے احیاء العلوم (۱ : ۲۲۸) میں اورادِ لیل اور احیاءِ لیل اور فضیلتِ قیامِ لیل کی تفصیل کئی بابوں میں نہایت دل نشین انداز میں کی ہے۔ طولِ قیامِ لیل کے سات مراتب بیان کیے ہیں، جن میں سے اعلٰی تو ”احیاء کلّ اللیل“ ہے، جو اتقیاء اور صوفیہ کا مسلک رہا ہے۔ ان بزرگوں کا شیوہ تھا کہ نمازِ عشاء کے وضوء سے نمازِ فجر ادا کرتے تھے۔ اوسط یہ مرتبہ ہے کہ ایک تہائی رات قیامِ لیل کیا جائے۔ شب کا نصفِ اوّل اور آخری چھٹا حصّہ سوئے اور درمیان میں قیامِ لیل کرے۔ اور کم تر رتبہ یہ ہے کہ چار رکعت جیسی توفیق ہو یا دو رکعت قیام لیل کرے۔

مآخذ: (۱) بخاری: صحیح، طبع Krehl، ۲ : ۴۸؛ (۲) مسلم: صحیح، بشرح النووی (مصر)، ۶ : ۱۶؛ (۳) ابی داود: سنن، (ابواب قیام اللّیل) قاہرۃ ۱۹۳۵ء، ۲ : ۳۲؛ (۴) نسائی: سنن (مصر ۱۳۴۸ھ)، ۳ : ۱۹۹؛ (۵) تفسیر ابن جریر طبری، طبع میمنیّۃ مصر (سورۂ اسراء و مزمّل)؛ (۶) ابوحیّان الاندلسی: البحر المحیط (قاہرۃ ۱۳۲۹ھ)، ۸ : ۳۶۶؛ (۷) خازن: لباب التأویل فی معانی التنزیل (مصر، دارالکتب العربیۃ الکبری)، ۴ : ۳۴۹؛

(۸) الزمخشری: کشاف (سورۂ اسراء و مزمل)، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۹) ابن عربی: احکام القرآن (مصر ۱۳۳۱ھ)، ۲: ۲۸۶؛ (۱۰) تفسیر بیضاوی، المکتبة التجاریة الکبری، مصر (سورۂ اسراء و مزمل)؛ (۱۱) الجزائری: کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعة (مصر ۱۳۴۸ھ)، ۱: ۳۳۰؛ (۱۲) الغزالی: احیاء العلوم، قاہرة ۱۳۲۶ھ، ج ۱ (تفصیل احیاء اللیل)؛ (۱۳) نظام: فتاوی عالمگیری، کلکتہ ۱۲۴۳ھ، ۱: ۱۵۷؛ (۱۴) القمی: غرائب القرآن، برحاشیۂ طبری (المطبعة المیمنیة)، ۲۹: ۶۸؛ تصانیف محولۂ بالا کے علاوہ قب (۱۵) شپرنگر Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، ۱: ۳۲۳ ببعد؛ (۱۶) M.Th. Houtsma: *Iets over den dagelijkschen ṣalāt der Mohammedanen*، در *Theol. Tijdschrift*، ۱۸۹۰ء، ص ۱۳۷ ببعد؛ (۱۷) R. Bell: *The Origin of Islam in its Christian Environment*، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۳؛

فقہ کے مختلف مذاہب و عقائد کے متعلق قب (۱۸) خلیل [ابن اسحٰق]: المختصر طبع I. Guidi، میلان ۱۹۱۹ء، ۱: ۹۷؛ (۱۹) ابو اسحٰق الشیرازی: التنبیہ، نشر یونبول A. W. T. Juynboll، ص ۲۷؛ (۲۰) الرّملی: نہایة المحتاج، ۱: ۳۸۸ ببعد؛ (۲۱) ابن حجر الہیتمی: تحفة، ۱: ۲۰۱ ببعد؛ (۲۲) ابوالقاسم الحلّی: کتاب شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۸۳۹ء، ۱: ۲۷؛ (۲۳) A. Querry: *Droit Musulman*، پیرس ۱۸۷۱ء، ۱: ۵۲ ببعد.

([عابد احمد علی] و ونسنک A. J. WENSINCK)

تہران: (تہران Tĕhrān)، ایران کا پایتخت

نام: عربی تہجی کے مطابق اس نام کی صورت "طہران" [بالطاء] بیسویں صدی کے شروع تک باقی رہی۔ فارسی ناموں میں اکثر شروع کلمے کی "ت" کو عرب "ط" میں تبدیل کر دیا کرتے تھے (گویا تا مخلوط بہ ہا کو یہ صورت دی؟)، تاہم یاقوت، جو عرب تھا، تہران کے تلفظ کو تسلیم کرتا ہے۔ زکریاء قزوینی، جو ایرانی ہے، اس کلمے کی صرف یہی صورت درج کتاب کرتا ہے۔ موجودہ فارسی میں کسرہ (*i*) باقاعدہ طور پر خفیف "e" کی آواز دیتا ہے، اس لیے فرنگی املاء میں Teheran وغیرہ لکھا جاتا ہے (چنانچہ کلاویخو Clavijo اور della Valle ہی کے زمانے میں یہ صورت ملتی ہے؛ شاردان Chardin نے Théran (تھیران) لکھا ہے)۔ تاہران Tāhrān کے تلفظ سے اہل ایران نا آشنا ہیں لیکن قسطنطینیة کے ترک، جن کی زبان میں بعض اوقات فارسی الفاظ کی قدیم ترین صورتیں پائی جاتی ہیں، تہرٰن بولتے ہیں۔

تہران کی وجہ تسمیہ یقینی طور پر معلوم نہیں۔ اشتقاق عوام پسند: تہ + ران "وہ جو لوگوں کا زمین کی تہ تک پیچھا کرے" ظاہر ہے کہ یاقوت ہی کی بیان کردہ کہانی پر مبنی ہے۔ تہ کی مطابقت تہ / تہ (= گہرائی) کے ساتھ کسی شمالی بولی میں ممکن ہے۔ ہمیں اور بھی کئی ایسے نام معلوم ہیں جو تہ کے ساتھ مرکب ہیں (Stack، ۱: ۹۷؛ ۲: ۱۳: تہ دنبک > تہ دشت)۔ اس لفظ کے دوسرے جزء "ران" پر غور کریں تو یہ گمان ضرور دل فریب معلوم ہوتا ہے کہ "ران" رے (رغان > رے یان > ران) کا مخفف ہے، اس لحاظ سے اس کے معنی ہوں گے "رے کی تہ میں"، "پایین رے" لیکن اس نظریے میں اشکال یہ ہے کہ اصفہان کے قریب ایک اور تہران بھی ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ جس دوسرے تہران کا نام تیران > تیرون ہو گیا، حالانکہ پائے تخت کے نام کی اصلی صورت بدستور باقی ہے۔

شنڈلر H. Schindler: *East. Pers. Irak*، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۱۳۱ میں تہران کو تیر - آن، یعنی "میدانان" کی ایک صورت سمجھتا ہے (Vullers،

۱ : ۳۸۶، تہر planities, desertum، یعنی میدان، دشت) ۔ تہر ۔ کی تشریح کرنے کے لیے ہمیں اس لفظ کی آخری شکل 'تہر' سے شروع کرنا پڑے گا لیکن مرتبۂ یقین اسی وقت حاصل ہوگا جب اصلی لفظ تہر کی تحریری سند کہیں ملے ۔ hr ۔ یعنی ہر (کَ sr) کا باقی رہ جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ لفظ شمالی علاقے کی بولیوں سے متعلق ہے (جنوب میں hr ''ہر'' کی آواز ''س'' میں بدل جاتی ہے) ۔ شنڈلر H. Schindler تہران کے نام کا کوہ شمران (تحریری صورت میں شمیران، قب سطور آیندہ) کے نام سے مقابلہ کرتا ہے، جو اس کے نزدیک شمر کی جمع ہے [شمر = ''جای از زمین و کوہ کہ آب باران در آن جمع شود'' '' و جدول آب را نیز گفتہ اند'' یعنی]. زمین اور وہ پہاڑ جس پر مینہ کا پانی جمع ہو، ''جدول'' (یعنی جوی خرد، برہانِ قاطع، بدون شاہد؛) ۔ شمر معمولاً ['' حوض خرد و کوچک را گویند و آبگیر'' یعنی] چھوٹے حوض یا تالاب کے معنی دیتا ہے (Vullers، ۲ : ۳۶۲) اور یہ معنی یہاں بخوبی چسپاں ہوتے ہیں ۔ بہر صورت تہران اور دیلمی قلعۂ شمیران (قب تارم) کی وجہ تسمیہ مشترک ہی ہوگی ۔

موقعیت : تہران کا طول بلد مشرقی ۵۱ درجہ، ۲۵ دقیقہ، ۲۰۸ ثانیہ ہے ۔ اس کا محلِ وقوع ایک نشیب ('گود') میں کوہ البرز کے باہر کو نکلے ہوئے شعبوں (spurs) کے دامن میں واقع ہے ۔ درۂ سرِتوچال، جو شہر کے شمال میں بارہ میل کے فاصلے پر ہے، بارہ ہزار فٹ اونچا ہے ۔ یہ سلسلۂ کوہ بحیرۂ خزر کے طاس [اور فلات ایران] کا فاصلِ آب [یا مقسم المیاہ] محسوب نہیں ہوتا ۔ سرتوچال کی پچھلی طرف سے [یعنی اس کے شمال سے] رودِ کرج اور رودِ جاجرود نکلتے ہیں جو وسطی ایرانی دشت (فلاتِ ایران) کی طرف بہتے ہیں ۔ اس سلسلے کا ایک باہر نکلا ہوا جنوبی شعبہ (spur) جاجرود کے دائیں کنارے کے ساتھ ساتھ چلا جاتا ہے اور تہران کے میدان کی شرقی حد پر سد کی صورت میں قائم ہے ۔ اسے سہ پایہ کہتے ہیں ۔ شاہ عبدالعظیم کا چھوٹا سا قصبہ اس کے جنوبی سرے پر واقع ہے ۔ رَے [رَکَ بان] کے کھنڈر شاہ عبدالعظیم اور تہران کے درمیان واقع ہیں ۔ تہران کی [اوسط] بلندی ۳,۸۱۰ فٹ ہے (شنڈلر) ۔ شمال شہر کی جانب [نشیب زیادہ ہے اور] یک دفعہ چڑھائی شروع ہو جاتی ہے اور اس چڑھائی کی تین منزلیں ہیں: یعنی تہران سے قصرِ قاچار تک تین میل، وہاں سے زرگندہ تک اور تین میل (بلندی ۴,۵۰۰ فٹ) اور وہاں سے توچال کے دامن تک ۔

یہاں پہاڑ کی ڈھلان پر شمران کا سرسبز علاقہ ہے، جو تہران کے لوگوں کے لیے گرمیوں (مئی تا ستمبر) میں صرف ییلاق ہی نہیں ہے بلکہ یہیں سے شہر کو پانی بھی مہیا ہوتا ہے ۔ تہران میں کوئی دریا نہیں ہے؛ یہاں پانی تقریباً تیس گہری زمین دوز قناتوں یا کاریزوں کے ذریعے لایا جاتا ہے؛ ان کی لمبائی پانچ سے دس میل تک ہے اور یہ پہاڑ کے چشموں سے آتی ہیں ۔

تہران کی آب و ہوا سردیوں کے موسم میں خوشگوار ہوتی ہے لیکن موسمِ گرما میں صحت کے لیے اچھی نہیں؛ تپِ محرقہ (typhus) اور دوسری قسم کے بخار اور ذوسنطاریا (dysentary) تہران کی وطن گیر (endemic) بیماریاں ہیں؛ ہر شام سیراب زمین سے بخارات نکل کر کہر کی صورت میں اوپر چڑھنے لگتے ہیں اور شہر کو گھیر لیتے ہیں ۔ اس امر کو نظر انداز کر دیں تو آب و ہوا خشک ہے ۔ شنڈلر A. Schindler کے مشاہدات *Klimatafeln aus Persien, Pet. Mitt.*, 1909 [یعنی

احصائیۂ آثارِ جویۂ ایران]، ص ۲۶۱ تا ۲۷۰ کے مطابق، جو اس نے متواتر ۱۷ سال (یعنی ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۸ء) تہران میں کیے، سالانہ برفباری اور بارش ۱۳۴.۲۵ (۱۹۰۱ء) اور ۳۳۰.۷۵ (۱۹۰۴ء) ملی میٹر کے درمیان دائر رہی ۔ ۱۸۹۴ - ۱۸۹۵ء کے موسم سرما میں یہ انوکھی صورت پیدا ہوئی کہ برفباری ہوئی نہ بارش؛ ۱۹۰۵ - ۱۹۰۶ء کے موسم گرما میں بارش کا ایک قطرہ بھی نہ برسا ۔ موسمِ سرما کی برفباری ۱۶.۵۰ اور ۹۶.۲۵ ملی میٹر کے بین بین تھی ۔ اوسط برفباری ملی میٹروں میں اور درجۂ حرارت سینٹی گریڈ کے حساب سے ہر ماہ میں حسب ذیل تھا :-

نومبر : ۲۲.۲۶ ملی میٹر، ۱۰.۸ درجہ سینٹی گریڈ
دسمبر : ۳۴.۲۰ ’’ ’’، ۵.۸ ’’ ’’ ’’
جنوری : ۳۶.۰۳ ’’ ’’، ۱.۱ ’’ ’’ ’’
فروری : ۲۸.۱۲ ’’ ’’، ۵.۵ ’’ ’’ ’’
مارچ : ۳۷.۷۲ ’’ ’’، ۸.۶ ’’ ’’ ’’
اپریل : ۳۵.۵۶ ’’ ’’، ۱۵.۵ ’’ ’’ ’’
مئی : ۱۲.۶۶ ’’ ’’، ۲۳.۹ ’’ ’’ ’’
جون : ۱.۵۸ ’’ ’’، ۲۹.۷ ’’ ’’ ’’
جولائی : ۱.۱۱ ’’ ’’، ۲۹.۷ ’’ ’’ ’’
اگست : ۱.۳۰ ’’ ’’، ۲۸.۹ ’’ ’’ ’’
ستمبر : ۱.۳۱ ’’ ’’، ۲۵.۵ ’’ ’’ ’’
اکتوبر : ۸.۶۴ ’’ ’’، ۱۸.۹ ’’ ’’ ’’

سالانہ اوسط درجۂ حرارت ۱۶.۹ سینٹی گریڈ ہے اور پست ترین اور عالی ترین درجۂ حرارت کی حدّیں ۴۲.۲ + اور / ۱۶.۱ - ہیں ۔ اور مشاہدات آثارِ جویّہ بروگش Brugsch، ۲ : ۳۷۵ تا ۳۸۱ اور شتال Stahl : ص ۲۵ بر [اور مسعود کیہان، ۲ : ۳۳۵ تا ۳۴۵ پر] درج ہیں.

قاچاریوں نے جو تہران کو پایۂ تخت بنایا تو بعض مصنّفین (کنیئر Kinneir، کرزن Curzon) کے نزدیک یہ ان کی دانائی کی دلیل ہے ۔ وہ شمالی سرحد پر قابو پانا چاہتے تھے ۔ حقیقت میں تہران کے انتخاب کا محرّکِ اوّل اتراکِ قاچاری کی یہ خواہش تھی کہ استرآباد سے، جو ان کے بزرگوں کی اُولوس تھی، وہ زیادہ دور نہ ہو جائیں اور شمالی ایران کے ترک قبیلوں سے ان کا میل جول قائم رہے ۔ پہلے زمانے کے سیّاحوں کی اکثریت (اولیوی اے Olivier، ۵ : ۸۷؛ دوپرے Dupré، ۲ : ۱۸۷؛ فلان ڈین، Flandin، ۱ : ۲۳۵) پایۂ تخت کے محلّ وقوع کی ناموافق صورتِ حالات (پانی کی کمی، خراب آب و ہوا، بڑی بڑی شاہ راہوں سے بُعدِ مسافت) کا بڑی شدّ و مدّ سے ذکر کرتی ہے ۔ ان میں سے بعض خرابیوں میں تو مناسب اصلاحات کی وجہ سے اُس زمانے کے مقابلے میں اب خاصی کمی ہو گئی ہے لیکن خاص دقّت جو اس پایۂ تخت کی بے مرکزی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اس وقت محسوس ہوگی جب جنوبی ایران کے قدرتی محاصل مرحلۂ تکمیل کو پہنچے اور ایرانیوں کی زندگی میں ان کی اہمیّت پورے طور پر واضح ہوئی ۔ مفصلۂ ذیل فاصلے H. Grothe : *Persien*، فرینکفورٹ Frankfurt ۱۹۱۱ء، ص ۹۸ - ۹۹ میں شمار کیے گئے ہیں :-

تہران ۔ انزلی	۲۲۰ میل
تہران ۔ تبریز	۳۶۰ میل
تہران ۔ مشہد	۵۷۸ میل
تہران ۔ محمرہ	۶۶۰ میل
تہران ۔ بوشہر	۷۶۴ میل
تہران ۔ بندر عباس	۹۸۰ میل

شاہراہیں : اچھے خاصے قدرتی راستے تہران کو دوسرے صوبوں سے ملاتے ہیں ۔ مازندران جانے آنے کے لیے ایک سڑک، جس پر صرف گھوڑے خچر ہی گذر سکتے تھے، تساوی

انجنیر Gasteiger Khān نے ۱۸۷۵ء میں بنوائی تھی۔ ۱۸۸۳ء اور ۱۸۹۲ء کے درمیان ایرانیوں نے گاڑی کی سڑک بنانا شروع کی تھی؛ بعد میں اسے ایک انگریزی کمپنی لنچ بردرز Lynch Brothers نے مکمل کیا (۹۰ میل)۔ روس سے رسل و رسائل کا سلسلہ سابق میں تو قزوین۔ تبریز۔ جلفا۔ تفلس کے راستے سے قائم تھا مگر ۱۸۵۰ء میں روسی جہازوں کی ایک باقاعدہ لائن نے باکو اور انزلی کے درمیان آمد و رفت شروع کر دی۔ تہران اور بحیرۂ خزر کا فاصلہ بخطِ مستقیم تو صرف ۷۰ میل کا ہے لیکن کوہ البرز کے بیچ میں حائل ہونے کی وجہ سے یہ راستہ ہمیشہ دشوار گذار رہا ہے۔ ۱۸۹۳ء میں روسیوں نے رشت اور تہران کے درمیان گاڑی کی سڑک تعمیر کرنے کی اجازت حاصل کر لی (یہ سڑک یکم جنوری ۱۸۹۰ء میں منجیل تک کھل گئی اور ۱۵ ستمبر ۱۸۹۹ء کو تہران تک جاری ہو گئی)۔ اس کے بعد سے اکثر سیاح اسی راستے سے آنے جانے لگے۔ یہ سڑک تجارتی لحاظ سے بھی خاصی اہمیت حاصل کر چکی ہے۔ روس کے انقلاب کے بعد ہر قسم کے روسی کاروباری اقدامات ایران میں شروع ہو گئے ہیں۔ ۱۹۱۷ء سے تہران سے بغداد تک موٹر سروس جاری ہو گئی ہے اور حال ہی میں یہ سلسلہ بیروت (شام) تک پہنچا دیا گیا ہے۔ ہوائی جہاز کی سروس بھی شروع ہو گئی ہے، جو ایک دن میں باکو سے تہران پہنچا دیتی ہے۔ جب رضا خان سریر آرائے سلطنت ہوئے تو یہ منصوبہ کہ ایران کے آر پار ریل کا سلسلہ جاری کیا جائے نہ صرف زیرِ غور آیا بلکہ جزوی طور پر (۱۹۲۸ء میں) اس نے عملی صورت بھی اختیار کر لی۔ ایک طرف تو یہ سلسلہ تہران کو خلیج فارس سے (خور موسی براہِ لورستان) ملا دے گا اور دوسری جانب بحیرۂ خزر سے (بندر گز براستۂ فیروز کوہ)۔

ایالتِ تہران: یہ چھے اضلاع پر مشتمل ہے (شہرستان) : ۱ : شہریار، شمال مغرب میں دریائے کرج کے دائیں کنارے پر؛ ۲ : ساوج بلاغ [رک بآں، عدد ۲]، شہریار کے شمال مغرب میں؛ ۳ : فشاویہ (پشاپویہ)، شہر کے جنوب مغرب میں رباط کریم کی سمت میں؛ ۴ : ورامین [رک بآں]، جنوب مشرق میں؛ ۵ : شمران، شہر کے شمال میں، جس میں ۳۶ خوش حال گاؤں آباد ہیں، جن میں سے مہم ترین تجریش ہے۔ قلہک (گلہک) اور زرگندہ کے مواضعات میں انگریزی اور روسی سفارت خانے واقع ہیں یہ مواضع محمد شاہ نے انہیں ۱۸۳۵ء میں دیے تھے؛ ۶ : [قصران]، شمران کے شمال اور جاجرود کے بالائی حصے میں واقع ہے [؟ اصطخری، ۲۰۸ بر ری کے مشہور رستاقوں میں ''قصران الداخل و الخارج'' کو شمار کیا ہے، گو ابن الاثیر نے بذیل ۲۲۴ھ قصران کو (موضع) حصینۃ قرار دیا ہے، گویا وہ رستاق نہیں، ایک مقام ہے] ان سے کم اہمیت کے تقسیمات ایرانی نقشے میں حسبِ ذیل ہیں: غار، جو تہران کے متصل جنوب ہی میں ہے (اسی میں شاہ عبدالعظیم کا قصبہ ہے)؛ لواسانات، شمران کے مشرق میں؛ کند (کن) اور سولقان شمران کے مغرب میں؛ شہرستانک کند کے شمال میں؛ آرنگہ (Arange)، کند اور کرج کے درمیان۔ [جغرافیای مفصل ایران، ۲ : ۲۱۲ بر تقسیمات حکومتی تہران کی تعداد بارہ دی ہے، یعنی ۱۔ تہران و حومہ؛ ۲۔ فیروز کوہ؛ ۳۔ دماوند؛ ۴۔ لواسان و رودبار و لورا و شہرستانک؛ ۵۔ طالقان؛ ۶۔ خوار؛ ۷۔ ورامین؛ ۸۔ غار و پشاپویہ؛ ۹۔ شمیران؛ ۱۰۔ کن و سولقان وارنگہ؛ ۱۱۔ ساوجبلاغ؛ ۱۲۔ شہریار]۔

قدیم حوالے: ڈخویہ (اصطخری، ص ۹۔ ۲۰۷) [illegible] ظاہر [illegible] کہ 'بہزان'، 'بہتان' اور

'بہنان' ہے، جن کا ذکر اصطخری، ص ۲۰۹، ابن حوقل، ص ۳۶۶ [طبع دوم، ص ۳۷۹] اور مقدسی [ص ۳۸۶] پر آیا ہے، تہران ہی مراد ہے۔ محمد خان قزوینی (کتاب مذکور، ص ۳۹) نے اس نظریے کی پھر تجدید کی ہے، لیکن بقولِ یاقوت، ۱ : ۷۹۹، (گو وہ متاخر ہے اور اس کا بیان زیادہ صریح نہیں) بہزان اس مقام پر واقع ہے جہاں کبھی رَے تھا۔ تہران سے اس کا فاصلہ ۲ فرسخ (؟) [مکرر در یاقوت، ۲ : ۸۹۶] ہے، حالانکہ یہی جغرافیہ دان [۳ : ۵۶۴] توقع کے مطابق رَے کا فاصلہ تہران سے ایک فرسخ ہی بتاتا ہے۔ تہران کا قدیم ترین ذکر فارس نامہ، طبع وقفۂ گِب، ص ۱۳۳ میں ہے (یہ کتاب قبل از ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء لکھی گئی تھی)۔ اس کا مصنف تہران کے انار کی بہت تعریف کرتا ہے۔ السمعانی، طبع وقفۂ گب، ورق ۳۷۳ نے بھی (حدود ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء میں) لکھا ہے کہ تہران کا انار عمدہ ہوتا ہے [نیز ملاحظہ ہو مکاتیبِ رشیدی، ص ۱۹۸]، لیکن ان حوالوں سے بے نیاز ہو کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ تہران کا کَون اصطخری (۳۴۰ھ) کے زمانے سے پہلے بھی ضرور موجود تھا، کیونکہ سمعانی ایسے [؟] ایک بزرگ ابوعبداللہ محمد بن حمّاد الطہرانی الرازی کا ذکر کرتا ہے جو عسقلان علاقۂ فلسطین میں ۲۶۱ھ/ [۸۷۵ء] میں فوت ہوئے۔ راحۃ الصدور (جو ۵۹۹ھ/ ۱۲۰۲ء میں لکھی گئی)، طبع وقفۂ گب، ص ۲۹۳، میں ہے کہ ۵۶۱ھ [/۱۱۶۶ء] میں سلطان ارسلان [بن طغرل] سلجوقی کی والدہ نے رَے سے نخجوان جاتے ہوئے اپنا پہلا مقام "[بالای] تہران" کیا (یہ گویا ایرانیوں کے باقاعدہ "نقل مکان" کی صورت تھی)۔ خود سلطان بھی کبھی کبھی دولاب کے نزدیک (جو تہران کے جنوب مشرق میں ایک جگہ کا نام ہے، جہاں اب روسیوں کا قبرستان ہے) ٹھہرا کرتا تھا۔

ابن اسفندیار طبرستان کی تاریخ میں (جو ۶۱۳ھ/ ۱۲۱۶ء میں تصنیف ہوئی؛ طبع وقفۂ گب، ص ۹۱) ایران کے حماسی دور کی جنگوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ افراسیاب اس جگہ خیمہ زن ہوا تھا جہاں اب "دولاب اور تہران" آباد ہیں۔ آٹھ سال بعد یاقوت نے بھی تہران کے متعلق ایک [رازی دوست کی اطلاع کی بنا پر] مختصر سی یادداشت لکھی ہے، [یوں وہ] خود بھی محلۂ مغول سے متصل پہلے وہاں گیا تھا۔ یہ ایک بڑا [قریہ] تھا، جس کے بارہ محلے تھے۔ چونکہ [طہران] میں مسکونہ مکان زیر زمین بنائے گئے تھے اور اطرافِ قریہ کے باغات بہت گھنے تھے، یہ مقام اچھی طرح سے محفوظ تھا، ناچار حکومت باشندوں سے مدارات کے سلوک کو مستحسن تر ترجیح دیتی تھی۔ طہرانیوں کا باہمی نفاق و عناد اس حد تک بڑھ چکا تھا کہ باشندے اس خوف کے مارے کہ کہیں ان کے ہمسائے ان کے مویشی نہ چرا لیں زمین میں ہل چلانے کے بجائے بیلچے استعمال کرتے تھے۔ قزوینی (۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵ء میں) طہران کے مکانوں کو کلا گھونسوں کے بلوں (نافقاء الیربوع) سے تشبیہ دیتا ہے اور باشندوں کی خصلت کے متعلق یاقوت کے بیان کی تصدیق کرتا ہے، قب آثار البلاد، ص ۲۲۸۔

اس کے بعد کے سب مورخ بھی زیر زمین مکانوں کا ذکر کرتے ہیں، صرف کر پورٹر Ker Porter (۱ : ۳۰۲) اس سلسلے میں لکھتا ہے کہ دروازۂ قزوین سے کوئی دو تین سو گز کے فاصلے پر میں نے "ایک کھلا میدان دیکھا جس میں وسیع اور گہری کھدائیاں بلکہ گڑھے کثرت سے موجود تھے، جو غریبوں کی پناہ گاہ اور بارکش جانوروں کے اصطبل کا کام دیتے تھے" (قب لوحہ ۷۵، در آومسر دیہلی

(Hommaire de Hell) ۔ یہ حوالہ ضرور پرانے ''دروازۂ نو'' (''با قاپوق'') کے متعلق ہوگا، جس کے جنوب میں محلۂ ''غار'' آباد ہے ۔ ''غار'' کا نام اس تمام حصے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو تہران کے جنوب میں پھیلا ہوا ہے ۔ اطراف تہران کی غار نشینی کی زندگی کے متعلق قب ایسٹ وِک Eastwick، ۱ : ۲۹۴ : پل کرج کے مشرقی جانب کا ایک گاؤں؛ اور Crawshay-Williams : *Rock-dwellings at Rainah*، در *J. R. A. S.*، ۱۹۰۴ء، ص ۵۵۱؛ ۱۹۰۶ء، ص ۲۱۷۔

تہران کی افزایش و ترقی کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نواح کے دیگر امہات بلاد غائب ہو گئے ۔ رَے کا زوال ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء سے شروع ہوا جب مغولوں نے اسے ویران کر دیا ۔ دور مغول میں تہران کا ذکر کبھی کبھی جامع التواریخ میں آتا ہے : ۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء میں جب ارغون نے آق خواجہ (= سوبُقان : نزہۃ القلوب، ص ۱۷۳ [قزوین سے چار فرسنگ پر]) کے قریب احمد تکودار کے جرنیل اَلِنباق پر فتح پائی تو وہ ''طہرانِ رَے'' میں آیا (قب محمد قزوینی : کتاب مذکور، ص ۳۸ [جامع التواریخ، باکو ۱۹۵۷ء، ۳ : ۱۸۱]) ۔ ۶۹۳ھ / ۱۲۹۴ء میں غازان فیروز کوہ سے آتے ہوئے ''طہرانِ رَے'' میں ٹھہرا (Dorn : *Auszüge*، ص ۱۳۸) ۔ بقول نزہۃ القلوب (تصنیف ۷۴۰ھ، طبع وقفیۂ گب، ص ۵۵) تہران قصبۂ [معتبر] تھا اور اس کی آب و ہوا رَے سے بہتر تھی [اور پیداوار رَے کی طرح] ۔ اس سے پہلے (''در ما قبل'') تہران کے باشندوں کو عظیم کثرت حاصل تھی ۔ آخری جملہ اس مفروضے کا مؤید ہے کہ تہران کی عینیت وہی ہے جو بہزان(؟) کی۔

عہد تیموری میں قریۂ ''طہرانِ رَے'' کا ذکر ۸۰۶ھ / ۱۴۰۳ء میں آتا ہے کہ اس جگہ شہزادۂ رستم [اور امیر سلیمان شاہ] نے بیس روز تک مقام کر کے فوج جمع کی اور اس فوج کو ہمراہ لے کر اسکندر شیخی جلاوی (ظفرنامہ، ۲ : ۵۲۴ — مطلع [سعدین]، Dorn : *Auszüge*، ص ۱۷۵ [نسخۂ اڈنبرا، ۱ : ۱۴۳ ب]) کا تعاقب کیا ۔ اسی زمانے کے قریب (۶ جولائی ۱۴۰۴ء کو) تہران (''ciudad que ha nombre Teheran'') میں پہلی مرتبہ ایک یورپی سیاح یعنی ہسپانوی سفیر کلاویخو Clavij (طباعت سنٹ پیٹرز برگ، ۱۸۸۱ء، ص ۱۸۶؛ ترجمہ لیسٹرینج Le Strange، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۱۶۶) آیا ۔ اس وقت تیمور کا داماد سے سلیمان شاہ (ظفرنامہ، ۲ : ۵۹۱، کلاویخو: ص ۱۸۹، ۳۵۱ : Zuleman or Cumalexa Mirassa) رَے، [فیروز کوہ اور ان اطراف] میں حکومت کرتا تھا ۔ وہ وَرامین (Vatami) میں رہا کرتا تھا ۔ شہر رَے Xahariprey غیر آباد (''agora deshabitada'') تھا ۔ برج تہران میں حاکم (گورنر) کا نمائندہ رہا کرتا تھا اور ایک خاص عمارت تھی جس میں بادشاہ یہاں آنے پر ٹھہرا کرتا تھا (''una posada onde el Señor suele estar quando allí venia'') ۔ تہران کے گرد فصیل نہ تھی۔

سلسلۂ صفویہ : عہد صفویہ میں پایۂ تخت پہلے اردبیل سے تبریز اور پھر قزوین اور آخر کار اصفہان میں منتقل ہوا ۔ علاقۂ رَے کی اب کوئی بہت زیادہ اہمیت نہ رہی تھی ۔ اس میں صرف دو شہر قابل ذکر رہ گئے تھے : [۱] وَرامین، جو شاہرخ کے زمانے میں تھوڑی مدت کے لیے خوب چمکا مگر عروج پا کر بسرعت زوال پذیر ہو گیا اور [۲] تہران ۔ بقول رضا قلی خان (روضۃ الصفای ناصری) صفوی پہلے پہلے تہران میں اس لیے آیا کرتے تھے کہ صفویہ کے جدّ اعلٰی سیّد حمزہ جوار [حضرت] عبدالعظیم میں مدفون تھے ۔ اس شہر کی خوشحالی شاہ طہماسپ اوّل کے

وقت سے شروع ہوئی، جس نے ۹۶۱ھ میں یہاں بازار [بنوائے] اور شہر کے گرد ایک فصیل [''بارو''] تعمیر کرائی جس کی لمبائی بقول [صاحب] زینۃ المجالس ایک فرسخ تھی (بقول مرآۃ البلدان، ۱ : ۵۱۱ ۔ اس کا دورہ ۶،۰۰۰ گام تھا)۔ اس دیوار میں چار دروازے اور ۱۱۴ برج تھے، یعنی قرآن [پاک] کی سورتوں کی تعداد کے برابر؛ [ہر ایک برج میں ایک سورۃ دفن کی گئی]۔ بیرزین کے نقشے (۱۸۴۲ء) میں بھی ۱۱۴ برج دکھائے گئے ہیں، جو اس وقت تک باقی تھے۔ [سابق ارگ کی] تعمیر کے لیے مٹی چال میدان اور چال حصار سے لی گئی، جس کی وجہ سے ان دو محلوں کا نام بھی یہی پڑ گیا۔ [امین] احمد رازی، جو خود علاقۂ رے کا باشندہ تھا، تہران کی جاری نہروں، [سایہ دار درختوں] اور نزہت بخش باغوں کی بے مثال کثرت کا ذکر بڑے پُر تعریف الفاظ میں کرتا ہے اور اسی طرح شمیران کی سطح مرتفع کی مسرّت افزا فضا اور نواحی علاقۂ [کوہستان] کند اور سلقان کی تعریف میں بھی رطب اللّسان ہے [جو طہران سے دو فرسنگ پر ہے] ([ہفت اقلیم] مخطوطۂ Bibl. Nat.، Suppl. Pers.، عدد ۳۵۷، ورق ۳۳۳ تا ۳۶۷ [و نسخۂ کتابخانۂ محمد شفیع لاہوری، ۴۵۱ ب ببعد]؛ (ان اوراق کا خاصہ حصہ قدیم شہر رے کے مشاہیر کے حالات کے لیے وقف ہے)۔ بقول صاحب مجالس المؤمنین قریۂ سلقان کی بنیاد مشہور و معروف سیّد [محمد] نور بخش نے رکھی تھی [جو شاہ رخ کی وفات (واقع ۸۵۰ھ / ۱۴۴۷ء) کے بعد رے میں آئے اور قریۂ نفیس سولقان آباد کیا (''احداث فرمودند'') مگر قب ہفت اقلیم رازی، نسخۂ کتابخانۂ محمد شفیع لاہوری، ورق ۴۶۷ ب : ''سیّد محمد نور بخش در زمان شباب برے وارد شدہ در قریۂ سلقان کہ روضہ ایست از روضہ ہای جنان رحل اقامت افگندہ''۔ سولقان کو مجالس المؤمنین، طہران ۱۹۲۹ء، ص ۳۱۵ پر مصحفاً 'سولقانی' لکھا ہے مگر اس کتاب کے نسخۂ خطی منقولہ ۱۰۵ھ میں جو دانش گاہ پنجاب میں ہے سولقان لکھا ہے کہ بظاہر مصحّف سولقان ہے]۔ سیّد [محمد] نور بخش کئی مذہبی تحریکوں کے بانی تھے اور ان کی وفات ۸۶۹ھ / ۱۴۶۴ء میں ہوئی۔

۹۸۵ھ میں تہران نے شہزادہ [حسن] مرزا [ولد سلطان محمد مرزا جو بعد میں شاہ محمد خدا بندہ کے نام سے موسوم ہوا] کے قتل کا منظر بھی دیکھا ۔ اس کے دشمنوں نے شاہ اسمٰعیل ثانی سے یہ شکایت کی تھی کہ وہ تخت و تاج کا متمنی ہے۔

۹۹۸ھ/۱۵۸۹ء میں شاہ عبّاس اوّل، عبدالمؤمن خان ازبک کے خلاف جنگ آزمائی کے لیے جا رہا تھا کہ طہران میں سخت بیمار ہو گیا (عالم آرای، ص ۲۷۵)؛ اس وجہ سے ازبک مشہد پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ کہتے ہیں کہ اس واقعے سے شاہ عبّاس طہران سے متنفر ہو گیا ۔ تاہم چہار باغ کے محلّ کی تعمیر کا زمانہ یہی ہے اور یہ چہار باغ اس جگہ تھا جہاں موجودہ ارگ [سلطنتی اور عمارات دیوانی ہیں ۔ مرآۃ البلدان، ۱ : ۵۱۹ پایین صفحہ] ۔ Pietro della Valle ۱۶۱۸ء میں تہران آیا تھا؛ وہ لکھتا ہے کہ تہران کا رقبہ تو کاشان سے زیادہ ہے لیکن اس کی آبادی کاشان سے کم ہے ۔ وہ اسے ''چنارستان'' کے نام سے موسوم کرنا چاہتا ہے ۔ اس زمانے میں ایک بیگلر بیگی (''gran capo di provincia'') تہران میں رہا کرتا تھا۔ اس کا حلقۂ اختیار فیروز کوہ تک تھا۔ ۱۶۲۷ء میں سر ٹامس ہربرٹ Sir Thomas Herbert نے اندازہ لگایا تھا کہ تہران میں تین ہزار گھر ہیں۔

افاغنہ : افغانوں کے حملے سے کچھ ہی پہلے شاہ حسین صفوی تہران میں مقیم ہوا اور اسی

جبکہ اس نے دُرّی افندی سفیر احمد ثالث سے ملاقات کی (ابتداے ۱۷۲۰ء، قب *Relation de Dourri Efendi*، پیرس ۱۸۱۰ء) ۔ تہران ھی میں وزیرِ اعظم فتح علی خاں اعتمادالدولہ (یورپیوں کے "Athemat") کو موقوف کر کے اندھا کر دیا گیا ۔ اس واقع نے ناگہانی ھزیمت اور پراگندگی کی رفتار بنہایت تیز و تند کر دی، قب Krusinski (طبع Du Cerceau): *Hist. des révol. de Perse*، ۱۷۴۲ء، ۱ : ۲۹۵ ۔ شاہ حسین (بتاریخ یکم جون ۱۷۲۲ء، La Mamye Clairac ۱ : ۲۰۰) اصفہان واپس پہنچا تو اس لیے کہ تاج و تخت کھو بیٹھے ۔ طہماسپ ثانی اگست ۱۷۲۵ء میں تہران آ کر ٹھیرا، لیکن جونہیں افغان نزدیک پہنچے وہ مازندران کی جانب فرار ھو گیا ۔ یورپی مصنّفین لکھتے ھیں کہ تہران نے شدید مقابلہ کیا اور اشرف کے بہت سے آدمی مارے گئے (Krusinski: کتاب مذکور، ص ۱۰۵؛ La Mamye Clairac: *Hist. de Perse*، ۱۷۵۰ء، ۲ : ۲۵۰؛ ھینوے Hanway، ۲ : ۲۳۳) ۔ فتح علی خاں قاچار نے کمزور سی کوشش کی کہ شہر کو محاصرے کی گرفت سے نکالے مگر اس کے باوجود کچھ مدّت کے بعد تہران فتح ھو گیا (قب Olivier، ۵ : ۸۹ اور مرآۃ البلدان) ۔ بقولِ صاحب مرآۃ البلدان (۱ : ۱۰۵) دروازۂ دولت اور دروازۂ ارگ اسی زمانے کی یادگاریں ھیں، کیونکہ افغانوں نے ھر جگہ اس بات کی بہت احتیاط کی تھی کہ پسپائی کے راستے کھلے رکھیں ۔ ظاھر ہے کہ یہاں مراد انھیں ناموں کے پرانے دروازوں سے ہے ۔

مہمان دُوست کے مقام پر اشرف کو شکست ھوئی (۶ ربیع الاوّل ۱۱۴۱ھ / ۲۰ ستمبر ۱۷۲۸ء) تو افغانوں نے عمائد شہر کو قتل کر ڈالا اور اصفہان کو روانہ ھو گئے ۔ باشندے ان کے فوجی ساز و سامان پر جو وہ پیچھے چھوڑ گئے تھے ٹوٹ پڑے اور غفلت کے باعث باروت کا ایک ذخیرہ بھک سے اڑ گیا (*Histoire de Nadir Chah*، ترجمۂ Jones، لنڈن ۱۷۷۰ء، ص ۸۷) ۔ خود اشرف کو جلد ھی وَرامین سے بھگا دیا گیا اور شاہ طہماسپ ثانی تہران واپس آ گیا ۔

نادر: ۱۱۵۴ھ / ۱۷۴۱ء میں نادر نے تہران کا علاقہ اپنے بڑے بیٹے رضا قلی مرزا کو بطور جاگیر [الوس] عطا کیا؛ وہ اب تک سارے ایران پر حکومت کر رھا تھا ۔ یہ جاگیر بخشی شہزادے کے زوال اور اندھا کرنے کی تمہید تھی، قب جونز Jones، ۲ : ۱۲۳؛ ھینوے Hanway، ۲ : ۲۵۷، ۲۷۸؛ عبد الکریم: *Voyage de l'Inde à la Mekke*، طبع لانگ لے Langlès، ۱۸۲۵ء، ص ۹۳ ۔

نادر کے جانشینوں کی جنگوں میں علی شاہ عادل (۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء) نے تہران میں پناہ لی لیکن ابراھیم کے جانب داروں نے اسے پکڑ کر اس کی آنکھیں نکلوا دیں (تاریخ بعد نادریہ، طبع مَین O. Mann، ص ۳۴) ۔ خاندان نادری کے زوال کے بعد تہران قاچاریوں کے حلقۂ اثر میں آ گیا جو کریم خان زند کے مدّ مقابل تھے ۔

کریم خان: (۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۷ء) میں سلطان محمد حسن خان قاچار شیراز کے قریب کریم خان سے ایک ناکام لڑائی لڑنے کے بعد تہران واپس چلا گیا اور اس کا لشکر منتشر کر دیا گیا ۔ کریم خان نے یہ سن کر کہ تہران سلطان محمد حسن خان کے وجود سے خالی ھے اپنے بہترین جرنیل شیخ علی خان کو مقدمۃالجیش بنا کر وھاں بھیجا ۔ محمد خان [دُوَلو] کی مدد سے محمد حسن قاچار کو قتل کیا گیا اور کریم خان اپنی فوج ('اردو') سمیت ۱۱۷۲ھ / ۱۷۵۹ء میں تہران میں وارد ھوا ۔ محمد حسن خان کا سر عزت و تکریم کے ساتھ شاہ عبدالعظیم میں دفن کیا گیا ۔ اگلے سال کریم خان نے حکم دیا کہ

تہران میں ایک عمارتِ سلطنتی کی بنا رکھی جائے "جو مدائن کے ایوانِ کسریٰ کی مدِّ مقابل ہو" اور اس میں دیوان خانہ، حرم خانہ، اور قراول خانہ، (محافظ فوج یا باڈی گارڈ کے لیے مکان) تعمیر کیے جائیں، قبّ صادق نامی: تاریخ گیتی گشای، Bibl. Nat. Supl. Pers.، عدد ۱۳۷۴، ورق ۲۹-۔ صنیع الدولۃ (مرآۃ البلدان، ۱ : ۵۲۲) نے مذکورہ عمارتوں میں ایک باغ ["باغ جنبِ دیوان خانہ" کا بھی اضافہ کیا، جو دیوان خانے کے پہلو میں تھا]۔ وہ کہتا ہے کہ کریم خان کا ارادہ یہ تھا کہ اس شہر کو اپنا پاے تخت بنائے۔ آقا محمّد قاچار کو، جو مازندران میں گرفتار ہوا تھا، تہران ہی میں لا کر کریم خان کے سامنے پیش کیا گیا۔ کریم خان اس سے بہت مہربانی سے پیش آیا مگر اس مہربانی کا بدلہ اُسے بعد میں بہت بری طرح دیا گیا۔ ۱۷۷۶ء میں کریم خان نے شیراز کو اپنا صدر مقام بنانے کا فیصلہ کیا، ارکانِ حکومت کو وہاں بھیج دیا اور غفور خان کو حاکمِ تہران بنا کر پیچھے چھوڑا۔

قاچاریوں کا عروج: کریم خان کا انتقال ۱۳ صفر ۱۱۹۳ھ [/ ۲ مارچ ۱۷۷۹ء] کو ہوا۔ ۲۰ صفر [۹ مارچ] کو آقا محمد [خان] شاہ عبد العظیم میں آپہنچا اور اگلے ہی دن تہران کے نواح میں تخت نشین بھی ہو گیا ("جلوس" فرمودند) (مرآۃ، ۱ : ۵۲۴)۔ تاہم تہران علی مراد خان کے حلقۂ اثر میں آ گیا، جو جعفر خان زند کا سوتیلا بھائی تھا (تاریخ زندیہ، طبع Beer، ص ۸، ۱۳، ۲۰)۔ ۱۱۹۷ھ / ۱۷۸۳-[۱۷۸۴ء] میں آقا محمد خان نے تہران فتح کرنے کے لیے پہلی کوشش کی لیکن والیِ شہر غفور خان تہرانی کامیابی سے دفع الوقتی کرتا رہا۔ اس اثنا میں طاعون پھیل جانے کی وجہ سے آقا محمد [چشمۂ علی] دامغان کی طرف [جو شہر دامغان سے چار فرسخ پر ہے، مرآۃ، ۱ : ۵۲۵؛ ۴ : ۲۳۶] ہٹ جانے پر مجبور ہو گیا۔ علی مراد خان کی وفات کے بعد (جو [محرّم] ۱۱۹۹ھ/[نومبر ۱۷۸۴ء] میں واقع ہوئی) آقا محمد کی فوجوں نے تہران کا محاصرہ کر لیا۔ باشندگانِ شہر اس وقت تک قلعے کا قبضہ دینا نہیں چاہتے تھے جب تک آقا محمد اصفہان فتح نہ کر لے۔ آقا محمد کی فوج یہ خبر سن کر کہ جعفر خان زند فارس کی طرف بڑھتا چلا آ رہا ہے تتّر بتّر ہو گئی، تاہم حکّام و عمّالِ تہران نے بکمالِ خندہ پیشانی آقا کا استقبال کیا اور اس دن سے شہر اس کا دارالملک ("مقرِّ سلطنت"، "دارالسلطنۃ" اور بعد میں "دارالخلافۃ") بن گیا۔ یہاں سے اس نے اپنی فوجی مہمّیں اِدھر اُدھر لے جانا شروع کیں، جن کی وجہ سے کل ایران اس کے زیرِ نگین ہو گیا۔ ماٰثرِ سلطانی، ترجمۂ Brydges: *Dynasty of the Kajars*، ص ۱۸ کے مطابق تہران ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۶ء میں دارالخلافۃ بن گیا اور قصرِ قاچار کی داغ بیل وہاں ڈال دی گئی۔ شیراز فتح کرنے کے بعد زندوں کا سارا توپ خانہ اور سامانِ حرب وغیرہ نئے دارالخلافے میں بھیج دیا گیا اور زندوں کے آخری بادشاہ لطف علی خان کو، جسے نابینا کر کے تہران میں قید کیا گیا تھا، ۱۲۰۹ھ میں بعد قتل امام زادہ زید کی خانقاہ میں دفن کر دیا گیا، کتابِ مذکور، ص ۲۵، ۳۰، ۷۶، ۸۳، ۱۰۱۔

آقا محمد شاہ کے قتل (۲۱ ذوالحجۃ ۱۲۱۱ھ/ ۱۶ جون ۱۷۹۷ء) کے بعد اس کا بھائی علی قلی خان دارالسلطنۃ کے سامنے آ نمودار ہوا لیکن وزیرِ اعظم مرزا شفیع نے اُسے داخل ہونے کی اجازت نہ دی۔ اس اثنا میں وارثِ تخت بابا خان (فتح علی شاہ) شیراز پہنچ گیا اور دوسرے دعویدار

تخت صادق خان شقاقی کی شکست کے بعد ۱۷۹۸ء کے شروع میں اس کی تاجپوشی ہو گئی - شقاقی [رک بان] قیدیوں سے دارالخلافے کی خندق کھدوائی گئی (قب Schlechta - Wssehrd: *Fath 'Ali Schah und seine Thronrivalen*، در *Sitz. A. W. Wien*، ۱۸۶۳ء، ۲: ۱ تا ۳۱).

انگریزی۔ فرانسیسی رقابت کے زمانے میں متعدد سفراء ایران میں آئے: ایک طرف تو سر جان میلکم Sir John Malcoem (۱۸۰۱ اور ۱۸۱۰ء) سر ہرفرڈ جونز برجز Sir Harford Jones Brydges (۱۸۰۷ء)، سر گور اوزلیے Sir Gore Ouseley (۱۸۱۱ء) اور دوسری [یعنی فرانسیسیوں کی] جانب سے جنرل رومیو Gen. Romieu (جو تہران میں ۱۸۰۶ء میں فوت ہوا)، اے یوبیر A. Jaubert (۱۸۰۶ء) اور گاردان Gen. Gardane (۱۸۰۷ء) - روسیوں کی کوششیں تبریز ہی پر مرتکز رہیں، جو ایران کے ولی عہد کی جاے قیام تھی - جب ترکمان چای (رک بان؛ ۱۸۲۸ء) کا عہدنامہ ہو چکا تب روسی سفیر گریبویدوف A. S. Griboyedow کچھ دنوں کے لیے پاے تخت میں آیا - [آغا] یعقوب نے، جو شاہ کے خواجہ سرایان خاص میں سے تھا اور ایروان کا ارمنی تھا اور جسے جبراً مسلمان کیا گیا تھا، روسی سفارت خانے میں حاضر ہو کر یہ درخواست کی کہ مجھے عہد نامے کی فصل ۱۳ کی رو سے [جو استرداد اساری پر مبنی تھا] میرے وطن پہنچایا جائے - اس ''ارتداد'' کے اشتعال کی وجہ سے روسی سفارت خانے پر حملہ ہو گیا اور اس کے ۳۵ افراد قتل کر دیے گئے (گریبویدوف اس کا سکرٹری، اس کے کاسک سپاہی اور نوکر چاکر) - یہ سانحہ سفارت خانے کی عمارت (منزل ''زنبورک چی باشی'' نزدیک دروازۂ قدیم شاہ عبدالعظیم، اب وہ محلہ زرگر آباد میں کوچۂ سر بولک [illegible] ہے) میں واقع ہوا - (گریبویدوف روسی علم و ادب کی تاریخ میں نامور شخص ہے) اس کے سانحۂ موت کے متعلق قب بذیل حوادث سال [مذکور]: رضا قلی خان: روضۃ الصفای ناصری، تہران ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۸ء؛ میرزا تقی خان: تاریخ قاجاریہ، تہران ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء، ۱: ۲۲۱؛ صنیع الدولہ: تاریخ منتظم ناصری، ۳، ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء، ص ۱۳۳؛ *Relation des événements qui ont précédé et accompagné le massacre de la dernière ambassade russe en Perse*، در *Nouv. Annales des voyages*، ۱۸۳۰ء، جزء ۳۸، ص ۳۳۷ تا ۳۶۷؛ Bergé: *Smert' Griboyedova*، در *Russ. Starina*، ۱۸۷۲ء، ۸: ۱۶۶ تا ۲۰۷؛ Malyshinsky: *Podlinnoye delo*، در *Russ. vestnik*، ۱۸۹۰ء، ۶: ۱۶۰ تا ۲۳۳؛ ژوکوسکی Žukovski: *Persidskiye Letopistsy*، در *Novoye Vremia*، ۱۸۹۰ء، عدد ۵۰۶۸؛ Allahverdiants: *Končina Griboyedova po armianskim istočnikam*، در *Russ Starina*، ۱۹۰۱ء، عدد ۱۰ و ص ۳۳ تا ۶۸؛ Minorsky: *"Tsena Krovi" Griboyedova*، در *Russ. Mysl.*، پراگ ۱۹۲۳ء، ۳: ۱ تا ۱۵؛ قب مرآۃ البلدان ۵۵۳ -

جب فتح علی شاہ کی موت (۱۹ اکتوبر ۱۸۳۴ء) کی خبر پاے تخت میں پہنچی تو اس کے لڑکے میرزا ظلّ سلطان نے عادل شاہ کے لقب سے اپنی شاہی کا اعلان کیا اور سکّے ضرب کرائے لیکن وارث تخت محمد میرزا تبریز سے آ پہنچا اور اس کے ہمراہ انگریزوں اور روسیوں کے نمائندے بھی تھے؛ وہ پاے تخت میں [''بی درد سر نیزہ و آمد شد پیکان''] ۲ جنوری ۱۸۳۵ء کو داخل ہو گیا - عادل شاہ نے صرف چھے ہفتے حکومت کی (قب Tornau: *Aus d. neuesten Geschichte Persiens*، [illegible] ۱ تا ۱۰) - اس کے بعد

تین بادشاہ یکے بعد دیگرے بغیر کسی ناگوار واقعے کے تخت نشین ہوئے (قب مادۂ قاچار) (حتی کہ ناصرالدین شاہ قاچار کے قتل کے بعد بھی جو یکم مئی ۱۸۹۶ء کا واقعہ ہے اس کا جانشین پر امن طریق ہی سے تخت پر بیٹھا) ۔ ان بادشاہوں کے زمانے کے تہران کی تاریخ حقیقت میں کل ایران کی تاریخ ہے ۔ شہر کے امن چین میں خلل ڈالنے کا موجب صرف وبائی امراض کے حملے تھے اور قحط کی پیدا کردہ نقل مکانی جو وقتاً فوقتاً ہوتی رہتی تھی؛ قب یکم مارچ ۱۸۶۱ء کے فسادات جو ایسٹ وک Eastwick نے کتاب مذکور میں بیان کیے ہیں اور اشر Ussher : *Journey from London to Persepolis*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ص ۶۲۵ ۔

اس دور کے زیادہ اہم واقعات میں سے بابیوں [رک بان] کی تنگ گیری ہے جو خصوصیت کے ساتھ ۱۸۵۰ء میں ہوئی، جب ناصرالدین شاہ پر قاتلانہ حملہ ہوا ۔ تمباکو کی واحد اجارہ داری اور حق انحصاری (monopoly) کے سلسلے میں سرکت اجارہ داری تمباکو (“*Tobacco Monopoly Corporation*”) کو ۱۸۹۰ء میں مراعات دی گئیں؛ ان کے خلاف جو تحریک رونما ہوئی اس کا آغاز بھی تہران سے ہوا؛ قب براؤن : *The Persian Revolution*، کیمبرج ۱۹۱۰ء، ص ۴۶ تا ۵۷ ۔

انقلاب : ایرانی انقلاب کے بعد سے دارالخلافہ، جو اس سے قبل باقی صوبوں سے کچھ الگ تھلگ ہی رہا تھا، بڑی تیزی کے ساتھ ملک کی سیاسی اور علمی کاوشوں کا مرکز بن گیا ہے ۔ اس زمانے کے واقعات بلحاظ ترتیب زمانی حسب ذیل ہیں : مسجد شاہ میں سوداگروں کا بست، دسمبر ۱۹۰۵ء ۔ مشروطہ خواہوں کا انگریزی سفارت خانے میں بست، ۲۰ جولائی تا ۵ اگست ۱۹۰۶ء ۔ قصر بہارستان میں ۷ اکتوبر ۱۹۰۶ء کو مجلس کا افتتاح ۔ ولی عہد محمد علی میرزا ۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو قانون اساسی (constitution) پر دستخط کرتا ہے ۔ وفات مظفرالدین شاہ (۸ جنوری ۱۹۰۷ء) ۔ قتل اتابک امین السلطان (۳۱ اگست ۱۹۰۷) ۔ ”استبدادیوں“ کے جوابی مظاہرے، ۱۳ تا ۱۹ دسمبر ۱۹۰۷ء ۔ مجلس پر بمباری، ۲۳ جون ۱۹۰۸ء ۔ تہران پر ملت پرست (nationalist) افواج نے زیر کمان سپہ دار اعظم رشتی اور سردار اسعد بختیاری ۱۳–۱۵ جولائی ۱۹۰۹ء کو قبضہ کر لیا ۔ محمد علی شاہ ۱۶ جولائی کو تخت سے دست بردار ہوا اور ۱۸ جولائی ۱۹۰۹ء کو سلطان احمد شاہ تخت نشین ہوا؛ قب براؤن : *Persian Revolution* اور D. Fraser : *Persia and Turkey in Revolt*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۸۲ تا ۱۱۶ ۔ ۱۲ مئی ۱۹۱۱ء سے ۱۱ جنوری ۱۹۱۲ء تک کے واقعات کے متعلق مورگن شوسٹر Morgan Shuster کی کتاب *The Strangling of Persia*، لنڈن ۱۹۱۲ء میں معلومات ملیں گی ۔ ۱۹۱۵ء میں ایران جنگ عظیم میں پھنس گیا ۔ وسطی طاقتوں کے نمائندے شاہ سلطان احمد کو قم تک یوں کہنا چاہیے کہ کشاں کشاں اپنے ساتھ لے گئے ۔ دارالخلافہ فوجی کارروائی کے حلقۂ اثر سے تو باہر تھا لیکن متعدد مرتبہ اس کے گرد و نواح میں فوجی نقل و حرکت ہوئی (۱۰ دسمبر ۱۹۱۵ء کو رباط کریم کے نزدیک معمولی سی لڑائی روسی کاسکوں (Cossacks) اور ایرانی حکومت کے ژاندارم دستوں gendarmes کے درمیان ہوئی؛ یہ دستے وسطی طاقتوں کے معاون تھے؛ قب Emelianow : *Persidskii front*، برلن ۱۹۲۳ء) ۔ ۱۹۱۷ء تک بحیرۂ خزر اور تہران کا درمیانی علاقہ روسی فوجوں کے زیر تسلط تھا ۔ ۱۹۱۸ء سے انگریزی فوجیں ان کی جگہ

آ گئیں، قب ڈنسٹرول Dunsterville : The Adventures of Dunster force، لنڈن ۱۹۲۰ء - ایرانی کاسکوں کی ایک ڈویژن سے بھی، جس کی کمان پرانے روسی فوجی اتالیقوں کے ہاتھ میں تھی، اس غرض سے کام لیا گیا کہ اگر شمال کی طرف سے حملہ ہو تو ایران کو اس سے بچایا جا سکے - ۳۰ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو روسی افسر موقوف کر دیے گئے: اس ڈویژن کا زیادہ حصہ قزوین میں متعین تھا، جہاں انگریزی فوج بھی جرنیل آئرن سائڈ Ironside کی ماتحتی میں اس وقت تک مقیم تھی - ۲۱ فروری ۱۹۲۱ء کو اڑھائی ہزار ایرانی کاسکوں نے، جو جرنیل رضا خان کے زیر کمان قزوین سے آئے تھے، دارالخلافے پر قبضہ کر لیا - سید ضیاءالدین نے نئی وزارت بنائی (۲۴ فروری تا ۲۳ مئی) اور رضا خان کو ''سردارِ سپاہ'' مقرر کیا گیا (قب بیلفور J. M. Balfour : Recent Happenings in Persia، لنڈن ۱۹۲۲ء) - ۱۹۲۳ء کے اواخر میں شاہ سلطان احمد ملک چھوڑ کر چلا گیا، یعنی اسی زمانے میں جب قوام السلطنۃ (جو ۴ جون ۱۹۲۱ء سے وزیرِ اعظم مقرر ہوا تھا) ملک سے چلا گیا - وزیرِ اعظم پر الزام یہ تھا کہ وہ 'سردارِ سپاہ' کے خلاف سازش کرتا ہے - رضا خان سردارِ سپاہ نے حالات پر پورا قابو پا لیا اور ۲۵ اپریل ۱۹۲۶ء کو اس کی تاجپوشی بھی ہو گئی [قب پہلوی].

شہر کی ترقی : تہران کے مکانوں کی جو کیفیت یاقوت نے بتائی ہے اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ شہر کا قدیم ترین حصہ جنوب میں ہے (یعنی محلۂ غار [جہاں کے گھر پست اور غاروں سے مشابہ تھے] اور اس کی توسیع جنوب سے شمال کو ہوئی ہے (یعنی صحراء سے پہاڑ اور [زیرِ زمین قناتوں کے سرچشموں] کی طرف) - تہران میں کم ہی کچھ آثار ہوں گے جو عہدِ زندیہ سے متعلق ہوں - موجودہ شہر پورے کا پورا عہدِ قاچاری کی تخلیق ہے۔

اولیوی اے Olivier، جو ۱۷۹۶ء میں ایران گیا، لکھتا ہے کہ شہر جس کی بابت یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ سربسر نیا آباد ہوا ہے یا مکرّر تعمیر ہوا ہے کوئی دو میل (؟) سے کچھ زیادہ مربع کی شکل میں ہے لیکن اس میں سے صرف نصف حصے پر عمارات ہیں - آبادی پندرہ ہزار سے زیادہ نہیں ہے، جس میں سے تقریباً تین ہزار سپاہی ہیں - اولیوی اے بجا طور پر یہ رائے زنی کرتا ہے کہ ''تخت کے ارد گرد جو سونا بکھیرا جاتا ہے'' اس سے آباد ہونے والے لالچ میں آ کر کھنچے چلے آئے - قلعے کے اندر کا محلّ [آغا] محمّد [خان] کے وقت میں تعمیر ہوا تھا - ''تالارِ تختِ مرمر'' میں تصاویر، شیشے اور مرمر کے ستون کریم خان کے محلّ سے، جو شیراز میں تھا، لائے گئے تھے - ایک دروازے کی دہلیز کے تلے [کریم خان] کی ہڈیاں دفن کی گئی تھیں تاکہ ہر روز قاچاری بادشاہ اسے لگد کوب کرے (اوزلے Ouseley) - رضا شاہ کے تخت نشین ہونے پر یہ ہڈیاں وہاں سے ہٹوا دی گئیں [اور احترام کے ساتھ حضرت عبدالعظیم میں دفن کی گئیں].

بقول جنرل گاردان (۱۸۰۸ء) موسمِ گرما میں صرف عجائز و عاجزین ہی تہران میں رہ جاتے ہیں لیکن موسمِ سرما میں آبادی پچاس ہزار تک پہنچ جاتی ہے۔

موری ار Morier (۱۸۰۸ - ۱۸۰۹ء) کہتا ہے کہ تہران ۴ ½ یا ۵ میل کے گھیر میں تھا - کنیئر Kinneir اسی زمانے میں اس کی آبادی موسمِ گرما میں دس ہزار اور موسمِ سرما میں ساٹھ ہزار بتاتا ہے - شہر کے گرد مضبوط فصیل اور بہت بڑی خندق تھی اور بہت بڑا سا پشتہ یا خاکریز (glacis)، لیکن دفاع کی یہ صورت صرف اسی ملک میں کچھ قابلِ قدر ہے ''جہاں لوگ فنِ جنگ سے نا واقف

ہیں" [یعنی دفاع کے نقطۂ نظر سے حصار اسلحۂ جدیدہ کی مقاومت نہیں کر سکتا تھا] اوزلے (۱۸۱۱ء) کے شمار کے مطابق تہران کے چھے دروازے تھے، تیس مسجدیں اور دانش کدے (کالج) اور تین سو حمام۔ اس کے اندازے کے مطابق موسم سرما کی آبادی چالیس سے ساٹھ ہزار تک تھی۔ کرپورٹر Ker Porter ۱۸۱۷ء میں آٹھ (؟) دروازوں کا ذکر کرتا ہے، جن کے سامنے بڑے بڑے گول برج تعمیر کیے گئے تھے (قب نقشۂ پورٹر) تاکہ مورچوں، خندقوں وغیرہ کی محافظت کی جا سکے اور دروازوں وغیرہ کو زیر تصرف رکھا جا سکے۔ اس کے نزدیک موسم سرما میں آبادی ساٹھ ستر ہزار کے قریب تھی۔

فتح علی شاہ نے شہر کو بہت ترقی دی لیکن اس کی حکومت کے آخری ایام میں کچھ عرصے تک شہر سے بے پروائی برتی گئی۔ بقول فریزر Fraser (۱۸۳۸ء)، ایران میں کوئی دوسرا شہر ایسا نہ تھا جو اتنا حقیر نظر آتا ہو۔ "سارے شہر میں ایک گنبد" نظر نہ آتا تھا۔ محمد شاہ کے عہد میں حالت پھر رو بہ اصلاح ہوئی۔

بیریزین Berezin نے محل ("درب دولت خانہ") کا حال خصوصاً تفصیل سے بیان کیا ہے کہ اس میں چار حیاط (یا صحن courts) اور بے شمار عمارتیں ہیں۔ (دولت خانہ، دفتر خانہ، کلاہ فرنگی (پویلین "pavillion")، صندوق خانہ، زرگر خانہ، عمارت [شیر و] خورشید، سروستان، خلوت شاہ، گلستان)۔ یہی سیاح محل اور شہر کا نقشہ بھی دیتا ہے، جو تاریخی موضع نگاری (topography) کے نقطۂ نظر سے بہت اہم ہے۔ اس وقت یعنی ۱۸۴۲ء میں فصیل کے اندر شہر کی غربی شرقی پیمائش ۳,۸۰۰ ایرانی آرشین (یعنی تقریباً اتنے ہی گز) اور شمالاً جنوباً ۱,۹۰۰ تا ۲,۷۰۰ آرشین کے قریب، یعنی اس کا مجموعی رقبہ کوئی ۳ مربع میل کے قریب ہوگا (پولک Polak کا یہ حساب، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۳۳ ببعد، کہ رقبہ ۸۳,۷۵۰ مربع میٹر ہے بدیہی طور پر غلط ہے)۔ 'ارک' متوازی الاضلاع کی شکل میں تھا (مغرب سے مشرق کو ۶۰۰ آرشین اور شمالاً جنوب کو ۱,۱۷۵ آرشین یعنی سارے شہر کا چوتھائی حصہ)، 'ارک' کا شمالی حصہ بیرونی فصیل کے وسطی حصے سے متصل تھا۔ فصیل شہر کے متصل باہر وسیع باغات تھے۔ سب سے بارونق علاقہ وہ تھا جو 'ارک' سے جنوب مشرق کو دروازۂ شاہ عبدالعظیم کی جانب تھا۔ اس نقشے میں صرف پانچ دروازے دیے ہیں۔ کھلا میدان، جسے میدان شاہ کہتے تھے اور جنوب میں قلعے کے قریب واقع تھا، صرف ایک ہی تھا اور یہ بھی زیادہ بڑا نہ تھا (قب لوحہ، در Hommaire de Hell)۔ جاہائے مہم میں مسجد شاہ اور امام زادہ زید اور امام زادہ یحیٰی بھی ہیں۔ گاردان Gardane نے ۱۸۰۷ء میں مسجد شاہ کو تعمیر ہوتے دیکھا تھا۔ اس مسجد کے (کتبے) خطاط شاہی محمد مہدی [نے لکھے]۔ [ایک بر تاریخ اتمام مسجد] ۱۲۲۴ھ/ ۱۸۰۹ء دی ہے۔ لیکن بقول شنڈلر Schindler اس مسجد کی تعمیر ۱۸۴۰ء تک ختم نہ ہوئی تھی (قب فریزر، سطور بالا)۔ کرزز Krziž (۱۸۵۷ء) کا نقشہ بیریزین Berezin کے نقشے سے بہت ملتا جلتا ہے لیکن وہ شہر کے بیرونی حصے میں شہر کی جدید توسیع بھی نقطے دار خطوط سے دکھاتا ہے، جس کے متعلق ڈاکٹر پولک Polak اپنے ایک تشریحی نوٹ میں لکھتا ہے کہ یہ توسیع ۱۸۵۷ء سے کافی پہلے شروع ہو چکی تھی۔ خود پولک نے ۱۸۵۳ء میں شہر کے شمالی دروازے کے شمال میں ایک شفاخانہ تعمیر کرایا تھا۔ یہ نئی عمارتیں معدودے چند تھیں اور کسی باقاعدہ

منصوبے کے ماتحت تعمیر نہ ہوئی تھیں۔ ۱۸۶۱ء میں شہر ابھی پرانے مربع کے اندر ہی تھا۔ موسم گرما میں آبادی اسی ہزار تھی اور موسم سرما میں کوئی ایک لاکھ بیس ہزار (برگش Brugsch)۔

شہر نو۔ ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۳ء میں شہر میں کئی تبدیلیاں عمل میں آئیں (قب کرزن، شتال Stahl اور شنڈلر؛ شہر کی توسیع و ترقی کے منصوبوں پر خرچ کے سرکاری اعداد و شمار ابھی تک دریافت نہیں ہو سکے)۔ شہر کو ہر سمت میں توسیع دی گئی۔ پرانی خندق اور فصیل کا اکثر حصہ غائب ہو گیا۔ تہران نے اب بے قاعدہ مثمن کی شکل اختیار کر لی، جس کے گرد جدید استحکامات تھے (مٹی کے برج اور خندقیں)، جو پیرس کے نمونے کے مطابق تھے لیکن ان کی فوجی اہمیت کچھ بھی نہ تھی۔ کرزن نے لکھا ہے (۱ : ۳۰۵) کہ یہ کام ۱۸۷۱ء کے قحط کے زمانے میں ہوا تھا، قب Brittlebank : *Persia during the famine*، لنڈن ۱۸۷۳ء۔ شہر میں بارہ دروازے بنائے گئے۔ شہر کے اندرونی دروازے [ایک مدت تک] بحال رہے لیکن ان کے ناموں کا اطلاق اس وقت نئے خطوطِ استحکامات میں ان کے متقابل دروازوں پر ہوا۔ استحکامات کے یہ خطوط لمبائی میں بیس ہزار گز ہیں۔ تہران کا مجموعی رقبہ اب ساڑھے سات مربع میل ہے (شنڈلر)۔ پرانے دروازۂ دولت کے سامنے توپخانے کی اہم عمارت (۲۰۰ × ۱۲۰ گز) تعمیر ہوئی؛ اس کے اطراف میں توپ خانے کی بارکیں تھیں۔ ایک 'میدانِ مشق' [موجودہ باغِ ملّی]، جو توپخانے سے بھی زیادہ وسیع اور شاندار (۵۵۰ × ۳۵۰ گز) تھا، توپ خانے کے شمال مغرب میں بنایا گیا۔ [اب قدیم میدانِ توپخانہ کے اطراف میں بلدیہ، بانک شاہنشاہی، ڈاکخانے اور تارگھر کی عمارتیں ہیں، مغرب کی جانب پولیس ('شہربانی') کی عمارت ہے]۔ دو متوازی اور اہم شہربانی سڑکیں "خیابانِ علاءالدولہ" اور "لالہ زار" میدانِ توپ خانہ سے شمال کی طرف جاتی ہیں، فصیلِ شہر سے باہر کی پرانی تفریح گاہیں، "لالہ زار" اور "نگارستان" وغیرہ شہر کے اندر آ گئیں۔ نئی آبادی نے سب سے پہلے غیر ملکی سفارت خانوں کو اپنی طرف کھینچا۔ فرانسیسیوں کے پہلے سفارتی وفد (گاردان) اور انگریزوں کے وفد (جونز Jones اور اوزلے Ouseley) کو دروازۂ شاہ عبدالعظیم کے قریب امین الدولہ کے محل میں جگہ دی گئی تھی۔ اوزلے کے وقت میں اس زمین پر، جو زنبورکچی باشی کی ملکیت میں تھی، انگریزی سفارت خانہ تعمیر ہوا۔ یہ زمین شاہ نے انگریزوں کو دی (یہ زنبورکچی باشی وہی شخص ہے جس کی ایک اور جائداد کے قریب گریبویدوف Griboyedow کو قتل کیا گیا تھا)۔ نیا انگریزی سفارت خانہ ۱۸۷۰ء میں خیابانِ علاءالدولہ کے سرے پر تعمیر ہوا تھا۔ جب ۱۸۳۳ء میں روسی سفارت خانہ بھی یہاں قطعی طور پر قائم ہو گیا تو اسے خود 'ارک' کے اندر وزیراعظم حاجی میرزا آغاسی کے مکان میں جگہ دی گئی۔ ۱۸۸۰ء میں روسیوں نے اپنا سفارت خانہ محلۂ پامنار میں (جو 'ارک' کے مشرق میں ہے) آپ بنوایا لیکن ۱۹۱۵ء میں وہ "اتابک کے پارک" میں جا بسے، جو انگریزی سفارت خانے کے متصل شمال میں ہے۔ ترکی اور فرانسیسی سفارت خانے انگریزی سفارت خانے کے مشرق اور مغرب میں ہیں۔ یورپی دوکانوں اور ایرانی امراء نے بھی سفارت خانوں کی تقلید کی ہے لیکن تجارتی مرکز ابھی تک پرانا بازار ہی ہے جس میں 'ارک' کے جنوب کی طرف سے داخل ہوتے ہیں۔

تہران میں کوئی شاندار عمومی عمارت نہیں ہے [یہ بہت پرانی بات ہے، حال میں کئی شاندار

عمومی عمارتیں تعمیر ہوئی ہیں، مثلاً بانک شاہنشاہی، متعدد مؤسسات بلدی، دانش گاہ، ریلوے سٹیشن، کاخ مرمر وغیرہ]۔ مسجد سپہ سالار (میرزا حسین خان م ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء) شہر کی عمارتوں میں سب سے زیادہ شاندار ہے۔ یہ نئے محلے میں شمال مشرق کی جانب بہارستان محل سے جس میں ۱۹۰۶ء سے 'مجلس' [یعنی پارلیمنٹ] کا انعقاد ہوتا ہے متصل ہے۔ اس عمارت کی داغ بیل ۱۲۹۶ھ / ۱۸۷۸ء میں ڈالی گئی، قب مآثرالآثار، ص ۸۳ اور اس کی تعمیر ۱۸۹۰ء میں ختم ہوئی۔ اس کے مدرسے [مدرسۂ سپہ سالار] پر ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء کی تاریخ درج ہے۔

تہران کی سب سے بڑی خوبصورتی یہاں کے وسیع نجی مکانات میں ہے، جن میں اپنے اپنے باغ اور گل و گلزار ہیں۔ شہر کے ارد گرد بہت سے ییلاقی مکانات اور محلات ہیں جو قاچاری اسلوب پر بنائے گئے ہیں۔ یہ اسلوب زیبائی کے نقطۂ نظر سے بے اہمیت نہیں اور حقیقت میں عہد صفوی کی تعمیری روایات سے وابستہ اور اسی کی تمدید ہے۔ [مقامات ذیل کے محل وقوع کے لیے دیکھیے نقشۂ سیاسی تہران در جغرافیای مفصل ایران، ۲ : ۳۵۰]۔ عشرت آباد، جو تہران کے متصل شمال میں ہے، اسی قسم کا محل ہے۔ اس کی تصویر کے لیے دیکھیے کرزن، ۱ : ۳۴ (قب ص ۳۲۶ اور d' Allemagne میں شمس العمارۃ کا پویلین [یا "کلاہ فرنگی"] جو 'اُرک' میں ہے)۔ قصرِ قاچار، جو ییلاقی کوشک تھی، اب کھنڈر ہو چکی ہے (قب لوحیں جو de Coste ،Saltykoff اور Hommaire de Hell کی کتابوں میں دی ہیں)۔ دوشان تپہ (تل الزوفا hyssop) کا شکار گھر (عوامی دوشان تپہ = خرگوش کا ٹیلہ)، جو کوہ سپہ پایہ کے دامن (یعنی تہران کے مشرق) میں واقع ہے اسے شہر کے ساتھ ایک اچھی سڑک ملاتی ہے، جس کا افتتاح ۱۴ اکتوبر ۱۸۸۴ء کو ہوا تھا (Serena)۔ شہر کے صلحاء شاہ عبدالعظیم کی زیارت کو جاتے ہیں جو رَے [رک بان] کے کھنڈروں سے پرے ایک چھوٹا سا قصبہ ہے۔ تہران سے اس مقدس مقام تک جو ریل کی لائن گئی ہے پانچ میل لمبی ہے (اور اس کی دو چھوٹی شاخیں بھی ہیں، ایک تو ایک میل لمبی ہے، دوسری ڈیڑھ میل)؛ یہ ۱۸۸۸ اور ۱۸۹۳ء کے درمیان تعمیر ہوئی۔ ۱۹۱۵ء تک سارے ایران میں یہی ایک ریلوے لائن تھی۔ [یہ حالات ۱۹۲۹ء کے قریب کے ہیں جب اصل مقالہ جو فرانسیسی میں لکھا گیا تھا طبع ہوا۔ اس زمانے میں تہران ایران کے نظامِ رسل و رسائل میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ مہر آباد (تہران کے مغرب میں ۵ میل پر) اب بین الاقوامی ہوائی مستقر ہے اور یورپ اور شرق اوسط و بعید، افغانستان، پاکستان وغیرہ ملکوں سے اس کا اتصال ہے۔ اندرونِ ملک کے بڑے بڑے شہروں اور تہران کے درمیان ہوا پیما کے ذریعے آمد و رفت ہوتی ہے۔

سڑکیں کچھ پکی ہیں مگر زیادہ تر کچی ہی ہیں۔ بڑی بڑی سڑکیں جو تہران کو دیگر مقامات سے ملاتی ہیں یہ ہیں:۔

تہران تا عراق
،، تا اہواز و خرم شہر (براہ اُرک)
،، تا بوشہر (براہِ قم و اصفہان و شیراز)
،، تا جلفا (سرحدِ روس پر، براہِ تبریز)
،، تا مشہد
،، تا ساحل بحر خزر (براہ کوہ البرز و حدودِ سوویاتی)

ان میں سے بعض سڑکوں کی شاخیں زاھدان تک اور وہاں سے کوئٹے تک اور بعض کی ترکیہ اور

شمال عراق تک جاتی ہیں۔

ریلوں کے نظام میں تہران کی حیثیت بالکل مرکزی ہے۔ ریل کے ذریعے تہران کا اتصال بحر خزر کی جنوب مشرقی بندرگاہ بندرِ شاہ سے (جو شہر استرآباد کے شمال میں ہے) بندرِ عباس (ساحلِ خلیج فارس پر)، تبریز اور جلفا سے ہو چکا ہے]۔

۱۸۷۵ء میں ایران میں گیس کا استعمال شروع ہوا (Serena)؛ اور ۱۹۰۵ء کے قریب بجلی بھی استعمال ہونے لگی۔

پہلوی دورِ حکومت میں شہر میں رفاہِ عمومی کے کئی کام شروع ہو گئے ہیں۔ ۱۹۲۶ء میں دارالخلافہ میں انجمنِ 'دوستانِ تہرانِ قدیم' قائم ہوئی اور امید ہے کہ عہدِ قاچار کے جو قابلِ ذکر آثار باقی رہ گئے ہیں یہ انجمن ان کا مشرّح حال بیان کرنے کے علاوہ ان کی حفاظت کا اہتمام بھی کر سکے گی۔

تہران، جو ابھی تک شمال کی طرف بڑھ رہا ہے، اب ایران کا سب سے بڑا شہر متصوّر ہوتا ہے۔ [۱۹۵۳ء تک شہر کا نقشہ مکمّل طور پر بدل دیا گیا، گو میرے زمانے میں تہران اب سے حسین تر نظر آتا تھا؛ مکتوب استاد منورسکی، مؤرّخ ۱۱ اگست ۱۹۶۱ء] - ۱۸۷۸ء میں مادیموازل سیرینا Mme. Serena نے سرمائی آبادی کا اندازہ دو لاکھ اور گرمائی کا اسّی ہزار لگایا۔ ۱۹۰۰ء میں شتال Stahl نے شہری آبادی کا اندازہ اڑھائی لاکھ اور ملحقہ ۶۷۰ قصبات اور دیہات [حومہ] کا تین لاکھ پچاس ہزار لگایا تھا۔ بیلفور Balfour (۱۹۲۱ء) ایک ایرانی شہادت کا حوالہ دیتے ہوے لکھتا ہے کہ تہران کی آبادی کی حدِّ اقل دو لاکھ پچاس ہزار ہے، حالانکہ "معقول حدِّ اکثر" ۲،۸۰،۰۰۰ ہو سکتی ہے [۱۹۵۶ء کی سر شماری کی رو سے تہران کی آبادی ۱۵،۱۳،۱۶۳ ہے]۔ (ایالتِ تہران کے لیے یہ حدود اکثر و اقل سات لاکھ اور آٹھ لاکھ ہیں)۔

مآخذ: اس مادّے کے متن میں جو مشرقی مصادر مذکور ہوے ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) عبدالرشید باکوئی: تلخیص الآثار، N. E.، ج ۲، ۱۷۸۹ء: ص ۳۷۷؛ (۲) زین العابدین: بستان السیاحة، تہران ۱۳۱۵ھ، ص ۳۰۴؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵[ھ]، ص ۲۹۲؛ (۴) اولیا چلبی، ۲: ۲۸۲ - ۲۸۳، بذیل کلمۂ رَی (بہت صحیح نہیں ہے)؛ (۵) صنیع الدولہ: مرآت البلدان، تہران ۱۲۹۳ھ، ۱: ۵۰۸ تا ۵۹۳ (ایک اہم تالیف)؛ (۶) محمد خان قزوینی: تہران، در بیست مقالۂ قزوینی، بمبئی ۱۹۲۸ء، ص ۳۶ تا ۳۹؛ (۷) کاوہ ۱۹۲۱ء، عدد ۲؛ [(۸) مسعود کیہان: جغرافیای مفصل ایران، تہران ۱۳۱۱ ش، ۲: ۳۱۱ - ۳۶۶؛ (۹) راہنمای شہر تہران، طبع دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ھ ش / ۱۹۵۰ء؛ (۱۰) مشوری، ۲/۱: ۱۸۷؛ (۱۱) جواہر کلام: تاریخ طہران، ۱/۲۱، تہران حدود ۱۳۲۷ ش؛ (۱۲) میر حسین یکرنگیان: تاریخ ری، تہران ۱۳۲۲ ش]۔

یورپی تصانیف: (۱) (Langlès) سفرنامۂ شاردان Chardin کی اُس اڈیشن میں جو لانگ لے کی تصحیح سے چھپی۔ جلد ۸، طبع ۱۸۱۱ء: ص ۱۶۲ تا ۱۷۰ [خود شاردان صرف "Théran" کے نام کا ذکر کرتا ہے "جو بلادِ Comisène کا ایک چھوٹا سا قصبہ ہے"، ۸: ۱۷۳] [ایرانِ قدیم کے شمالی صوبوں میں سے ایک صوبہ Comisène تھا، جو ایران کے دریائی دشت کے کنارے پر واقع تھا۔ دیکھیے انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا، طبع ۱۹۵۰ء، ۱۷: ۵۶۵]؛ (۲) رِٹّر Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۳۸ء، ۸: ۶۰۳ تا ۶۱۲؛ لیسٹرینج Le Strange: *The Lands of the East. Caliphat*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۱۷؛ (۳) شوارتس [P.] Schwarz: *Iran in Mittelalter*، ۱۹۲۶ء، ص ۸۰۷ [یہ کتاب ۱۸۹۶ء سے ۱۹۳۶ء تک باقساط نشر ہوتی رہی، عربی مآخذ کی یہ نہایت عمدہ تلخیص ہے، استاذ منورسکی در مکتوب

مذکور در عمود ۱، ص ۸۷۷]؛ (۵) Pietro della Valle : Viaggi (۱۶۱۸ء)، برائٹن Brighton ۱۸۴۳ء، ۱ ؛ ۳ ـ ۷ (parte ۲ ; lettera ۳)؛ (۶) Sir Thomas Herbert : Some Years' Travels (۱۶۲۷ء)، طبع سوم، ۱۶۷۷ء، ص ۲۰۶؛ (۷) ہینوے Hanway : Hist. Account، لنڈن ۱۷۵۳ء، ۱ : ۲۳۶، (van Mierop کے سفرنامے میں)؛ (۸) اولیویے G. A. Olivier (۱۷۹۷ء) : Voyage، پیرس ۱۸۰۷ء، ۳ : ۸۷ تا ۹۳؛ ۶ : ۳۷؛ (۹) میلکم Malcolm : Sketches of Persia (۱۸۰۰ء)، لنڈن ۱۸۲۷ء، ۲ : ۱۰۳ تا ۱۵۳، باب ۱۷ تا ۱۹؛ (۱۰) کینیئر Macdonald Kinneir : A geogr. Memoir on Persia، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۱۱۸؛ (۱۱) جوبیر Jaubert : Voyage en Arménie et en Perse، (۱۸۰۶ء)، پیرس ۱۸۲۱ء، ص ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۳؛ (۱۲) Gén. Gardane : Journal d'un voyage....en 1807 et 1808، پیرس ۱۸۰۹ء، ص ۴۸، ۵۵؛ (۱۳) دوپرے Dupré : Voyage (۱۸۰۸ء)، پیرس ۱۸۱۹ء، ۲ : ۱۸۶ تا ۱۹۴؛ (۱۴) برجز Sir Harford Jones Brydges : An Account of the Transactions of H.M.'s Mission (۱۸۰۷ تا ۱۸۱۱ء)، لنڈن ۱۸۳۴ء، ص ۱۸۵ ببعد؛ (۱۵) موری ار Morier : A Journey through Persia (۱۸۰۸ تا ۱۸۰۹ء)، لنڈن ۱۸۱۲ء، ص ۱۸۵ تا ۱۹۷، ۲۲۳؛ (۱۶) اوزلے Ouseley : Travels (۱۸۱۱ تا ۱۸۱۲ء)، لنڈن ۱۸۲۳ء، ۳ : ۱۱۶ تا ۲۰۰ اور اٹلس؛ (۱۷) پرائس W. Price : Journal of the Brit. Emb. to Persia (۱۸۱۱ء)، طبع دوم، لنڈن ۱۸۳۲ء، ص ۲۸ تا ۳۹؛ تہران اور قصرِ قاچار کے مناظر؛ (۱۸) موری ار Morier : Second journey (۱۸۱۰ تا ۱۸۱۶ء)، لنڈن ۱۸۱۸ء، باب ۱۱ تا ۱۲؛ ص ۱۶۹ تا ۱۹۹؛ (۱۹) کرپورٹر Ker Porter : Travels (۱۸۱۷ء)، لنڈن ۱۸۲۱ء، ۱ : ۳۰۶ تا ۳۶۵؛ جنوب کی جانب سے تہران کا عام منظر، ص ۲۱۲؛ (۲۰) فریزر J. B. Fraser : A Winter's Journey (۱۸۳۸ء)، لنڈن ۱۸۳۸ء، ۱ : ۳۹۶؛ (۲۱) Baron F. Korf : Vospominanija o Persii (۱۸۳۴ تا ۱۸۳۵ء)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۳۸ء، ص ۱۹۷ تا ۲۶۱؛ (۲۲) Prince A. Soltykoff : Voyage en Perse (۱۸۳۸ء)، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۸۵ تا ۱۰۵، گلیوں کا منظر؛ (۲۳) Berezin : Puteshestviye po Vostoku (۱۸۴۲ء)، [قازان] ۱۸۵۲ء، ۲ : ۱۳۲ تا ۱۷۷، اس میں ایک اہم نقشہ تہران اور رَے کا ہے؛ (۲۴) Hommaire de Hell : Voyage (۱۸۴۶ تا ۱۸۴۸ء)، پیرس ۱۸۵۶ء، ۲ : ۱۱۵ تا ۲۰۳، اٹلس، پیرس ۱۸۵۹ء، لوحات ۵۷ تا ۷۳؛ تہران، محل اور میدان شاہ وغیرہ کے نہایت عمدہ مناظر از قلم Laurents (قب شمارہ ۳۰؛ d'Allemagne)؛ (۲۵) Lady Sheil : Glimpses of ... Persia (۱۸۴۹ء)، لنڈن ۱۸۵۶ء، ص ۱۱۸ و دیگر مواضع کثیرہ؛ (۲۶) Gobineau : Trois ans en Asie (۱۸۲۳ء)، پیرس، ص ۲۷۵، ۲۱۱ تا ۲۲۵؛ (۲۷) A. H. Mounsey : A Journey (۱۸۶۵ تا ۱۸۶۶ء)، لنڈن ۱۸۷۲ء، ص ۱۲۷ تا ۱۳۷؛ (۲۸) Eastwick : Journal (۱۸۶۰ تا ۱۸۶۱ء)، لنڈن ۱۸۶۴ء، ۱ : ۲۱۴ تا ۲۳۵ و دیگر مواضع کثیرہ؛ (۲۹) برگش Brugsch : Reise d. K. Preussischen Gesandtschaft (۱۸۶۰ ـ ۱۸۶۱ء)، لیپزگ ۱۸۶۲ء، ۱ : ۲۰۷ تا ۲۳۳ و دیگر مواضع کثیرہ، کئی رنگین لوحے؛ (۳۰) J. Basset : Persia (۱۸۷۱ تا ۱۸۸۵ء)، لنڈن ۱۸۸۶ء؛ ص ۱۰۶ تا ۱۰۹؛ (۳۱) Mme. Serena : Hommes et choses en Perse (۱۸۷۷ تا ۱۸۷۸ء)، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۳۸ ببعد؛ (۳۲) Stack : Six Months in Persia، لنڈن ۱۸۸۲ء، ۲ : ۱۵۱ تا ۱۶۹؛ (۳۳) Orsolle : Le Caucase et la Perse (۱۸۸۲ء)، پیرس ۱۸۸۵ء، ص ۲۱۰ تا ۲۹۳؛ (۳۴) S. G.W. Benjamin : Persia and the Persians (۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵ء)، لنڈن ۱۸۸۷ء،

ص ۹۵ تا ۱۰۹؛ (۳۵) Persia : Curzon (۱۸۸۹ تا ۱۸۹۰ء)، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱ : ۳۰۰ تا ۳۵۲ (اب تک بھی بغایت اہم شرحِ حال)؛ (۳۶) E. G. Browne : A Year amongst the Persians، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۸۲ تا ۹۸؛ (۳۷) S. G. Wilson : Persian life، طبع دوم، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۱۳۰ تا ۱۵۵؛ (۳۸) Feuvrier : Trois ans à la cour de Perse (۱۸۸۹ تا ۱۸۹۱ء)، تاریخ طبع ندارد، ص ۱۲۶ تا ۲۱۹، (بیشمار تصاویر)؛ (۳۹) Houtum - Schindler : مقالہ Teheran، در Encycl. Brit.، گیارھویں طباعت، ۱۹۱۱ء، ۲۶ : ۵۰۶ (بہت عمدہ ملخص)؛ (۴۰) d' Allemagne : Du Khorasan, etc.، پیرس ۱۹۱۱ء، ۲ : ۲۱۹ تا ۲۶۸ اور اشاریہ؛ نقشۂ 'ازک'، کئی تصاویر (جن میں متعدد تصاویرِ دستی بقلم Laurents بھی شامل ھیں، ۱۸۸۸ء)، قب نیز Hirsch : Téhéran، پیرس ۱۸۶۲ء؛ (۴۱) Forges : Téhéran et la Perse en 1863، در Revue des deux mondes بابت ۱۵ مئی ۱۸۶۳ء؛ (۴۲) G. Spasskii : Nineshnii Tehran i yego okrestnosti، در Izv. Russ. Geogr. Obšč، ۱۸۶۶ء، ۲ : ۱۵۶؛ (۴۳) Vambéry : Meine Wanderungen in Persien، پسٹ Pesth ۱۸۶۸ء، ص ۱۰۶ تا ۱۲۳، ۱۳۳۔

نقشہ کئی (۱) بیریزن Berezin (۱۸۵۲ء) میں طرحِ شہر کا خاکہ؛ (۲) J. E. Polak : Topogr. Bemerkungen z. Karte d. Umgebung und zu d. Plane v. Teheran، در Mitt. der K. K. Geogr. Gesell.، ج ۲۰ (۱۸۷۷ء)، ویانا ۱۸۷۸ء؛ ص ۲۱۸ تا ۲۲۵ (مع نقشہ، بیمانہ ۱ : ۱,۰۸,۰۰۰ اور ایک خاکہ بیمانہ ۱ : ۲۰,۷۰۰ تیار کردہ Krziž Comm.، در سال ۱۸۵۷ تا ۱۸۵۸ء)؛ (۳) A. F. Stahl شتال : Teheran und Umgegend (۱۸۹۰ تا ۱۸۹۳ء)، در Pet. Mitt.، ۱۹۰۰ء، ص ۹۳ تا ۹۵ مع نقشہ، پیمانہ ۱ : ۲۰,۰۰۰ (نواح ۱۸۹۳ء)؛ (۴) عبدالرزاق خان بغائری (حدود ۱۹۰۰ء ؟) کا نقشہ پیمانہ ۱ : ۲,۰۰,۰۰۰؛ اپنی پیمائشوں کے علاوہ مصنّف نے مفصلۂ ذیل مآخذ استعمال کیے : (و) نقشہ مرتّبۂ عبدالرسول خان جو میرزا تقی خان وزیر اعظم (۱۸۴۹ تا ۱۸۵۱ء) کے عہد میں تیّار ہوا؛ (ب) دو نقشے از نجم الدولہ، ایک کا پیمانہ ۱ : ۴,۰۰۰ اور دوسرا Krziž کی طرز پر (طبع تہران ۱۲۷۵ھ/[۱۸۵۸ء])؛ قب Brugsch، ۱ : ۲۱۰)؛ (ج) نقشہ جو ایرانی افسروں نے لاٹنر (؟) Baron Leitner کی ہدایت کے مطابق تیار کیا، پیمانہ ۱ : ۲۵,۰۰۰ (۱۸۸۰ء)؛ (د) General Weth کا نقشہ، پیمانہ ۱ : ۱۲,۵۰۰ (نواح ۱۸۹۳ء)؛ (ہ) نقشۂ شتال Stahl؛

۲۔ اُستانِ اصفہان میں ایک گاؤں کا نام ہے (اصفہان کے شمال مغرب اور رودِ کارُوانِ زیرین کے علاقے میں)۔ سمعانی (ص ۳۷۲) کو معلوم ہے کہ دو تہران ہیں ۔ جن میں سے ''تہرانِ اصفہان کی نسبت تہران رَےّ زیادہ مشہور ہے'' ۔ وہ کئی محدثین کا ذکر کرتا ہے جو اس گاؤں میں پیدا ہوے ۔ ان میں سے اقدم عُقَیل بن یحیٰی بن ابی صالح تھے، جو ۲۵۸ھ/ ۸۷۱ء میں فوت ہوے، قب نیز یاقوت ۔ اب اس بستی کے نام کا تلفظ 'تیرُون' ہے، قب چِرِکوف Cirikow (۱۸۵۰ء) : Putewoi Journal، ص ۱۵۸، لیکن برگش Brugsch، ۲ : ۳۹ 'تہران' ہی لکھتا ہے، بقول شنڈلر Houtum-Schindler : East Persian Irak، ص ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۱، اصفہان کے نزدیک اب بھی ایک تہران (''تِہران آہنگران'') ہے، نہرِ تِران (جو وہاں سے نکلتی ہے ؟) وہ اصفہان کے محلۂ نو اور محلۂ بید آباد کو سیراب کرتی ہے ۔

(V. Minorsky مِنورسکی)

تَہْلِیل : اس کے لفظی معنے ہیں لا اِلٰہ اِلّا اللہ کہنا ۔ عربی زبان میں ھلّ کے معنے ہیں صاح بمعنی

آواز بلند کی؛ چنانچہ علامہ مرتضی زَبِیدی نے مادّۂ ھلّ کے تحت ازھری کا یہ قول نقل کیا ھے : ولا أُرَاہ مأخوذاً الّا مِن رَفْعِ قائلہ صوتَہ (تاج العروس، ۸ : ۱۷۱)، گویا ازھری کے نزدیک بلند آواز سے لا الٰہ الّا اللہ کہنا تہلیل ھے (اراد بالتہلیلِ رَفْعَ الصّوتِ بِالشّھادۃِ) (حوالۂ سابق)۔ ایک اور توجیہ یہ بھی ھے کہ عربی زبان میں اختصار کا ایک انداز یہ بھی ھوتا ھے کہ کسی کلمے کے چند الفاظ لے کر انھیں پورے کلمے کا قائم مقام سمجھ لیا جاتا ھے (قبّ حوقل : لا حول و لا قوّۃ الّا باللہ کہنا، حیعل : حیّ علی الصلوۃ کہنا، بلکہ بعض اوقات اختصار کے لیے صرف ایک حرف کو پورے کلمے کا قائم مقام بنا دیتے ھیں، جیسے شاعر کہتا ھے :

قلتُ لھا قِفِی فقالتْ قافْ

میں نے اس (محبوبہ) سے کہا رُک جا! وہ بولی : قاف! اس کا مطلب یہ ھے کہ میں رُک گئی، گویا اس جگہ ق کا حرف وقفتُ کی جگہ استعمال ھوا ھے (بیضاوی، طبع مصطفی محمد، قاھرۃ، ۱ : ۳۳)۔ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے قرآن مجید کے بعض حروف مقطّعات کی تشریح اسی اصل کی روشنی میں کی ھے، مثلاً الٓمّ کے معنی ھیں : انا اللہ اعلم (الرازی : التفسیر الکبیر، قاھرۃ ۱۳۰۸ھ، ۱ : ۱۹۱، قبّ بیضاوی، محلّ مذکور) یعنی میں اللہ سب سے زیادہ جاننے والا ھوں۔ اس میں انا کا الف، اللہ کا لام اور اعلم کا میم لے لیا گیا ھے۔

بس لا الٰہ الّا اللہ کہنے کو اختصاراً تہلیل کہتے ھیں۔ اس کے لیے آواز کا بلند کرنا ضروری نہیں، جیسا کہ ازھری کا خیال ھے۔ امام راغب نے مفردات میں تہلیل کے تحت لکھا ھے : و من ھٰذہ الجملۃ [یعنی لا الٰہ الّا اللہ] رُکِّبَتْ ھذہ اللفظۃ کقولھم التَّبَسْمُل والبَسْمَلَۃ والتَّحَوْلُق والحَوْلَقۃ [والحَوْقَل] (مفردات، ۳ : ۳۳۹، علی ھامش النھایۃ، [باضافۂ حرکات] طبع مصر ۱۳۲۲ھ)؛ یعنی تہلیل کا لفظ لا الٰہ الّا اللہ سے اسی طرح مأخوذ ھے جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرّحیم کہنے کو تَبَسْمُل اور لا حول و لا قوۃ الا باللہ کہنے کو تَحَوْلُق [تَحَوْقُل] کہتے ھیں۔

ذکرِ الٰہی میں تہلیل کا بڑا بلند مقام ھے اور احادیث میں اس کے بہت سے فضائل بیان ھوے ھیں۔ حضرت ابو ھریرۃؓ کہتے ھیں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا : الایمان اربعۃ و ستّون باباً ارفعھا و اعلاھا قول لا الٰہ الّا اللہ، یعنی ایمان کے چونسٹھ دروازے ھیں (قبّ مسند احمد، ۲ : ۳۷۹، ستّر سے اوپر دروازے، مع اختلافِ الفاظ، ۳۱۳، ۳۳۵)، ان میں سے سب سے ارفع اور اعلیٰ لا الٰہ الّا اللہ کہنا ھے۔ اسی طرح ایک حدیث میں لا الٰہ الّا اللہ بکثرت کہنے کو تجدیدِ ایمان کا ذریعہ بتایا گیا ھے (قبّ مسند احمد، ۲ : ۳۵۹) اور ایک اور حدیث میں اسے اُن چار کلموں میں شمار کیا ھے جو اللہ کو محبوب ترین ھیں (وھی کتاب، ۵ : ۱۰)۔

ایک روایت میں، جو حضرت طلحۃؓ سے مروی ھے، نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم نے فرمایا ھے : انّی لأعلم کلمۃ لا یقولھا احدٌ عند حضرۃ الموت الّا وجد رُوحہ لھا رَوحاً حین تخرج من جسدہ و کانت لہ نوراً یوم القیٰمۃ (مسند احمد، ۱ : ۲۸ و ۳۷ باختلافِ الفاظ)، یعنی بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ھوں کہ اگر انسان مرتے دم اسے ادا کرے تو اس کی روح کو جسم سے نکلتے وقت ایک نئی تازگی مل جائے اور قیامت کے دن وہ اس کے لیے نور کا کام دے۔ دوسری روایت میں یہ الفاظ ھیں : فرّج اللہ عنہ کُربتَہ و اشرقَ لونُہ (۱ : ۱۶۱) وہ کلمہ جو موت کے وقت کا کرب

دور کرنے کا موجب ہوگا اور اس کی وجہ سے مرنے والے کا رنگ چمک اٹھے گا ۔ یہ روایت سن کر حضرت عمرؓ نے انہیں بتایا کہ وہ کلمہ لا الٰہ الّا اللہ ہے (یہ بات حضرت طلحۃؓ کو یاد نہیں رہی تھی)۔

ایک حدیث میں یہ حکم آیا ہے: لقّنوا موتاکم قولَ لا الٰہ الّا اللہ (مسند احمد، ۳ : ۳) یعنی تیمارداروں کو چاہیے کہ مرنے والے کو کلمۂ لا الٰہ الّا اللہ کی تلقین کریں۔

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم جب مبعوث ہوے تو آپ اجتماع کے مقامات پر تشریف لے جاتے اور اس کلمے کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے تھے ۔ حدیث میں ہے کہ آپ عکّاظ اور ذوالمجاز کی منڈیوں میں تشریف لے گئے اور لوگوں سے کہا : "یا ایّہا الناس قولوا لا الٰہ الّا اللہ تفلحوا" (مسند احمد، ۴ : ۶۳؛ ۵ : ۳۷۱)، یعنی لوگو! توحید کا اقرار کر لو تمھاری فلاح و بہبود اس سے وابستہ ہے۔

حضرت عمرؓ نے اسے کلمۂ اخلاص اور کلمۂ تقوی کہا ہے (وہی کتاب، ۱ : ۶۳) ۔ ایک حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قبولیتِ دعا کے ساتھ اس کلمے کا خاص تعلّق ہے (مسند احمد، ۲ : ۱۹۷)۔

صوفیّہ نے لکھا ہے کہ اس کلمے کے پہلے حصّے یعنی لَا اِلٰہَ کے تین فائدے ہیں: پہلا فائدہ یہ ہے کہ جو شخص اسے باواز بلند پڑھتا ہے ہم اسے مسلمان اور شرک سے بیزار سمجھ لیتے ہیں؛ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ جب اس کے مطلب پر حقیقی طور پر ایمان ہوتا ہے تو ایسا مؤمن دنیا کے تمام اسباب و ذرائع کو اس وقت ذریعہ مانتا ہے جب دیکھ لیتا ہے کہ میرے مولٰی نے انھیں اسباب بنایا اور اس میں تاثیر رکھ دی ہے؛ تیسرا فائدہ، جس کی شہادت تمام انبیاء علیہم السلام اور تمام اولیاے کرام یک زبان دیتے چلے آئے ہیں، یہ ہے کہ جب اس کلمے کی کثرت کی جائے اور اسے بار بار سمجھ کر دہرایا جائے تو وصال الٰہی کی راہ میں جو حجابات حائل ہوتے ہیں وہ بآسانی اور بتدریج اٹھتے جاتے ہیں ۔ اسی طرح یہ گناہوں کے دور کرنے اور ان سے محفوظ رہنے کا سامان بھی ہے ۔ اس کلمے کا دوسرا حصّہ الّا اللہ ہے ۔ یہ نیکیوں کے حصول کا ذریعہ ہے ۔ لا الٰہ میں تمام مطلوبوں اور محبوبوں کی نفی ہے ۔ جب کوئی چیز انسان کی نظر اور ایمان میں محبوب و مطلوب ہی نہ رہے تو وہ ان امور پر جو گناہ ہیں جھک ہی کیونکر سکتا ہے ۔ اصل اشیاء جو اس کے لیے حلال تھیں وہی جب اس کی مقصود بالذّات نہ رہیں تو جو اس پر حرام ہیں ان کی طرف وہ کیونکر توجہ کر سکتا ہے؛ اس طرح پہلا حصّہ گناہوں سے بچانے کا ذریعہ ٹھیرتا ہے ۔

الّا اللہ سے نیکیوں کی طرف توجّہ اس طرح ہوتی ہے کہ جب انسان دنیا کے تمام مطلوبات و محبوبات کو فانی اور ادنٰی یقین کر کے کامل الصفات خدا کے ساتھ اتّصال پیدا کرتا ہے تو تجلّیِ الٰہی اس کے تمام جذبات رضاے الٰہی کے تابع کر لیتی ہے اور اللہ تعالٰی اس کا اصل مطلوب بن جاتا ہے، پھر وہ کوئی قدم اٹھاتا ہی نہیں جب تک اللہ تعالٰی کو نہ دیکھ لے، یعنی جہاں وہ اللہ کو ایک طرف نگرانِ حال پاتا ہے وہاں دوسری طرف اس کی رضاء اور اجازت دیکھتا اور اس کی خوشنودی کے لیے آگے ہی آگے قدم بڑھاتا چلا جاتا ہے (دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: (ان کتابوں کے علاوہ جن کا حوالہ مقالے میں آچکا ہے) (۱) بخاری: الصحیح، کتاب الایمان، ۱۸، ۳۳؛ کتاب العلم، ۳۳، ۳۹؛ کتاب الصلوٰة، ۲۸، ۳۹؛ کتاب الجنائز، ۱، ۸۰، ۸۶؛ کتاب البیوع، ۵۰، ۹۸؛ کتاب الجہاد، ۱۰۲؛ کتاب التفسیر، سورة ۹ : ۱۶،

۱۴ : ۲ : ۲۸ : ۱ ؛ کتاب الایمان، ۵، ۷، ۹ ؛ کتاب الفتن، ۱۴ : ۲۸ ؛ (۲) مسلم : الصحیح، کتاب الایمان، ۱، ۲۲، ۳۲۶ ؛ کتاب الطہارۃ، ۴ ؛ کتاب فضائل الصحابۃ، ۴۳ ؛ کتاب الذکر، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۴۵، ۶۸ ؛ کتاب التطوّع، ۱۴ ؛ (۳) ترمذی : الصحیح، کتاب الوتر، ۱۷ ؛ کتاب الدعوات، ۸۶ ؛ کتاب التفسیر، سورۃ ۱ : ۲ ؛ ۱۰ : ۵ : ۳۸ : ۱ ؛ (۴) ابن ماجۃ : سنن، مقدمۃ، ۹ ؛ کتاب الکفّارات، ۲ ؛ (۵) مالک : مؤطّا، کتاب السفر، ۴۸ ؛ کتاب مسّ القرآن، ۲۳ ؛ صفۃ النبی ؐ، ۴۲ ؛ (۶) غزالی : احیاء علوم الدین، ۱ : ۲۸۷، ۲۱۱، طبع مصر ۱۳۲۶ھ ؛ (۷) مرتضی زبیدی : اتحاف السادۃ، ۵ : ۱۰، طبع مصر ۱۳۱۱ھ ؛ (۸) ابن عربی : الفتوحات المکیۃ، ۱ : ۳۲۷، مطبع دارالکتب العربیۃ، تاریخ طبع ندارد ؛ (۹) وہی مصنف : کتاب الجلالۃ، طبع حیدرآباد ۱۳۶۱ھ (رسائل ابن العربی رسالہ ۴)۔

(عبدالمنّان عمر)

تِیرانہ : (یا تیران) : آلبانیا کی مملکت کا پاے تخت، جو خوش آیند اور دل نشین موقع پر سمندر سے ۴۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ اس کا محلّ وقوع کوہ مَلِی داجِت Mal'i Dajtit (۵،۲۷۰ فٹ) کے دامن میں ہے اور اس کے ارد گرد میدان ہے، جو [فوق العادۃ زرخیز اور] خوب مزروع ہے اور تین طرف (مشرق، جنوب اور مغرب میں) پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے۔ یہ شہر بحیرۂ ایڈریاٹک اور اس کی بندرگاہ دُوریتسو Durazzo [ترکی : دُوْراچ] کے ساتھ سڑک کے ذریعے (جو ۲۵ میل لمبی ہے) ملا ہوا ہے [۱۹۵۰ء میں اسے ریل کے ذریعے بھی بندرگاہ سے ملا دیا گیا ہے۔ اب تیرانہ اور ہنگری کے دارالخلافے اور ماسکو اور مغربی یورپ کے درمیان باد پیما کے ذریعے بھی آمد و رفت ہوتی ہے]۔ ۱۹۲۷ء میں اس شہر کی آبادی ۱۲،۳۵۴ نفوس (بیشتر مسلم) پر مشتمل تھی [۱۹۵۵ء میں تیرانہ کی آبادی کا اندازہ ۸۰ ہزار کیا گیا تھا]۔ اس شہر کو زیادہ اہمیت اس وقت حاصل ہوئی جب دُوریتسو کی جگہ اسے آلبانیا فری سٹیٹ (آزاد حکومت) اور بعد میں مملکت آلبانیا کا مقرِ حکومت بنایا گیا۔ تیرانہ آلبانیا کے مفتی اعظم کا مقر بھی ہے [جس کے تحت آلبانیا کے چار اسلامی منطقوں کے چار مفتی ہیں]؛ بیشمار مسلمان امراء کا وطن ہونے کی وجہ سے آلبانیا میں اسے اسلام کا گڑھ مانا جاتا ہے۔ تجارتی لحاظ سے بھی یہ ایک اہم مقام ہے، کیونکہ یہ شہر آلبانیاے زیریں کی تجارتی منڈی ہے۔ مشہور ہے کہ اس شہر کی بنیاد بارقین زادہ سلیمان پاشا (نواح ۱۶۰۰ء) نے رکھی تھی، جس نے اپنی ایرانی فتوحات کی یادگار میں اس کا نام ایرانی پاے تخت کے نام پر تہران رکھا، جو بگڑ کر تیرانہ ہو گیا۔ یہ بیان (قب A. Degrand : *Souvenirs de la Haute Albanie*، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۲۰۵ ببعد) قابل پذیرائی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس تاریخ سے کہیں پہلے یعنی ۱۵۷۲ء میں تیرانہ "*il borgo di Tirana*" کا ذکر ملتا ہے (قب M. v. Sufflay : *Städte und Burgen Albaniens*، در *Denkschr. Ak. Wien*، ج ۶۳، جز ۱، ۱۹۲۴ء، ص ۳۵)۔ یہ بات یقینی ہے کہ قدیم زمانے میں تیرانہ کو اپنے ملحقہ شہر کُرُویہ [Kruya] کے مقابلے میں کوئی اہمیت حاصل نہ تھی۔ ۲ ستمبر ۱۴۷۷ء کو تیرانہ کے میدان میں وینس کا کمانڈر (قائد provveditore) موسوم بہ فرانسسکو کونتارینی Francesco Contarini اڑھائی ہزار سواروں اور آلبانوی پیادہ فوج کے ساتھ ترکوں سے لڑا لیکن اس لڑائی کا نتیجہ اس کے حق میں تباہ کن نکلا (قب J. v. Hammer : *G. O. R.*، ۲ : ۱۵۱)۔ بعد میں یہ مقام کُرُویہ کے مقتدر خاندان توپتان Toptan کے قبضے میں آ گیا، جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں شادی بیاہ

کے تعلقات کی بنا پر یہاں آ کر مستقل طور پر آباد ہو گیا تھا ۔ اس خاندان کا مشہور و معروف رکن قپلان احمد پاشا تھا (حدود ۱۸۰۰ء)، جو اس جنگ میں جو قرہ محمود پاشا بوشاتلی والیِ اشقودرۂ آلبانیا Scutari (Albania) کے خلاف لڑی گئی سلطان کی عمدہ خدمات بجا لایا اور اس کے صلے میں اسے تیرانہ کے نواح میں بڑی بڑی جاگیریں عطا ہوئیں ۔ تیرانہ کا سارا میدان اب تک توپتان خاندان کی ملک میں چلا آتا ہے ۔ شہر میں پرانے زمانے کی یادگاریں بہت کم ہیں ۔ ان میں سے زیادہ مشہور یہ ہیں: مسجد حاجی اِدہم بک، جو سلیمان پاشا موصوف کی اولاد میں سے تھا؛ جامع مسجد اصناف (اصناف جامعی) اور ایک اور مسجد جو سلیمان پاشا نے ۱۶۰۵ء میں تعمیر کرائی تھی ۔ اس کی تربت بھی اس کے پہلو میں ہے ۔ شہر کے جنوب مشرق میں چنار کے بڑے پرانے درختوں سے گھرا ہوا ایک چوکور کھلا میدان ہے جسے نمازگاہ کہتے ہیں، یہاں عید کی نماز پڑھی جاتی ہے ۔ ۱۸۳۰ء میں تیرانہ کو اپنی خانہ جنگی کے زمانے میں بڑا نقصان پہنچا ۔ قریب کے زمانے تک یہاں کے مسلمان شدتِ تعصب کی وجہ سے مشہور تھے ۔ [تیرانہ میں ۱۹۳۹ء تک شاہ (احمد بیگ) زوگ حکمران رہا مگر ۱۹۳۹ء میں اٹلی نے تیرانہ پر قبضہ کر لیا؛ احمد بیگ ملک چھوڑنے پر مجبور ہوا اور انگلستان چلا گیا اور اٹلی اور جرمنی کی فوجوں نے ملک کو تہ و بالا کیا ۔ آلبانیا والوں نے ۱۹۴۴ء میں جرمنوں سے ملک واپس لیا ۔ ۱۹۴۶ء میں خود مختار عوامی جمہوریت قائم ہوئی ۔ نئے محلے آباد اور نئے کارخانے تعمیر ہوئے ۔ ۱۹۵۰ء میں بن بجلی کے ذریعے شہر میں بجلی اور پانی کی بہم رسانی کا اہتمام ہوا ۔ تیرانہ میں کئی ابتدائی اور ثانوی مدارس ہیں، جن میں سے چند فنی (ٹکنیکل) تعلیم کے لیے خاص ہیں ۔ ۱۹۵۷ء سے ایک یونیورسٹی بھی موجود ہے اور پانچ دانش کدے زراعت اور طب وغیرہ کی تعلیم کے لیے قائم ہیں] .

مآخذ: (۱) J. Müller : *Albanien, Rumelien*، پراگ Prag ۱۸۴۴ء، ص ۷۱؛ (۲) Th. A. Ippen : *Skutari und die nordalbanische Küstenebene*، سراجیوو Sarajevo ۱۹۰۷ء، ص ۸۰ ببعد؛ (۳) A. Degrand : *Souvenirs de la Haute Albanie*، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۸۴ ببعد؛ (۴) H. Louis : *Albanie*، Stuttgart ۱۹۲۷ء، ص ۱۰۷ ببعد؛ (۵) سامی بک فراشیری: قاموس الاعلام، ص ۱۷۱۷؛ (۶) J. v. Hammer : *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء؛ (۷) *Historiya é Tiranes*، در *Shkniya e ilustrume*، *Kalendari* ۱۹۲۹ء، اشقودرہ Scutari (شقودر Shkoder) ۱۹۲۹ء، ص ۹۱ ببعد (جس میں بہت سی تصویریں بھی ہیں)؛ (۸) H. Baedeker : *Dalmatien*، لیپزگ ۱۹۲۹ء، فصل *Albanien*؛ [(۹) انسائکلوپیڈیا برٹانیکا طبع ۱۹۶۱ء، ۲۲ : ۲۴۲؛ (۱۰) وٹیکر Whitaker، ۱۹۶۱ء؛ (۱۱) *Statesman's Year Book 1960*].

(F. BABINGER بابنگر)

* **تیرہ** (Tire): اناطولیہ [یا اناضول] میں ایک شہر کا نام ہے، جو ولایتِ آیدین کی [سنجاغ اِزمیر یا سمرنا کی] قضاء تیرہ کا صدر مقام ہے ۔ اس کا محلِ وقوع کوچوک مندرس Küčük Menderes کی وادی میں سمرنا سے ۱۸ میل جنوب مشرق میں واقع ہے؛ اور اس کا اتصال ریل کے ذریعے سمرنا سے ہے ۔ موجودہ شہر کے محلِ وقوع پر قدیم زمانے میں غالباً شہر ارکادیوپولس Arcadiopolis آباد تھا، جس کا نام بعد میں تیرہ ہوا (یعنی ''شہر''، مثلاً Thyá-teira؛ قب رمزے W. M. Ramsay : *Historical Geography of Asia Minor*، ص ۱۰۴، ۱۱۴) ۔ بوزنطی عہد میں اس شہر کا نام ثوریا Thyrea (Θύρεα)

اور ثورانیا([illegible] ، قب Ducas : ص ۳۸، ۷۳، ۹۷، ۱۰۹، ۱۷۵، ۱۹۹) کی شکل میں ملتا ہے اور تاریخی مہمات میں اس کا بار بار ذکر آیا ہے۔ ۱۳۰۸ء میں ساسان Sasan نے افسوس Ephesus کے بہت سے باشندوں کو تیرہ میں منتقل کر دیا (قب Pachymeres، ۲ : ۵۸۸)۔ یہ شہر سیاحوں کی گذرگاہ رہا ہے، مثلاً ابن بطوطۃ (۲ : ۳۰۷ بعد) برگی Birge کی راہ سے تیرہ میں آیا تھا، جو اس وقت میوہ باغوں، بستانوں اور ندیوں سے گھرا ہوا تھا، "سلطان برگی" [محمد بن آیدین] یعنی آیدین اوغلی کی مملکت میں تھا۔ اس طرح منجملہ قیطلونی Catalonian مؤرخ رامون مونتانیر Ramon Muntaner (فصل ۲۵) تیرہ میں سے گذرا کرتا تھا۔ جب تیمور [۱۴۰۲ء میں] اس شہر کی طرف بڑھا تو یہاں کے باشندے [ازمیر یعنی] سمرنا کو فرار ہو گئے (قب Ducas، ص ۳۸، ۹۷، ۱۰۹) [یزدی (۲ : ۴۶۸ بعد)، جس نے تیرہ کو روم کے مشہور شہروں میں شمار کیا ہے، لکھتا ہے کہ تیمور نے محصل مقرر کر کے اہل تیرہ سے وجوہ امانی وصول کیے اور ۶ جمادی الاولی ۸۰۵ھ/۲ دسمبر ۱۴۰۲ء کو اغرق (کیمپ) کوہ تیرہ کے دامن میں چھوڑ کر وہ حصار ازمیر گبران کی طرف روانہ ہوا اور فتح ازمیر کے بعد تیرہ کو واپس لوٹا اور مع اغرق آگے روانہ ہوا]۔ ۸۳۰ھ/۱۴۲۶ء میں آیدین اوغلی کی چھوٹی سی ریاست تباہ و برباد ہو گئی اور تیرہ عثمانیوں کے قبضے میں آ گیا۔ بعد کی تاریخ میں اس شہر کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی۔ سولھویں صدی کے آخر تک یہاں شاہی ٹکسال قائم رہی اور بعض شورشوں کے سلسلے میں اس کا ذکر کبھی کبھی آتا ہے (قب J. v. Hammer : G. O. R.، ۴ : ۳۹۸ تعلیقہ اور ۵ : ۵۰ تعلیقہ)۔ تیرہ میں مشہور عالم [عزالدین] عبداللطیف بن عبدالعزیز بن فرشتہ کی قبر ہے (عربی میں انھیں ابن الملک اور ترکی میں فرشتہ اوغلی کہتے ہیں۔ سالنامۂ آیدین برائے ۱۳۰۲ء، ص ۲۳۹ کے مطابق اس نے ۷۹۹ھ/[۱۳۹۶ء] میں وفات پائی؛ اس سلسلے میں قب شقائق النعمانیۃ، ص ۶۶ بعد [ایضاً، برھانستی وفیات، طبع ۱۲۱۰ء، ۱ : ۴۹])۔ آپ نے ترکی زبان کی ایک منظوم لغت (لغات فرشتہ اوغلی) لکھی، جو کسی زمانے میں بہت متداول تھی۔ آپ نے النسفی [رک بان] کی کتاب منارالانوار کی بھی شرح لکھی، جو اصول فقہ پر ہے۔ آپ یہاں ایک مدرسے میں درس دیا کرتے تھے، جو مصنف شقائق کے وقت تک برابر آپ ہی کی طرف منسوب تھا۔ تیرہ کئی عثمانی مصنفین کی جائے پیدائش ہے، مثلاً شیخ حیدر بن سعداللہ (قب عطائی: ذیل بر شقائق، ص ۱۹۱)، ملا نصراللہ الرومی (وہی کتاب، ص ۱۲۳)۔ اس کے علاوہ یہ شہر کئی قاضیوں کی سرگرمیوں کا مرکز رہا ہے، جنھوں نے علم ادب کی ترقی میں کچھ نہ کچھ کام کیا (قب وہی کتاب، ص ۲۳۰، ۱۷۲ اور بابنگر F. Babinger : G. O. W.، ص ۱۴۶ : جراح زادہ)۔ تیرہ کا ذکر جلاوطنی کے مقام کی حیثیت سے بھی آیا ہے، مثلاً ھرنن مؤرخ شانی زادہ نے ایام حیات یہیں ختم کیے (قب بابنگر G. O. W.، ص ۳۴۶)۔ پہلے زمانے کے یورپی سیاح تیرہ میں شاذ و نادر ہی آیا کرتے تھے۔ سمرنا کی انگریزی تجارتی کوٹھی کا پادری چشل Edm. Chishull (م ۱۷۳۳ء) ان چند لوگوں میں سے ہے جو تیرہ میں آئے تھے (قب *Travels in Turkey and back to London* [لنڈن ۱۷۴۷ء]، ص ۱۹ اور Thos. Smiths. *Septem Asiae: Ecclesiarum Notitia*)۔ اس وقت یہ خیال تھا کہ

تیرہ اصل میں ثیاتیرا (Thyáteteira) (= آق حصار) ہے اور ''ایشیا کے سات گرجاؤں'' میں سے ایک ہے۔ اولیا چلبی [رک بآن] اپنے سفرنامے [کی نویں جلد، ص ۱۶۲ بعد] میں تیرہ کا ذکر کرتا ہے۔ اس شہر میں آثارِ قدیمہ میں سے بظاہر کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ البتہ یہاں اس کتب خانے کا ذکر کر دینا چاہیے جس میں ۱۳۲۵ جلدیں ہیں، جو نجیب پاشا والی بغداد نے بطور تحفہ دی تھیں (ان میں فرشتہ اوغلی کی مذکورۂ بالا شرح کا خود نوشت نسخہ بھی شامل ہے)۔ ترکی اور یونانی آبادی کے مبادلے کے وقت تک تیرہ میں تقریباً پندرہ ہزار نفوس کی آبادی تھی، جو بیشتر یونانی تھے (قب V. Cuinet : Turquie d' Asie، ۳ : ۸۰ و بعد) اور جو قالین بافی کرتے، [گلیم و سجادہ بناتے] اور انگوروں کی کاشت کیا کرتے تھے۔

مآخذ : (مندرجۂ متن مآخذ کے علاوہ) (۱) Karl Buresch : *Aus Lydien* (لیپزگ ۱۸۹۸ء)، ص ۳۲، ۱۶۰، ۲۱۳؛ (۲) Stephanus Byz.، طبع وسٹرمان Westermann (لیپزگ ۱۸۳۹ء)، ص ۲۷۳؛ (۳) Lebeau : *Histoire du Bas Empire*، civ : ۳۸؛ (۴) Fr. V. J. Arundel : *Discoveries in Asia Minor* (لنڈن ۱۸۳۴ء)؛ (۵) وہی مصنف : *A Visit to the Seven Churches of Asia*، لنڈن ۱۸۲۸ء؛ (۶) حاجی خلیفہ : جہان نما (استانبول ۱۱۴۵ھ)، ص ۶۳۶؛ (۷) محمد عاشق : مناظر العوالم، مخطوطہ، وی انا، ورق ۲۱۳ الف؛ (۸) F Taeschner : *Anatol. Wegenetz*، لیپزگ ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ء، ۱ : ۱۷۶؛ ۲ : ۳۹؛ (۹) شرف الدین علی یزدی : ظفر نامہ، ۲ : ۳۹۸؛ (۱۰) وہی مصنف : ترجمہ از F. Pétis de la Croix، ڈلفٹ Delft ۱۷۲۳ء، ۴ : ۳۳؛ (۱۱) W. Tomaschek : *Zur histor. Topographie Kleinasiens im Mittelalter*، در *S. B. Ak. Wien*، ج ۱۲۴، جز ۸ : ص ۳۴۔

(بابنگر F. BABINGER)

تیرہ بولی : اسی نام کی قضاء کا صدر مقام، جو اناطولیہ [اناضول] کی ولایتِ طرابزندہ (Trapezunt) میں بحیرۂ اسود کے ساحل پر واقع ہے۔ اس کا محلِ وقوع خوشنما ہے۔ وہ تین راسوں پر آباد ہے اور جب ملیتس Miletus کے یونانیوں نے آٹھویں صدی قبل المیلاد میں یہاں آ کر اس کی بنیاد رکھی تھی تو اسی وجہ سے اس نے تریپولیس (Tripolis) [= تین قصبے] نام پایا۔ قرونِ وسطٰی کا ایک قلعہ شہر پر مشرف ہے؛ دو چھوٹے چھوٹے گرجاؤں کے کھنڈر اب تک بوزنطی عہد کو یاد دلاتے ہیں۔ طرابزندہ اور کرسون (Kerasunt) کی نزدیکی کی وجہ سے تیرہ بولی نے قدیم یا موجودہ زمانے میں تاریخ میں کوئی خاص اہمیت حاصل نہ کی۔ طرابزندہ کے کومنینوی Comnenoi خاندان کے حکمران [جنھوں نے ۱۲۰۴ تا ۱۴۶۱ء طرابزون میں فرمانروائی کی] یہاں کے قلعے میں رہنا پسند کرتے تھے۔ جب محمد ثانی نے ۱۴۶۱ء کے موسمِ خزاں میں طرابزندہ کو فتح کیا تو اس سے تیرہ بولی کی قسمت کا فیصلہ بھی ہو گیا۔ یہاں کے باشندے ۲۰ میل دور پتروومہ Petroma کے قلعے میں بھاگ گئے اور بڑے لمبے محاصرے کے بعد جب فاقوں پر نوبت آ گئی تو مطیع ہوئے۔ اس وقت سے تیرہ بولی عثمانی مقبوضات میں چلا آتا ہے، اگرچہ ہسپانوی سیاح کلاویخو Ruy Gonzalez de Clavijo سمرقند جاتے وقت ۱۴۰۴ء میں جب تیرہ بولی (''Tripil'') سے گذرا تو اس نے اس زمانے میں بھی اسے بہت بڑا قصبہ پایا لیکن بعد میں یہ مقابلۃً بے اہمیت سا ہو کر رہ گیا۔ یورپی سیاح اکثر تیرہ بولی میں آتے ہیں اور اس کا حال بیان کرتے ہیں، مثلاً تورنفورت J. Pitton de Tournefort (قب *Relation d' un voyage du Levant*، ۲ : [پیرس ۱۷۱۷ء] ص ۲۲۲ بعد مع تصویر)؛ Wm. J. Hamilton (قب *Researches* *in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۲۵۵)؛ A. D. Mordtmann (قب Anatolien، طبع بابنگر V. F. Babinger، ہینوور Hannover ۱۹۲۵ء، ص ۱۱۳)؛ J. Ph. Fallmerayer (*Fragmente aus dem Orient*، طبع دوم، ۱ : ۱۳۱، ۱۳۵ ببعد) وغیرہ۔ تیرہبولی میں آٹھ مسجدوں کے علاوہ متعدد یونانی کنیسے بھی ہیں، جن میں سے بعض پرانے ہیں۔ اس کے قریب ہی صاری خلیفہ کا تکیۂ درویشاں ہے، جو اب خالی پڑا ہے (اس کے متعلق قب J. H. Mordtmann در *M. S. O. S. As.*، ۲۹ : ۱۱۲ ببعد اور ۳۰ : ۲۰۶، جو شاید وہی شخص تھا جس کا ذکر ہو رہا ہے)۔ ترکی اور یونانی آبادی کے مبادلے سے پہلے یہاں تقریباً ۸,۰۰۰ باشندے رہتے تھے، جن میں سے ایک چوتھائی یونانی تھے۔

مآخذ: (کتب مذکورہ کے علاوہ) (۱) V. Cuinet: *Turquie d' Asie*، ۱ : ۵۳ ببعد؛ (۲) رِٹر C. Ritter: *Erdkunde von Kleinasien*، ج ۱، برلن ۱۸۵۸ء، ص ۸۲ ببعد؛ (۳) H. Barth: *Reise von Trapezunt nach Skutari*، گوتا ۱۸۶۰ء، ص ۳ ب؛ (۴) شاکر شوکت: طرابزون تاریخی، [استانبول] ۱۲۹۴ھ؛ (۵) حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۳۲۹، ص ۱۸؛ (۶) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲ : ۸۰۔

(F. BABINGER بابنگر)

تیط: متون میں بعض اوقات بربری "تیط ۔ اَن ۔ فطر" اور بعض اوقات اس کا عربی ترجمہ: "عین الفطر" (افطاری کا چشمہ) ملتا ہے۔ یہ مراکش میں بحرالکاہل کے ساحل پر ایک مقام ہے، جو مازگان [البریجۃ] کے جنوب مغرب میں کوئی آٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔

مقامی روایت کے مطابق تیط کے بانی ایک ولی اسمعیل امغار (بربری زبان کا لفظ بمعنی 'شیخ') تھے، جو آسمانی روشنی کی رہنمائی میں مدینے [شریف] سے یہاں تشریف لائے اور ازمور کے قبیلۂ صنہاجۃ کی شاخ گدالۃ کے درمیان آ کر آباد ہوئے۔ ایک چشمے کے سامنے جو "سمندر میں تھا" آپ جنگل میں قیام پذیر ہوئے اور جب کبھی روزہ افطار کرنا ہوتا تو سمندر کی لہروں پر چل کر وہاں جایا کرتے تھے، اسی وجہ سے اس جگہ کا نام تیط ۔ اَن ۔ فطر مشہور ہو گیا۔ اگر ہم اس روایت کے بیان کردہ ہم زمانی امور کو صحیح سمجھیں تو آپ یہاں دسویں صدی میں آ کر آباد ہوئے تھے۔

اسمعیل [ولی] نے علاقے کے سردار کی لڑکی سے شادی کی اور امغاریوں کے خاندان شریفی کا مورث اعلٰی بنا (قب مادۂ شرفاء)۔ اس خاندان کے ایک رکن مولای عبداللہ نے تیط کا اہم رباط بارھویں صدی [میلادی] کے نصف اول میں قائم کیا۔ اس مستحکم مقام کی تاریخ اچھی طرح معلوم نہیں۔ البکری، جو ساحل بحرالکاہل کے تمام شہروں اور بندرگاہوں کا تفصیل کے ساتھ ذکر کرتا ہے، اس کے متعلق کچھ نہیں لکھتا، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وہ ازمور کا بھی ذکر نہیں کرتا۔ چودھویں صدی میں العمری لکھتا ہے کہ تیط مراکش کے ۲۴ بڑے شہروں میں سے ہے اور پانچ ہزار مثقال ٹیکس (خراج) ادا کرتا ہے؛ یہ رقم شہر تیگیسس Tigisas کے خراج کے مساوی اور صفرو Safro کے خراج سے کچھ کم تھی۔ جب ۱۵۱۳ء میں پرتگیزوں نے ازمور پر قبضہ کر لیا تو تیط نے بھی اطاعت قبول کر لی اور خراج ادا کیا لیکن ۱۵۱۷ء میں اس خوف سے کہ کہیں رباط عیسائیوں کا فوجی مرکز نہ بن جائے وطاسی خاندان کے حکمران محمد الناصر نے اس کی فصیلیں مسمار کرا دیں اور باشندوں کو فاس کے علاقے میں بھجوا دیا؛ اس سے تیط کی اہمیت ختم ہو گئی اور یہ اہمیت اب مازگان [البریجۃ یا

الجدیدۃ] کی بندرگاہ کی طرف منتقل ہوگئی جو اس کے قرب و جوار میں تھی اور وہ بندرگاہ بلادِ دُکّالۃ میں پرتگیزوں کا سب سے بڑا تجارتی مرکز بن گئی۔ آج کل یہ ایک حقیر سا گاؤں ہے، جس کے اردگرد قدیم رباط کے دروازوں اور برجوں کے کھنڈر پڑے ہیں۔ اس کا پرانا نام اہلِ بلاد تقریباً فراموش کر چکے ہیں اور اب بانی رباط کے نام پر تِیط کو "مولای عبداللہ" کہتے ہیں۔

معنی کی مشابہت کے باوجود اس تِیط کا "تِیط - آن - وگرانت" (چشمۂ شیخ ؟) سے کوئی تعلق نہیں، جس کے متعلق خاندان الموحّدین کا مؤرخ البیذق لکھتا ہے کہ وہ تاسْنُتا واقع بلاد برغواطۃ میں ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ تاسنُتا اُمِّ ربیع کے شمال میں واقع ہے نہ کہ جنوب میں۔ یہ دوسرا تِیط بظاہر وہی مقام ہے جو ادریسی کے قلمی نسخوں میں مصحّف ہو کر "تطن وقری" لکھا گیا ہے، "جو ہے تو ایک چھوٹا سا مقام مگر قصبے کی خصوصیات رکھتا ہے، جس میں مخلوط نسل کے بربر رہتے ہیں اور جو اُس سڑک پر واقع ہے جو تادَلا سے سَلا (Sale) کی طرف جاتی ہے، تادَلا سے چار دن اور سَلا سے دو دن کی راہ پر"؛ لہٰذا اس کا محلِ وقوع ضرور اس علاقے کے تقریباً جنوبی کونے میں ہوگا جہاں آج کل زاعِیر Zaër قبیلے کے لوگ بستے ہیں۔

مآخذ: (۱) بنو امْغار کی افسانوی روایت بڑی تفصیل کے ساتھ ایک قلمی نسخے میں موجود ہے، جسے ابن عبدالعظیم الزمّوری سے منسوب کیا جاتا ہے؛ (۲) H. Basset اور H. Terrasse: *Sanctuaires et forteresses almohades : Le ribâṭ de Tîṭ* (در *Hespéris*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۴ تا ۱۵۶)۔

(G. S. Colin کولان)

تِیطّاوین: (یا Tetuan تِیتوان)، فرانسیسی میں TÉTOUAN، ہسپانوی میں TETUÁN اور [الحسن بن الوزّان الزیّاتی معروف بہ] لیو افریقی Leo Africanus کے ہاں *Tetteguin*، بربری زبان میں ایک جگہ کا نام ہے، جس کے معنی ہیں "چشمے" (اس شہر کے ایک محلّے کا نام اب تک 'العیون' ہے)۔ ادریسی نے اس کی ناقص صورت 'تِطّاون' دی ہے اور آج کل کا شائع تلفّظ *Tiṭṭāwen* اور *Tiṭṭāwn* ہے۔ ہسپانیوں کا دیا ہوا نام Tetuán 'تطوان' سے ماخوذ ہے، جو سترھویں صدی کے آخر کے سکّوں پر ثبت ہے۔ یہ سکّے فیلالی خاندان کے متقدم بادشاہوں نے ضرب کرائے تھے۔ تیطّاوین کا شہر شمالی مراکش میں سَبْتَۃ (Ceuta) کے جنوب میں ۲۱ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ شہر کوہ دَرْسۃ Darsa کی باہر کو نکلی ہوئی چھوٹی سی چٹان کی ہموار سطح پر واقع ہے، جو دریاے مَرْتِین (یا مَرْتِیل) کی وادی پر مشرف ہے۔ یہ دریا یہاں سے سات میل کے فاصلے پر سمندر میں جا گرتا ہے۔ سمندر اور تیطّاوین (Tetuan) کے درمیان ایک چھوٹا سا میدان ہے، جس کے گردا گرد اَنْجِرہ Andjera کے پہاڑ، کوہستان بنی حُزْمار اور بنی مَعْدان کے تِلالِ زیرین ہیں۔ مَرْتِین وہی جگہ ہے جسے بطلیموس Θαμοῦδα اور بلینیاس (Pliny) *tamuda* لکھتا ہے۔ ان پرانے ناموں کا جوڑ شاید بربری زبان کے لفظ 'تَمْدَہ' بمعنی "تالاب"، "دلدل" سے ملتا ہو، کیونکہ مرتین کی نشیبی وادی بہت مرداہی ہے۔ بطلیموس ایک چھوٹے سے قصبے (*oppidum*) کا بھی ذکر کرتا ہے جسے تَمُودَہ Tamuda کہتے تھے۔ یہ ضرور اس بربری۔ رومی شہر کا نام ہوگا جس کے کھنڈر اب تک مَرْتِین کے دائیں کنارے پر تیطّاوین (Tetuan) کے مغرب میں اڑھائی میل کے فاصلے پر موجود ہیں۔ یہ کھنڈر اس پل کے قریب ہیں جس پر سے شفشاون کو جانے والی ریل گزرتی ہے۔

یہاں سے لیبیہ کا (Lybian) ایک پرانا کتبہ دستیاب ہوا ہے۔ اس وقت دریا اب سے زیادہ کشتی رانی کے قابل تھا اور جہاز اس قصبے تک پہنچ سکتے تھے۔ *Notitia Dignitatum* (.Occ، ۲۶ : ۱۳) میں مذکور ہے کہ تمودہ Tamuda کے رومانی حاکم (*praefectus*) اور *ala herculea* کا محلِ اقامت تھا۔ اسقفوں کی فہرست میں بھی تمودہ کے اسقف *Tamudensis episcopus* کا ذکر آتا ہے۔

عرب فتوحات کے ابتدائی زمانے میں تیطّاوین کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ اس وقت ان بلاد کا حاکم یُلیان (=Julian?) تھا، جس کی حکومت میں غُمارۃ کا سارا علاقہ شامل تھا لیکن علاقے کا صدر مقام سبتۃ (Ceuta) تھا۔ تیطّاوین کا ذکر مراکش کی اسلامی تاریخ میں نویں صدی ہجری سے پہلے نہیں آتا؛ یعنی اس وقت تک جب تک ۸۲۸ھ میں ادریس ثانی کی سلطنت تقسیم نہیں ہو گئی۔ اس وقت تیطّاوین مع طنجۃ و سبتۃ، قصر مصمودۃ و حجرالنسر، القاسم کے حصے میں آئے لیکن اس ریاست کا پایۂ تخت اس وقت طنجۃ میں تھا۔

گیارھویں صدی میں البکری بتاتا ہے کہ تیطّاوین بنو سکّین کے علاقے کا پایۂ تخت تھا۔ بنو سکّین ساحلی علاقے میں بسنے والے قبیلۂ مصمودۃ کی ایک شاخ تھے۔ پرانا قلعہ اور ایک منار بھی یہاں تھا۔

۳۴۷ھ/۹۵۸ء میں فاطمی جرنیل (قائد) جوہر بنی امیہ کے خلاف جنگ کرنے کے لیے مراکش سے آیا اور اس نے فاس فتح کرنے کے بعد تیطّاوین اور سبتۃ پر چڑھائی کی لیکن سبتۃ کو فتح کرنے میں وہ ناکام رہا، اس لیے اور آگے نہ بڑھا اور سجلماسۃ کو لوٹ آیا۔ [۳۶۹ھ / ۹۷۹ء] میں فاطمی سلطنت کے جرنیل بُلُکّین بن زیری تیطّاوین کی پہاڑی کی چوٹی تک پہنچا لیکن اس نے تیطّاوین فتح نہ کیا۔

بارھویں صدی ہجری میں تیطّاوین کا ذکر الموحّدین کا مؤرخ البیذق دو دفعہ کرتا ہے۔ مرابطین کا قائد ریوِرتِر Reverter الموحّدین کی افواج کا تعاقب کرتے ہوئے یہاں آ کر خیمہ زن ہوا۔ الادریسی کہتا ہے کہ تیطّاوین کے قلعے (حِصن) پر مجکّسۃ قابض تھے۔ الموحّدین کے زمانے کے وقائع میں اس شہر نے بظاہر کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا۔ سبتۃ اس وقت غرناطۃ کے بادشاہ کے قبضے میں تھا، اس لیے مرینی سلطان یوسف بن یعقوب نے چاہا کہ تیطّاوین کو فوجی کارروائی کا مرکز (base) بنائے؛ اس مقصد سے اس نے ۶۸۵ھ / ۱۲۸۶ء میں تیطّاوین میں ایک قلعہ تعمیر کرایا، جسے بہت اہمیت حاصل ہوئی۔ اس کے جانشین سلطان ابوثابت عامر نے ۷۰۸ھ / ۱۳۰۸ء میں اس کے گرد ایک قصبہ آباد کرنے کا حکم دیا۔ مؤرخین اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ آیا یہ وہی تیطّاوین کا پرانا قصبہ تھا جو ویران ہو گیا تھا اور جسے اب پھر سے آباد کیا گیا یا کسی اور دوسرے محلّ پر نیا قصبہ آباد کیا گیا تھا۔ ۱۳۵۰ء میں تیطّاوین میں مرینی سلطان علی بن عثمان کے بیٹے ابوعنان نے باپ سے باغی ہو کر اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا تھا۔ نیا قصبہ بڑی مشکل سے ایک صدی تک قائم رہا۔ چودھویں صدی کے آخر میں وہ بحری لٹیروں [قُرصان] کا اڈّہ بن گیا اور چونکہ وہ سپین کے ساحل سے قریب تھے، اس لیے یہ لٹیرے اس ملک کے لیے بالخصوص خطرے کا باعث بن گئے۔ ۱۴۰۰ء میں ترانستمارہ Transtamare کے هنری سوم، شاہِ قشتالۃ (Castile) نے بحری جہازوں کا ایک بیڑا بھیجا، جس نے رودِ مرتین کے دہانے میں گھس کر بحری قزاقوں کے بیڑے کو تباہ کر دیا؛ فوج خشکی پر اتار دی گئی، اس نے قصبے کو فتح کر کے برباد کر دیا اور بہت سے باشندوں کو قیدی بنا کر اپنے ساتھ

لے گئی۔

تیطاوین اسّی برس تک غیر آباد رہا۔ ۱۴۱۳ء میں اہلِ پرتگال نے سبتہ میں اپنے قدم جما لیے اور یہ شہر اس وقت سے عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا۔ جنوری ۱۴۹۲ء میں جب فرڈینینڈ نے غرناطہ پر قبضہ کر لیا تو بہت سے اندلسی عرب مراکش میں آ گئے، ان میں ابوالحسن المنظری بھی تھا، جس نے غرناطہ کے دفاع میں بڑی بہادری سے حصّہ لیا تھا۔ فاس کے وطّاسی بادشاہ محمد الشیخ نے اسے تیطاوین اور اس کے تواح کا علاقہ عطا کر دیا اور اس نے اور بہت سے اندلسی مہاجر اپنے گرد جمع کر کے وہاں ایک قلعہ بنایا، جس کے گرد فصیلیں اور خندقیں بھی تیار کرائیں؛ چنانچہ ایک نیا قصبہ، جامع مسجد سمیت، جلد تعمیر ہو گیا۔ اندلسی سواروں اور کوہستانیوں کے امدادی دستوں کے ساتھ، جو اس سے آ ملے تھے، المنظری نے پرتگیزوں کو سبتہ، القصرالصغیر اور طنجہ میں اپنے غزووں سے دق کرنا شروع کیا۔ اس نے بہت سے پرتگالی اسیر بنا لیے اور ان سے شہر کی تعمیر میں کام لیا۔ [الحسن بن محمد الوزّان الزّیاتی] Leo Africanus نے تیطاوین میں سے گذرتے ہوے ان کے تین ہزار سے زیادہ آدمی دیکھے، جو رات کے وقت سیاہ چاہوں (مطامیر) میں بند کر دیے جاتے تھے (شہر میں اب تک ایک محلّہ ہے جسے المطامار [یعنی 'المطامیر'] کہتے ہیں)۔ اندلس میں مسلمانوں کی شورشیں جب دبا دی گئیں تو پندرھویں صدی کے آخر اور سولھویں صدی کے شروع میں، خاص کر ۱۵۰۱ اور ۱۵۰۲ء میں، بہت سے لوگ وہاں سے آ کر المنظری کے گروہ میں شامل ہو گئے۔ خشکی پر اہلِ پرتگال کے خلاف جو جنگ جاری تھی اب اس میں بحری قزاقوں کے حملوں کا اضافہ ہو گیا۔ تیطاوین، شفشاون [illegible] سے قریب ہی تھا، جہاد کے اہم مرکزوں میں سے ایک مرکز بن گیا۔

المنظری کی وفات کے بعد جدید تیطاوین کی تاریخ کا دورِ شجاعت ختم ہو گیا؛ اس وقت سے اس کی حیثیت فقط ایسے قصبے کی تھی جس میں مہاجرینِ اندلس کے متوسّط طبقے کے لوگ آباد تھے، جن کی زندگی کا مقصدِ وحید صرف یہ تھا کہ تجارت کے ذریعے اپنی دولت بڑھائیں اور امن میں رہ کر فنونِ لطیفہ سے لطف اٹھائیں اور علم ادب کے مطالعے سے محظوظ ہوں۔ بے قید اور شورش پسند تو وہ تھے ہی، ان کے قصبے کا محلِ وقوع بھی، اس کے دور افتادہ ہونے کی وجہ سے، ان کے مقاصد کے لیے مفید تھا؛ چنانچہ انھوں نے سلطان کے تسلّط اور بالخصوص ٹیکسوں سے بچنے کی کوشش کی مگر جب کبھی انھیں نیم خود اختیاری حاصل ہوتی ان کے دھڑے بن جاتے، جو قصبے کو ضرر پہنچانے اور غیر ملکی دست اندازی آسان ہو جاتی۔

معلوم ہوتا ہے کہ علوی سلطان مولای اسمٰعیل کے زمانے تک النقسیس خاندان کو قصبے میں فوقیت حاصل رہی، جس کی بیخ کنی اس بادشاہ کو کرنا پڑی۔ مولای اسمٰعیل کی وفات کے بعد جو فوضویت اور بد نظمی کا دور آیا اس میں ریف کے قائد جہاد احمد بن الریفی والیِ طنجہ اور اہلِ تیطاوین کے درمیان، جو عمر الوقّاش کے ماتحت تھے، جنگ و جدل کا سلسلہ جاری رہا۔ ریف کا سردار آخر کار اس میں کامیاب ہو گیا کہ تیطاوین کو اپنی حکومت میں شامل کر لے۔ اس کی موت کے بعد ۱۷۴۳ء میں اہلِ تیطاوین پھر اپنے پرانے لچھنوں پر اتر آئے اور ہر مدعیِ تخت کو، جو اس علاقے میں آ نکلے، تسلیم کر لینے لگے۔ انیسویں صدی میں تیطاوین کی تاریخ کا اہم واقعہ ۱۸۵۹-۱۸۶۰ء [illegible] مراکش اور ہسپانیہ کی جنگ کا ہے۔ اس

لڑائی کے بعد اس قصبے پر اہل ہسپانیہ کا قبضہ ہو گیا، جو مئی ۱۸۶۲ء تک اس پر قابض رہے۔ ۱۸۹۰ء میں سلطان مولای حسن یہاں آیا۔ ۱۹۰۳-۱۹۰۴ء میں گرد و نواح کے کوہستانیوں نے ابوحمارۃ، مدعی سلطنت، کی پیدا کردہ بدنظمی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے تیطاوین کی ناکہ بندی کر دی۔ آخر ۱۹۱۳ء میں ہسپانوی پھر اس پر قابض ہو گئے اور وہ شمالی مراکش میں ہسپانوی علاقۂ زیرِ حمایت (protectorate) کا صدر مقام بن گیا اور سلطان کا 'خلیفۃ' یہاں رہنے لگا۔

تیطاوین کی بندرگاہ سبتۃ ہے اور دونوں مقاموں کے درمیان ریل چلتی ہے اور تیطاوین ہی وہ مرکزی شہر ہے جہاں سے قبائلِ غمازۃ اور علاقہ شفشاون کے لوگ درآمد شدہ تجارتی مال حاصل کرتے ہیں۔ مقامی صنعتیں، خصوصاً زربفت اور ریشمی کپڑے کی صنعت، زوال پذیر ہو رہی ہیں۔ [۱۹۳۰ء کے حدود میں] آبادی ۲۵,۰۰۰ کے قریب ہے، جس میں سے بارہ ہزار مسلمان اور ۵,۲۰۰ یہودی ہیں۔ [۱۹۶۰ء میں آبادی کا اندازہ ۸۰,۰۰۰ کا ہے]۔

مآخذ: تیطاوین کی تاریخ، تخطیط اور اقتصادی زندگی کی تفصیلات جونی A. Joly نے متصلۂ ذیل تصانیف میں جمع کی ہیں: وصفِ تیطاوین کے لیے دیکھیے (۱) Tétuan، در Archives Marocaines، ۳: ۱۹۹ تا ۲۴۳؛ (۲) تاریخ کے لیے قب Archives Marocaines، ۵: ۱۶۱ تا ۲۶۳، ۱۱: ۲۳۰ تا ۸: ۳۰۳ تا ۵۳۹؛ ۳: ۲۶۶ تا ۳۰۰ (۱۹۰۳ و ۱۹۰۴ء کے محاصرے کا حال)۔ اقتصادی زندگی کے متعلق قب: (۳) L' Industrie de Tétuan، در Archives Marocaines، ۸: ۱۹۶ تا ۳۲۹؛ ۱۱: ۳۶۱ تا ۳۹۳؛ ۱۵: ۸۰ تا ۱۵۶؛ ۱۸: ۱۸۷ تا ۲۵۶؛ قب نیز: (۴) Cerdeira: *Inscripciones árabes de Tetuán*، در *Revista de tropas coloniales*، عدد ۱۱، Ceuta نومبر ۱۹۲۵ء؛ (۵) Cuevas y Espinach: *Coleccion de estudios referentes al bajalato de Tetuán*، در *Bol. Soc. Geogr. Madrid*، ج ۳۹، ۱۸۹۷ء: ص ۹۳ تا ۱۰۲؛ (۶) Gomez Moreno: *Descrubrimientos y antigüedades en Tetuán*، در *Revista hispano-africana*، جنوری - فروری ۱۹۲۳ء؛ (۷) H. Cohn: *Mœurs des Juifs et des Arabes de Tétuan*، طبع دوم، پیرس ۱۹۲۷ء۔

(G. S. Colin کولاں)

التیفاشی: شہاب الدین ابوالعباس احمد ابن یوسف (م ۶۵۱ھ/ ۱۲۵۳ء)، جو کتاب أزھار الافکار فی جواھر [الأحجار] کا مصنف ہے۔ یہ کتاب جواہرات پر مشہورترین تصانیف میں شمار ہوتی ہے۔ اس کتاب میں کل پچیس قسم کے جواہرات کا حال، ان کے خواص، ان کے معادن و مصادر، ان کے قدرتی اور طلسماتی خواص، حسن و قبح، قیمت اور مخصوص اقسام کی پہچان وغیرہ کے اعتبار سے بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے اچھے اچھے قلمی نسخے موجود ہیں اور اس امر کی ضرورت ہے کہ اس کا تصحیح شدہ متن اور ترجمہ شائع کیا جائے؛ کیونکہ کاؤنٹ رینیری بیشیا (Count Raineri Biscia) نے جو اڈیشن ۱۸۱۸ء میں تیار کیا تھا اور جو دوبارہ ۱۹۰۶ء میں [بدونِ متن] شائع ہوا، موجودہ ضروریات کو پورا نہیں کرتا [اس کتاب کا فارسی ترجمہ، جس پر مترجم کا نام نہیں، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال میں ہے]۔ معدنیات کے متعلق مصنف کی اسی قسم کی دوسری تصنیف کا قلمی نسخہ پیرس میں موجود ہے مگر اس کا حال ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ تیفاشی سے بعض فحش تصانیف بھی منسوب کی جاتی ہیں [دیکھیے بر کلمان: تکملۃ]۔

مآخذ: (۱) S. F. Ravius (Rau): *Specimen arabicum continens descriptionem et excerpta libri*

A. T. de gemmis et lapidibus pretiosis، یوٹرنٹ *Utrecht* ۱۸۴۷ء؛ (۲) A. R. Biscia: *Fior di Pensieri sulle Pietre preziose di Ahmed Teifascite*، Florence ۱۸۱۸ء [طبع مکرر بدون متن] بلونیا Bologna ۱۹۰۶ء؛ (۳) C. Muller، در *J. A.* (۱۸۶۸ء)؛ (۴) M. Steinschneider، در *Z.D.M.G.*، ۴۹ (۱۸۹۵ء): ص ۳۵۲ ببعد؛ (۵) براکلمان C. Brockelmann: *G.A.L.*، ۱: ۴۹۵؛ *GALS*، ۱: ۹۰۴]؛ (۶) J. Ruska: *Des Steinbuch des Aristoteles*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۲ء، ص ۳۲ تا ۴۲؛ (۷) J. Ruska: *Tabula Smaragdina*، ہائیڈل برگ ۱۹۲۶ء، ص ۱۵۱ تا ۱۵۵۔

(J. RUSKA رُسکا)

* **تَیْم بن مُرَّة**: [یا "تیمِ قریش" نقائض، ص ۱، س ۴ (اگرچہ تیم الادرم بن غالب بن فہر بھی قریش ھی میں سے تھے)] مکے کے قبیلۂ قریش کی ایک شاخ۔ تَیْم، جو عرب کے متعدد قبائل کا نام ھے، "عَبْد" کے معنوں میں آتا ھے [لسان العرب، ۱۴: ۳۴۳] میں ھے یہ نام بالضرور تیم اللّٰہ اور تیم اللّات [رَكَ بآن] کی طرح کے اسماءِ مُعَبَّدة (theophoric بمعنی "عبد فلان معبود") کی مختصر صورت ھوگی۔ کتبوں میں تیم مَنات، تیم رُضی [دیکھیے کتاب الاصنام، طبع دوم، مصر ۱۹۲۴ء، ص ۲۰ و ح ۲] اور Θαιμαλλος وغیرہ نام بھی آتے ھیں، (قب وِلہاوزن Wellhausen: *Reste*، طبع دوم، ص ۷؛ Lidzbarski: *Handbuch d. nordsem. Epigraphik*، ص ۳۸۵)۔ تیم بن مُرَّة قریش البِطَاح [آل البطاح' نقائض، ص ۶۲۷، س ۱۹] میں سے تھے، یعنی قریش کے ان بطون میں سے جنھیں مکے میں غلبہ حاصل تھا لیکن اس کے باوجود بظاہر انھیں کوئی سیاسی نفوذ حاصل نہ تھا، گو مخزوم [رَكَ بآن] بن یقظة بن مرة، جن کے وہ بنو عم تھے، اثر و رسوخ میں قُصَی کی اولاد کے حریف تھے۔ دورِ جاھلیت میں تاریخ مکۃ ان کے ذکر سے تقریباً خالی ھے [اس کے سوا کہ مثلاً وہ قریش کے 'مُطَیَّبِین' میں سے تھے (المحبّر، ص ۱۶۶؛ انساب الاشراف، ۱: ۵۶] (قب وہ قلیل حوالے جو کایتانی Caetani نے *Annali dell' Islam*، اشاریہ، ج ۱ و ۲: ص ۱۰۰۶ میں دیے ھیں)۔ صرف چند شخص ظہورِ اسلام سے ذرا پہلے ان میں سے نامور ھوے: مثلاً [عثمان بن کَعْب، ھو شارب الذھب اور] عبداللہ بن جُدْعان جو اجوادِ جاھلیۃ میں سے تھے [اور کچھ بعدِ اسلام کے لوگ (المحبر، ص ۱۳۷ و ۱۵۱ ببعد) اور کچھ اور مشاھیر جن کا ذکر العقد الفرید، قاھرۃ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۳۰۹ میں آیا ھے، نیز دیکھیے کتاب الاشتقاق، بذیل کلمہ]۔ عبداللہ بن جُدعان کا گھر وہ گھر تھا جس میں قریش کے مختلف بطنوں نے مُحالَفَة کیا تھا، یعنی آپس میں عہد باندھا تھا (حِلْفُ الفُضُول؛ قب Caetani: *Annali*، Introduction، فصل ۱۴۷)۔ اسلامی زمانے میں بھی یہ گھر لوگوں کو دکھایا جاتا تھا۔ عبداللہ بن جُدعان ھی اُمَیّة بن ابی الصَّلْت (اغانی، ۸: ۲ تا ۵؛ قب Schulthess: *Orientalische Studien, Th. Noldeke .... gewidmet*، ۱: ۷۳ ببعد؛ Goldziher: *al-Hutai'a*، *ZDMG*، ۴۶: ۷) شاعر کا سرپرست تھا [اور وھی حربِ فجار میں بنو تیم کا رئیس تھا، المحبر، ص ۱۷۰]۔

تیم بن مُرَّة کی شہرت کا انحصار صرف اس بات پر ھے کہ اکابرِ اسلام میں سے دو مشہور ترین شخصیتیں اس نے پیدا کیں، یعنی ابوبکر(رض) اور طلحۃ(رض) بن عبیداللہ۔ مکۃ [معظمہ] کے جس محلے میں تیم بن مرۃ آباد تھے ازرقی نے اس کا وصف مختصراً بیان کیا ھے (دیکھیے *Chron. d. Stadt Mekka*، طبع وستن فلڈ، ۱: ۴۶۸)۔

مآخذ: [(۱) ھشام الکلبی: جمہرۃ النسب، نسخۂ موزۂ برطانیہ، ۸ الف ببعد؛] (۲) مصعب الزبیری: کتاب نسب

قریش، تصحیح لیوی پرو وانسال، قاہرۃ ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۵ تا ۲۹۶؛ (۳) محمد بن حبیب: کتاب المحبر، حیدرآباد ۱۹۴۲ء؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، تصحیح محمد حمیداللہ، قاہرۃ ۱۹۵۹ء، ج ۱، بامداد فہرست الاسماء و الاعلام؛ (۵) ابن عبدربہ: العقد الفرید، بامداد فہارس العقد، ۱: ۲۲۳، بذیل کلمہ؛] (۶) وستن فلٹ: *Geneal. Tabellen*، شجرہ R. 16، *Register*، ص ۴۴۴)؛ (۷) ابن درید: کتاب الاشتقاق، طبع وستن فلٹ، ص ۹۵ ببعد۔

(لیوی دلا ویدا G. LEVI DELLA VIDA)

تَیْمَاء: ایک پرانی بستی، جو شمالی عرب کے ایک شاداب نخلستان میں واقع ہے اور دُومۃ الجندل کے جنوب میں چار دن کی مسافت پر ہے اور بقول مُقدسی حِجر سے تین دن اور وادی القُریٰ سے چار دن کی راہ پر ہے۔ یہ جگہ ایک نشیب میں واقع ہے، جس کی لمبائی یوسَن Jaussen اور ساوِنیاک Savignac کے قول کے مطابق ۲ میل اور چوڑائی ۵۰۰ گز ہے۔ زیرِ زمین پانی جمع ہو کر ایک کنویں میں جو ۴۰ یا ۴۵ فٹ گہرا اور جس کا قطر ۶۰ فٹ ہے پھوٹ پڑتا ہے؛ یہ بھی مذکورۂ بالا دو مسافروں ہی کا بیان ہے۔ تیماء کا ذکر مسماری کتبوں اور عہدِ عتیق میں بھی اس حیثیت سے آیا ہے کہ یہ کاروانوں کی شاہراہ کی ایک اہم منزل ہے (اشعیاہ Isaiah، ۲۱: ۱۴؛ ارمیا Jeremiah، ۲۵: ۲۳؛ سفرِ ایوب، ۶: ۱۹)۔ قدیم آرامی زبان کا کتبہ، جو اوائٹِنگ Euting کو دستیاب ہوا، ایرانی عہد سے متعلق ہے اور اس جگہ کی ثقافتی اہمیت پر روشنی ڈالتا ہے۔ قدیم عرب شعراء بھی اس کا ذکر کرتے ہیں، مثلاً امرؤ القیس اپنے معلّقہ (شعر ۷۶) میں کہتا ہے:

[وتیماء لم یترک بہا جذع نخلۃ
ولا اُطُماً الّا مَشِیداً بِجَندلِ]

"یہ (طوفانِ باد و باران) تیماء میں کسی کھجور کے درخت کو قائم نہیں چھوڑتا اور نہ کسی مکان کو، جب تک کہ وہ پتھروں کا نہ بنا ہو"۔ شمالی عرب کے دوسرے نخلستانوں کی طرح یہاں بھی مہاجر یہودی یا دینِ یہود کو اختیار کرنے والے (مُتہوّد) آباد تھے۔ ان میں سے ایک سَموأل [رک بآں] تھا، جو قلعۃ الأبلق الفرد کا مالک تھا، جس کا ذکر اَعشیٰ اور دوسرے شاعروں نے کیا ہے [یہ قلعہ حصانت و مَنعت میں عربوں کے ہاں ضرب المثل تھا۔ بکری]۔ پہلے تو یہاں کے یہودی باشندے [حضرت] محمد[ؐ] سے دوستانہ تعلّق رکھنے کے حق میں نہ تھے لیکن جب انھیں یہ معلوم ہوا کہ ان کے ہم مذہب وادی القُریٰ کے باشندوں سے اچھا سلوک ہوا ہے تو وہ اپنی خوشی سے مطیع ہو گئے اور اس طرح انھیں اجازت مل گئی کہ وہ جزیہ کی سالانہ ادائگی کی شرط پر اپنی اراضی اپنے پاس رکھیں؛ لیکن [حضرت] عمر[رض] نے عرب کے دوسرے یہودیوں کی طرح انھیں بھی ملک سے نکال دیا۔ دسویں صدی میلادی میں ابن حوقل لکھتا ہے کہ اس کی آبادی تَبوک سے بھی زیادہ گنجان تھی۔ مُقدسی [ص ۲۵۲ ببعد] اس کا ذکر زیادہ تفصیل سے کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ یہ ایک شاداب اور وسیع نشیبی علاقے میں واقع ہے، جس میں ایک چشمہ اور کئی کنویں ہیں، جن میں سے کچھ ویران ہو گئے ہیں؛ بہت عمدہ باغ ہیں اور کھجور کے درخت بکثرت ہیں، جن کا پھل نہایت اچھا ہے۔ اس کے برعکس وہ باشندوں کی حرص و آز کی مذمّت کرتا ہے اور افسوس ظاہر کرتا ہے کہ اس شہر میں نہ کوئی عالم ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے [اور نہ کوئی حاکم جس پر بھروسہ ہو سکے۔ میں نے ان کا خطیب دیکھا جو کنجڑا تھا اور ان کا حاکم دیکھا جو موچی تھا]۔ اس سے اگلی صدی میں البکری لکھتا ہے

کہ اس میں کھجور کے درختوں، انجیروں اور انگوروں کی کثرت ہے ۔ اس گنجان آبادی والے شہر کی فصیل ایک فرسنگ لمبی تھی، جو ایک ندی کے ساتھ ساتھ جاتی تھی ۔ موجودہ زمانے کے سیاحوں میں سے اوائے ٹنگ Euting نے اس شہر کا حال اچھی طرح سے بیان کیا ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ اس کے کوچہ و بازار تنگ ہیں اور مکان ثمردار درختوں سے گھرے ہوئے ہیں ۔ قدیم آثار میں سے اسے وہاں معبدوں کے کھنڈر ملے اور ایک مستطیل عمارت، جس کے گوشوں میں برج تھے ۔ اسے قلعۂ ابلق کا کوئی نشان نہ ملا، جس کے کھنڈر بقولِ یاقوت اس کے زمانے تک نظر آ رہے تھے [دیکھیے ابلق] ۔ یوسن اور ساوینیا ک عجیب قسم کے گول ٹیلوں کا ذکر کرتے ہیں، جن کے اطراف سیڑھیوں کی شکل کے تھے اور جن پر سے چڑھ کر ایک چھوٹی سی مربع عمارت تک پہنچا جاتا تھا ۔ آج کل تیماء میں ہر طرف زوال کے آثار نمایاں ہیں.

مآخذ : (۱) بلاذری : فتوح البلدان، طبع ڈیخویہ، ص ۳۴ ببعد؛ (۲) *BGA*، طبع ڈیخویہ، ۱ [الاصطخری] : ۲۲؛ ۲ [ابن حوقل] : ۲۹؛ ۳ [المقدسی] : ۱۰۷، ۲۵۰، ۲۵۳؛ ۷ [ابن رستہ] : [۱۷۷]؛ ۸ [التنبیہ والاشراف] : ۵۸۳؛ (۳) البکری : [المعجم فی ما استعجم]، ص ۲۰۸ ببعد؛ (۴) یاقوت : معجم البلدان، ۱ : ۹۰۷ ببعد؛ (۵) Doughty : *Travels in Arabia*، ۱ : ۲۸۵، ۵۳۳، ۵۴۹ ببعد؛ (۶) Euting : *Tagebuch einer Reise in Inner-arabien*، ۲ : ۱۳۸ ببعد، ۱۹۹ ببعد؛ (۷) یوسن Jaussen اور ساوینیا ک Savignac : *Mission archéologique*، ۲، Texte : ص ۱۳۳ تا ۱۶۳ و Tafel ۱۶ تا ۲۶ ۔

(FR. BUHL بُول)

تَیم اللہ بن ثَعلَبة : ایک عرب قبیلہ، جو قبائل ربیعة بن نزار [بن معد بن عدنان] میں شامل ہے اور بکر بن وائل کے بہت بڑے مجموعۂ قبائل کی ایک شاخ ہے ۔ اس قبیلے کا نسب یہ ہے : تیم اللہ بن ثعلبة بن عکابة بن صعب بن علی بن بکر بن وائل ۔ اسے تیم اللات بھی کہتے ہیں ۔ شاید صحیح نام تیم اللات ہی ہو، کیونکہ مسلمانوں (یا عیسائیوں) کا کلمۂ اللات کو بدل کر کلمۂ اللہ کر دینا قطعاً غیر اغلب نہیں، گو اس کی برعکس صورت مشکل ہی سے خیال میں آ سکتی ہے ۔ تیم اللہ نے بھی عرب کے بہت سے دوسرے قبائل کے معمول کے مطابق اپنے بنی عم یعنی قبیلۂ بنی قیس بن ثعلبة سے مُحالفہ کیا ۔ ان میں سے ہر ایک کے بنی عنزة اور بنی عجل کے ساتھ گہرے روابط تھے ۔ ان احلاف کو ''اللہازم'' کہتے تھے (لغت نویس کہتے ہیں کہ لفظ لہزمة سے کان کے پیچھے کی ابھری ہوئی ہڈی مراد ہے اور اس قسم کے کلمات عام طور پر اتحاد کی مضبوطی کی طرف اشارہ کرتے ہیں) ۔ اس اتحاد میں بعد میں بنو مازن بن صعب بن علی کو بلکہ بظاہر بکر کی دو بڑی شاخوں بنو ذہل اور بنو شیبان کو بھی، شریک کر لیا گیا ۔ بنو بکر کی ایک اور شاخ بنو حنیفة بھی، جو جاہلیت میں اس حلف میں شامل نہیں تھی، اسلام لانے کے بعد [متلہزم ہو گئی، یعنی] اس اتحاد میں شامل ہو گئی [المبرد : الکامل، طبع رائٹ Wright، ص ۲۷۷، س ۱ و ۲؛ نقائض، طبع بیون Bevan، ص ۴۷، س ۱۰؛ ص ۳۰۵، س ۹؛ ص ۷۶۳، س ۹ اور بالخصوص ص [۷۲۸]، س ۱۵؛ وستن فلٹ : Wüstenfeld کو غالباً ابن قتیبة (کتاب المعارف، طبع وستن فلٹ، ص ۴۸) کے اس بیان سے غلط فہمی ہوئی ہے کہ اللہازم کا نام صرف تیم اللہ کے لیے مخصوص تھا [''و اما تیم اللہ بن ثعلبة فہم اللہازم''] (قب نیز Reiske : *Primae Lineae*، ص ۲۰۳، تعلیقہ *f*، و ص ۲۰۵، تعلیقہ *h*] ۔ تیم اللہ اور اس کے حلیفوں نے

بکر بن وائل کی لڑائیوں میں، جو تمیم کے خلاف لڑی گئیں، حصہ لیا اور خاص کر زُبالة، نِباج، ثَیتَل، جَدُود اور الوَقِیط کی لڑائیوں سے تو ان کا خاص تعلق تھا (جَدُود اور الوَقِیط اسلامی زمانے میں ہوئیں)؛ تاہم یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ان لڑائیوں میں انھوں نے کوئی خاص کارنامے دکھا کر امتیاز حاصل کیا یا ان کے سرداروں میں سے کوئی نامور شخص بھی تھا ۔ آخری دو لڑائیوں میں جنگ کی کمان الحَوفَزان [یعنی الحرث] بن [شَریک الشَّیبانی] اور اَبْجَر بن جابر [العجلی] کے ہاتھوں میں تھی۔ اس سے زیادہ قدیم زمانے میں تیم اللہ باقی بنوبکر کے ساتھ مل کر الحیرة کے بنولَخم کے خلاف لڑے تھے ۔ ان کا ذکر یوم اُوارة کی کہانیوں میں آتا ہے۔

تیم اللہ تقریباً سارے بکر بن وائل کی طرح سب [؟] عیسائی تھے (قب طبری : تاریخ، ۱ : ۲۰۳۲، سطرِ آخر) لیکن انھوں نے جلد ہی اسلام قبول کر لیا تھا اور ہم انھیں فتوحِ اسلام اور جنگہاے درونی میں شریک پاتے ہیں ۔ مثال کے طور پر ان میں سے ایک شخص اِیاس بن عَبلة خلیفۂ عثمانؓ کے مقتل کے موقع پر موجود تھا [اور اس نے تمیم کے ایک آدمی کو قتل کیا] (نقائض، طبع بیون، ص ۹۱۸ ببعد)، لیکن ہجرت کی پہلی دو صدیوں میں تیم اللہ نے زیادہ تر [خلافت کی] ایالاتِ شرقیہ ہی کی تاریخ میں حصہ لیا۔ اس قبیلے کی ممتاز تاریخی شخصیتوں میں سے سب سے زیادہ مشہور اَوس بن ثَعلبة بن زُفَر بن وَدِیعة ہے، جو شاعر کی حیثیت سے بھی مذکور ہے (اس کا ترجمہ ابن حجر نے دیا ہے، دیکھیے : اصابة، قاہرة ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۸۲ میں بحوالۂ دِعبِل : طبقات الشعراء و المرزُبانی : معجم الشعراء، نیز دیکھیے یاقوت : معجم، طبع وُسٹن فِلٹ، ۱ : ۸۳۰ میں تَدمُر (Palmyra) کے دو قدیم مجسموں کے متعلق اس کے اشعار) ۔ وہ خراسان کا حاکم تھا؛ ۶۵ھ کی جنگِ درونی میں اس نے مُصعَب بن الزبیر کے لشکر کے خلاف، جس کی کمان عبداللہ بن خازم کے ہاتھ میں تھی، خراسان کے سارے بکر بن وائل کی امداد حاصل کر کے بڑی بہادری سے ہرات کا دفاع کیا، اور سال بھر وہیں اڑا رہا تا آنکہ وہ لڑائی میں مارا گیا (طبری : تاریخ، ۲ : [۴۸۹] تا ۴۹۰؛ بلاذری : فتوح، طبع ڈیخویہ، ص ۴۱۴ تا ۴۱۵) ۔ تیم اللہ کے ایک اور شاعر نَہار بن تَوسِعة نے (جو خراسان کے بنوبکر کا بہترین شاعر مانا جاتا تھا) قُتَیبة ابن مسلم کی لڑائیوں میں حصہ لیا ۔ پہلے تو ایک دفعہ اس نے قُتَیبة کی ہجو لکھ کر اسے ناراض کر لیا تھا لیکن آخر میں وہ اسے [راضی کرنے میں کامیاب ہو گیا] (قب ابن قتیبة : کتاب الشعر، طبع ڈیخویہ، ص ۳۴۴ ببعد؛ حماسة، طبع فریتاغ، ص ۴۳۱ ببعد؛ نقائض، طبع بیون، ص ۲۵۹ ببعد، ۳۶۴ ببعد، ۳۶۸؛ طبری : تاریخ، جلد ثانی، مواضع کثیرہ؛ القالی : امالی، ۲ : ۲۰۱ ببعد وغیرہ).

اس کے علاوہ کئی اور قبیلے بھی تھے، خاص کر جنوب میں، جنھیں تیم اللہ یا تیم اللات کہتے تھے؛ ابن الکلبی ذیل کے قبائل کا ذکر کرتا ہے : تیم اللہ بن اَسد بن وبرة، تیم اللہ بن زَہو (؟) بن نر بن الغَوث بن طَیّء، تیم اللہ بن حِقال . . . بن مازِن بن الازد، تیم اللہ بن رُفَیدة بن ثور بن کَلب، تیم اللہ بن عامر الاَجدار . . . بن کَلب [لانہ کانت جدرة فی عنق عامر، کما فی المقتضب]؛ تیم اللہ بن النمر بن قاسط، تیم اللہ بن وَدم بن وَہب اللات . . . [بن رُفَیدة بن ثور] بن کَلب .

مآخذ : وسٹن فلٹ : Geneal. Tabellen, R 17، Register، ص ۲۴۷)؛ (۲) ابن الکلبی : جَمہرة الانساب، برٹش میوزیم کا مخطوطہ، شمارہ Addl. 23,297، ورق ۲۰۷ ب

تا ورق [۲۱۱] ب؛ (۲) ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع وسٹن فلٹ، ص ۲۱۲ ببعد.

(لیوی دلا ویدا G.Levi Della Vida)

تِیمار : فوجی خدمات کے عوض زمین کا عطیہ (beneficium) یا زیادہ صحیح اور دقیق لفظوں میں : ایک قسم کی ترکی جاگیر یا اِقطاع، جس کے ملنے پر جاگیردار کا یہ فرض ہو جاتا تھا کہ وہ سوار ہو کر جنگ پر جائے (سِفرِہ اِشِیک) اور سپاہی یا ملاح مہیا کرے، جن کی تعداد اس کی جاگیر (دِرلِک) کے محاصل کے متناسب ہو.

جاگیردار ("timariot") کو 'تیمار صاحبی' یا 'اِهلِ تیمار' یا 'تیمار اِری' (عاشق پاشازادہ، طبع Giese، ص ۲۲، ۳۸، ۲۳۲) یا 'تیمار سپاہیسی' یا محض 'سپاہی' یعنی "اسپ سوار" کہتے تھے، جہاں سے 'تیمار' کے لیے مقبول عام نام 'سپاہی لِک' کا رواج ہوا.

فوجی جاگیروں کی، ان کی اهمیت کے لحاظ سے، تین قسمیں تھیں : ۱ ـ خاص (جمع خاصلر یا خواص)، یعنی وہ جاگیریں جو سب نہیں تو اکثر والیوں کو ملا کرتی تھیں.

۲ ـ زِعامت یا زعامت، ایسی جاگیر جس کا کم سے کم حاصل بیس ہزار آقچہ یا آقچے ہوں.

۳ ـ 'تیمار' جس کا زیادہ سے زیادہ حاصل ۱۹,۹۹۹ آقچے ہوں.

بطریقِ توسع تیمار کی اصطلاح گاہے آخری دو قسم کی جاگیروں بلکہ تینوں ہی قسموں کے لیے استعمال ہوتی ہے.

'تیمار' کا ترجمہ اکثر اوقات فوج کی کمان ("commandership" = commanderie، Meninski، Michel Baudier، Pitton de Tournefort) کیا جاتا رہا ہے ـ کلمۂ commanderie کا یہ استعمال فُرسانِ مالٹا و ٹیوٹنی نظام commanderie of the Kinghts of Malta and the Teutonic Order کے قیاس پر ہوا ـ مگر یہ دونوں نظام ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں؛ 'کمانڈر' وہ سابق فُرسان تھے جنھیں ان کی خدمات کے بدلے میں اپنے نظام (Order) کی بعض جاگیروں کے محاصل میں سے کچھ حصہ اپنے لیے وصول کر لینے کا حق دیا جاتا تھا.

اس کے علاوہ 'تیمار' کے معنی کسی مریض یا مجنون یا زخمی آدمی یا لدو جانور کی خبرگیری کرنا بھی ہے (یہ لفظ اب تک ان معنوں میں فارسی زبان میں استعمال ہوتا ہے) ـ کسی زخم کی مرہم پٹی، گھوڑے کی دیکھ بھال، جس سے 'تیمارجی' (مصری لہجہ میں تمرجی [با کاف مگر القاموس العصری : تمرجی، بذیل م ـ ر ـ ض] بمعنی مُمَرِّض (male nurse)) نکلا ہے ـ ان کے علاوہ اس کلمے کے معنی غلاموں اور نوکروں (خلائق ـ قلفہ) کا علاج باستراحت یا کھلی ہوا سے علاج کرنا، کسی بڑی جاگیر یا مزرعہ یا انگوروں کے باغ کی دیکھ بھال کرنا بھی ہیں (شمس الدین سامی بک).

لفظ 'تیمار' کا اشتقاق : معلوم ہوتا ہے کہ لین کلاویوس Leunclavius پہلا شخص تھا جس نے اس کلمے کو یونانی τιμάριον honorarium کے ساتھ مربوط کیا، جو خود یونانی لفظ τιμή سے مشتق ہے، (Io. Leonclavii Pandestes historiae turcicae، عدد ۱۸۶، ج ۱، Annales Sultanorum othmanidarum کے آخر میں، فرینکفورٹ ۱۵۹۶ء)؛ اس مفروضے کو میشل بودیاے Michel Baudier نے قبول کر لیا تھا (Histoire générale du serrail، ۱۶۲۳ء، باب ۱۷) اور دوکانژ Ducange بھی اس سے متفق تھا.

لین کلاویوس نے سوءِ اتفاق سے timarion بمعنی جاگیر کا شاهد سولھویں صدی کی ایک کتاب سے لیا (یہ اشارہ Damascenus Thessal. کی B. Gaiov [illegible] کی طرف ہے؛ قب

Emile Legrand: *Bibliothèque hellénique*، ج ۲، ۱۸۸۵ء: ص ۱۲) ۔ اس قسم کے اقتباسات، جن میں یہ حوالہ بھی شامل ہے، دوکانج Ducange نے اپنی *Glossarium* (فرہنگ) اور اس کے تکملے میں نقل کیے ہیں، مگر، جیسا کہ سمرنوف V. D. Smirnov (*Kučibey gömür djinskij*)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۳ء، ص ۳۷، حاشیہ ۱) نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے، یہ تمام اقتباسات بہت ہی قریب العہد ہیں اور سب کے سب عثمانی فتوحات کے بعد کے زمانے کے ہیں ۔ بوزنطی شہنشاہوں کے ضمائم قانون اساسی ("novellae") اس اصطلاح کو فوجی جاگیروں کے معنی میں استعمال نہیں کرتے بلکہ دوسرے الفاظ مثلاً *στρατιωτικὰ κτήματα* یا محض *τοπία* برتتے ہیں ۔ جب فوجی جاگیر نے تطور کے بعد مدنی جاگیر (seignorial fief) سے قریب قریب ایک صورت اختیار کر لی تو نسبۃً زیادہ اصطلاحی کلمات یعنی *πρόνοια* اور اس کے بعد *οἰκομία* اس مفہوم کے لیے استعمال میں آنے لگے (Ernst Stein: *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassung*، در *MOG*، ۲: ۹).

۱۵۹۸ء میں وینس کے سینیٹر (عضو سینیٹ) لازارو سورانزو Lazaro Sorauzo (*L'Ottomano*، ص ۱۲) نے یونانی اشتقاق کے خلاف یہ تجویز کیا (گو قطعی طور پر نہیں) کہ کلمۂ تیمار فارسی لفظ 'تیمار' بمعنی "دیکھ بھال، فکر، دکھ، مرہم، پٹی کرنا" سے ماخوذ ہے ۔ اس لفظ کو فارسی قرار دینے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے (اگرچہ اس خیال سے فان ہامر von Hammer اور حال ہی میں گرزیگورزیوسکی Grzegorzewski بھی متفق ہے) کہ لفظ تیمار فارسی میں فوجی جاگیروں کے معنی میں کبھی استعمال نہیں ہوا اور ترکوں کا نظام جاگیرداری بظاہر بوزنطی نظام سے مستعار لیا گیا ہے نہ کہ ایرانیوں سے

میری رائے میں 'تیمار' کا لفظ بوزنطی لفظ *Pronoya* (pronia) کی ایک صدائے باز گشت ہے ۔ اور شواہد بھی ایسے ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے اصطلاحات کے معانی کا تطور مختلف زبانوں میں گاہے متوازی پایا جاتا ہے ۔ *pronoya* کا لاطینی مترادف beneficium، فرانسیسی "*provisions*" (قب دوکانج اور طباعت Pachymeres، در *Corp. Script. Hist. Byz.*، ۲: ۱۵۷) ایک ایسی اصطلاح بھی ہے جو در آمد کلیسائی سے متعلق ہے، جو رجال کلیسا کی معاش کے معنے میں مستعمل ہے ۔ لاطینی اور متأخر لاطینی (low Latin) میں لفظ *cura* اور فرانسیسی اور انگریزی لفظ "*cure*" بھی (گو انطباق میں اس سے کم درجے میں) 'تیمار' کے تقریباً تمام معنوں سے منطبق ہیں (البتہ یہ بات ضرور ہے کہ ان میں فوجی مفہوم مطلقاً نہیں)، یعنی: "دیکھ بھال، علاج (طبی)، املاک دیہی، رجال کلیسا کی معاش یا آمدنی" ۔ Balise de Vegenere and Trévoux's Dictionary میں 'تیمار' کی تشریح میں کہا گیا ہے کہ یہ عربی لفظ ثمار (جمع ثمر) سے ماخوذ ہے مگر یہ تشریح اتنی بودی ہے کہ ہمیں اس پر اپنا وقت ضائع نہیں کرنا چاہیے ۔

نظام تیمار کی ابتداء ۔ فان ہامر کی رائے یہ ہے کہ 'تیمار' مسلمانوں کے نظام جاگیرداری ہی کی ایک ترمیم شدہ صورت ہے گو وہ ایرانی اثرات کی اہمیت کا بھی قائل ہے ۔ ورمز Worms نے اپنے پیشرو فان ہامر کی متعدد اغلاط کی تصحیح کی ہے مگر اس بارے میں وہ بھی اس کا ہم خیال ہے اور یہی رائے بیلاں Belin اور تشنڈورف Tischendorf کی بھی ہے ۔

اگرچہ مؤرخ سعدالدین اس اصطلاح کو ان جاگیروں کے لیے استعمال کرتا ہے جو ترکی کے "مسلّم" Musellem (قب سطور ذیل) میں تقسیم

ہوئیں لیکن میرے لیے یہ تسلیم کرنا دشوار ہے کہ ترکوں کی تیماروں کی ابتداء عربوں کے اِقطاع سے ہوئی - ترکی قانون کا خاص تر اسلامی پہلو اس فرق کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جو قانونی اور سیاسی لحاظ سے عُشْرِیَّة (دہ یکی والی زمینوں) اور خَرَاجِیَّة اراضی کے درمیان کیا گیا ہے - ”عُشْرِیَّة وہ املاک ہیں جو بزورِ شمشیر فتح کی جائیں اور فاتحین کے درمیان اس شرط پر تقسیم ہوں کہ وہ پیداوار کا دسواں حِصّہ ادا کرتے رہیں گے“ - اور ”خَرَاجِیَّة یا خراج گذار زمینیں وہ ہیں جو اطاعت قبول کر لینے کی صورت میں ذِمّیوں یا کفّار ہی کے پاس بشرطِ ادائے خراج رہنے دی جائیں“ - اس کے برعکس فوجی جاگیروں میں، جیسا کہ خود بِیلاں کو اقرار ہے (Propr. foncière، عدد ۲۰۳)، ہر قسم کی زمین شامل ہے اور بعض فقیہوں نے تاویل کے توسّع سے ان جاگیروں کو ایسی خَرَاجِیَّة املاک کے متشابہ قرار دیا ہے جو فوجی ضروریات کے لیے وقف کر دی گئی ہوں (کتابِ مذکور، عدد ۲۹۸) - سلیمان اعظم کے عہد کے فقہاء کو — یعنی خاصے متأخّر زمانے میں — فوجی جاگیروں کی حیثیت متعیّن کرنے میں قدرے دقّت پیش آئی تھی (قب Steeg اور Padel، ص ۱۹ تا ۲۰ اور خاص کر MTM، ص ۵۸، ۵۹ [ترکی متن]؛ فان ہامر von Hammer، ۱ : ۲۳۴ ببعد [جرمن اڈیشن]، Journ. As.، جنوری-فروری ۱۸۴۴ء، ص ۹۸ ببعد) - والٹیئر Voltaire نے ٹھیک کہا ہے کہ ترکوں نے ’تیمار‘ کا دستور عرب خلفاء سے مستعار نہیں لیا (Essai des Moeurs، باب xcxi).

میری رائے میں اب یہ مفروضہ موجّہ نہیں ہے کہ ’تیمار‘ کا دستور ایرانیوں سے لیا گیا - فان کریمر (Culturgesch. des Orients، ۱ : ۱۰۹-۱۱۰) نے ثابت کیا ہے کہ ایرانیوں کا عربوں کے نظامِ جاگیرداری پر کوئی اثر نہیں پڑا - فان ہامر یقیناً مبالغہ آمیزی سے کام لیتا ہے جب وہ بوزنطی اور ترکی فوجی جاگیرداری کے نظام کو ایرانی اثر کی طرف منسوب کرتا ہے - البتہ تینوں قوموں میں ایک عام خصوصیّت ضرور مشترک ہے اور وہ یہ کہ فوجی جاگیردار تینوں صورتوں میں زرہ پوش سوار تھے (قب ایران کے متعلّق Cl. Huart : *La Perse*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۸۴، ۲۰۳)؛ بلکہ اس بات کا بھی امکان ہے کہ زرہ بکتر ایران ہی کی ایجاد ہو - نقفور فوکاس Nicephoras Phocas کے ایک ضمیمۂ قانونِ اساسی (novella) میں زرہ کو نئی چیز بتایا گیا ہے لیکن اس امر کو کچھ زیادہ اہمیت حاصل نہیں۔

یہ بات بہت زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ترکوں نے بوزنطیوں کے اس دستور کی تقلید کی، بلکہ صواب تر یہ ہے کہ مروّج بوزنطی دستور کو قائم رہنے دیا - اس خیال کی تائید قدرے اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ جاگیرداروں پر یہ فرض بھی عائد تھا کہ وہ سواروں کے علاوہ بحری فوج کے لیے آدمی مہیّا کریں گے - یہی دستور بوزنطیوں کے ہاں بھی تھا (Aug. Fr. Gfrörer : *Byzantinische Geschichte*، ۳ : ۲۱).

یہاں ہمارا یہ کام نہیں کہ ہم یہ دریافت کرتے پھریں کہ بوزنطیوں کی فوجی جاگیروں کا تعلّق اہلِ روما کی *beneficia* جاگیروں یا جرمن سپاہیوں کی نوآبادیات کے ساتھ کس حد تک تھا (بوزنطی زرہ پوش سواروں کے متعلّق قب Gustave Schlumberger : *Un Empereur byzantin au X^{eme} siècle*، طبع جدید ۱۹۲۳ء، ص ۳۰ و ۲۸۸ اور یونان کے فوجی نظامِ جاگیرداری کے متعلّق : Rambaud : *L' Empire grec au dixième siècle*، ۱۸۷۰ء، باب ، بعنوان : *La féodalité dans l' Empire grec : les fiefs militaires*؛ Lavisse اور Rambaud کی *L' histoire générale* کی ج ۱ کا باب xiii، بقلم C. Bayet، ص ۱۶۸ ببعد؛ Zachariae von

Lingenthal: *Histoire du droit privé gréco-romain*، فرانسیسی ترجمہ از Eugène Lauth، پیرس ۱۸۷۰ء، ص ۶۳، ۱۲۹ ببعد؛ وہی مصنف: *Geschichte des griechisch-römischen Reichs*، ۱۸۷۷ء؛ Gaignerot: *Des bénéfices militaires dans l'empire romain et spécialement en Orient et au Xème siècle*، بوردو Bordeaux، ۱۸۹۸ء، ص ۸۱، ۸۹؛ Testaud: *Des rapports des puissants et des petits propriétaires ruraux dans l'empire byzantin au Xème siècle*، بوردو ۱۸۹۸ء، ص ۷۵ ببعد؛ *Juris Graeco romani tomi duo Johannis Leunclavii Amelburni*، فرینکفورٹ ۱۵۹۶ء، ۲: ۱۳۳ ببعد، نیز قب تصانیف Meursius، Montreuil اور Daremberg اور Saglio کی تصنیف *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* میں مادّۂ *beneficium* کی فہرستِ مصادر۔

رہا یہ امر کہ ایشیائے کوچک کے سلجوقیوں کا اثر طریقِ 'تیمار' پر کیا ہوا، تو اس کے متعلق ہمیں کچھ علم نہیں اور نہ ہمیں ان کے عمومی فوجی نظام ہی کا حال معلوم ہے (تاہم قب کوپرولو زادہ محمد فؤاد کے ملاحظات در *Milli tet. Medjm.*، عدد ۵: ص ۲۱۳ تا ۲۱۴)۔

ترکی فوجی جاگیرداری کی تشکیل اور اس کا اداری نظام: ہمیں ابتدائی بیکوں یا عثمانی حکمرانوں کی اداری فعالیت کا حال بہت کم معلوم ہے۔ اس خاندان کے بانی عثمان سے یہ قول منسوب ہے: ''جس کسی کو میں نے جاگیر دی ہے وہ بلا کسی وجہِ معقول کے واپس نہیں لی جائے گی، اگر وہ مر جائے تو اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوگا؛ اگر یہ جانشین بہت خردسال ہو تو اس کے ملازمین اس کے بجائے جنگ میں حصہ لیں گے تا آنکہ وہ خود ہتیار اٹھانے کے قابل ہو جائے''۔

اورخان کے ماتحت علاءالدین نے سواروں کی ایک فوج تیار کی جن کا نام مُسَلَّم musellem تھا؛ یعنی ''وہ جنہیں مالیات کی ادائگی معاف تھی''۔ ان کے پاس امن کے زمانے میں کچھ زمین رہا کرتی تھی، جس پر لگان نہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ، کم از کم جزوی طور پر، 'تیمار' کے نظام میں جذب ہو گئے (اس فوج کے متعلق قب Belin: *Fiefs Milit.*، ص ۳۹ تا ۴۰، Grzegorzewski، ص ۴۵؛ Marsigli: ان کے متعلق ایک فرمانِ مخطوطہ، کتاب خانۂ ملی پیرس، خطی ملحق ترکی، عدد ۷۹، آخر سے گنیں تو پہلا)۔

مراد اول نے تیمرتاش پاشا روم ایلی کے بیکلربیگ کی امداد سے ۱۳۷۵ء میں ایک قانون نافذ کیا، جس کی رُو سے تیمارِ خُرد اور 'زِعامت' میں حدِّ امتیاز قائم کی گئی (کتاب خانۂ ملی پیرس، خطّی ملحق ترکی، عدد ۶۸، ورق ۹۳)۔

محمد ثانی نے ۸۸۱ھ میں فوجی جاگیروں کی دفترداری کے نظام کو زیادہ باقاعدہ بنانے کا طریقہ ایجاد کیا۔ اس بادشاہ کے قانون نامہ میں ان جاگیروں کا ذکر مقابلۃً کم ہے۔ (یہ قانون نامہ تاریخ عثمانی مجموعہ سی، ۱۳۳۰ھ، کے ایک ملحق میں شائع ہوا، ۳۲ صفحات، قطعِ نیم و زیری (octavo)؛ قب فان ہامر v. Hammer: *Staatsverfassung*، ۸: ص ۸۷ تا ۱۰۱؛ *Catal. of the MSS in Vienna*، عدد ۱۸۲۰، تیسرا، اور ۱۸۱۳، تیسرا)۔ اس قانون نامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محکمۂ مال کے ان افسروں کی جن کے سپرد جاگیروں کا ادارہ تھا (''سپاہ بازیجی لری'') کل ولایتوں میں پوری تنظیم ہو چکی تھی۔ سادہ تیماروں کے لیے 'تیمار دفترداری' مقرر تھے۔ اور 'زِعامت' کے لیے 'دفتر کتخدا سی' (کہیاسی *k'aHasi*)۔ دونوں محکموں کے افسر 'دفترِ امینی' کے تحت تھے' جو سلطنت کے 'دفتردار' کے تحت تھا (قب قانونِ مذکورۂ

بالا، ص ۹۱ ؛ نان هامر، ص ۳۹ اور بیلاں Belin : *Fiefs milit.*، ص ۴۴)۔ چھوٹے جاگیرداروں یا جبہ لوّیان کی تنظیم کی تفصیل محمد ثانی کے ایک اور فرمان میں ملے گی، جسے F. Kraelitz - Greifenhorst نے *MOG* ۱ : ۱۳، ۸ ببعد میں شائع کیا تھا ۔ اس قانون کا نفس مضمون قانون (قب سطور ذیل) سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔

محکمۂ 'تیمار' کی ترتیب و تنظیم کا سہرا سلیمان اعظم [قانونی] کے سر باندھا جاتا ہے۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے صرف رائج الوقت قواعد ہی کو منضبط کر دیا ۔ بہر حال اس نے والیوں کو نسبۃً زیادہ اہم تیماروں کی اختیارداری سے محروم کر دیا ۔ ایسے تیماروں کو 'تذکرہ لی' کہتے تھے (قب سطور ذیل) اسی بادشاہ کے عہد میں بیشمار قانونی ضابطے (قانون، قانون نامہ، قانون نامۂ آل عثمان، قانون سلطانی) تیار ہونے لگے اور وہ ضابطے جو 'نشانجی' نے (اور شاذتر صورتوں میں 'دفتردار' اور 'دفتر امینی' نے) تیار کیے۔ یہ مجموعے شیخ الاسلام کی مدد سے مرتب ہوے اور جیسے جیسے وقت گذرتا گیا ان کی تیاری میں شیخ الاسلام کی امداد بڑھتی گئی (قب ماخذ)۔ ان قوانین سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نظام 'تیمار' کی حیثیت زراعی تھی ۔ 'میری' زمینیں، یعنی وہ املاک دولت جن پر یہ جاگیریں مشتمل تھیں، مواضعات کے نواح کے مزرعے ہی تھے۔ ان موضعوں کے سکونات لوگوں کی نجی ملک mülk ہوتے تھے (MTM، ص ۴۵)۔ اس کے علاوہ کوئی زمین جو زیر کاشت ہو، خواہ وہ رعایا کے کسی باغ یا تاکستان ہی میں کیوں نہ ہو، 'تیمار' میں شامل ہوتی تھی اور اس زمین کا لگان سپاہی کو ادا کیا جاتا تھا ۔ (MTM، ص ۸۷؛ قب JA، جنوری - فروری ۱۸۴۴ء، ص ۸۷)۔

تیمار فوجی نقطۂ نظر سے : ہمیں معلوم ہے کہ مغربی طاقتوں سے پہلے ترکوں کے پاس فوق العادۃ منظم اور باقاعدہ فوج تھی ۔ انیسویں صدی کے شروع میں یعنی جب 'تیمار' کا نظام معدوم ہوا اس میں مفصلۂ ذیل عناصر شامل تھے :-

۱ ۔ باقاعدہ مستقل فوج، جسے باقاعدہ 'علوفہ' (یعنی تنخواہ) شاہی خزانے سے ملا کرتی تھی۔ انہیں 'قپو (قپی) - قولی'، یعنی ملازمین باب (سلطان) کہتے تھے : اس میں ینگی چری [الانکشاریۃ] توپچی، خمبرہجی (نارنجک انداز bombardiers)، [لغمجی] (سفرسینا)، انجینئر (مہندس)، آگ بجھانے والے (طولومبہ جی، رلک بان)، گولہ بارود لے جانے والے (جبہجی)، سوار ('سپاهی'، تیمار کے سپاہیوں سے مراد نہیں ہے) اور 'چاؤش' شامل تھے۔

۲ ۔ رسالہ (توپراقلی) اور جاگیرداروں کی فوجیں۔

۳ ۔ سرحد قولو ('سرحد - قولی') یا سرحد کی افواج کو عام طور پر بے قاعدہ ہی طور پر فوجی خدمت کے لیے بلایا جاتا تھا اور بے قاعدہ ہی طور پر تنخواہ دی جاتی تھی ۔ انہیں خاص طور پر تب بلاتے تھے جب خطرہ سخت ہو ۔ سواروں کی حیثیت میں یہ فوج حسب ذیل لوگوں پر مشتمل ہوتی تھی : گونولّو gönüllü (گوموللو gömüllü) یا ''رضاکار''، بھاری رسالہ (بشلی یا بشیلی)، ہلکا رسالہ (بقول مونتیے کوکلی Montecuculli ہنگری والوں کے رسالۂ ہزار Hussars کی طرز کا) اور دلی (دلیل) یعنی لمبے نیزوں سے مسلح سپاہی ۔ پیدل فوج کی حیثیت میں سرحد قولی ذیل کے اجزاء پر مشتمل ہوتے تھے : عزب (عزپ) یعنی منتخب قلعہ گیر فوج کے سپاہی (بقول مونتیے کوکلی Montecuculli : ہنگری کے ہیڈوک heyduks کی طرز کے)، کسان رضاکار

('سیمن') جو ڈراگونوں dragoons کی طرح پیدل یا سوار دونوں طرح سے لڑتے تھے اور مال و اسباب کی حفاظت کیا کرتے تھے۔ ان کے علاوہ مسلّم یعنی بیلدار (pioneers) ہوتے تھے۔

۳۔ 'یرلی قولی' یا مقامی افواج، جو پاشا، سنجق بک، یا اعیان کی ہوتی تھیں۔ فرض تو یہی کیا جاتا تھا کہ یہ فوجیں بابِ عالی کی خاص اجازت سے بھرتی کی جاتی تھیں لیکن اکثر اوقات اس اجازت کے بغیر بھی اقتدار پسند پاشا اس قسم کی فوج سے اقتدار حاصل کرتے تھے (مثلاً علی منسوب بہ تپلن، جزّار، مصطفی، بیرقدار وغیرہ)۔ صحیح یا غلط طور پر اس قسم کی فوج کو مذکورۂ بالا تیسری قسم (سِرت قولو) سے ملتبس کر دیا جاتا ہے اور بعض مصنفین مثلاً احمد راسم نے یرلی قولی میں عزَب سیمن اور مسلّم کے علاوہ تفنکجی ("fusiliers")، 'اجارہلی' یعنی سرحدی قلعوں کے بھاری توپ خانے بلکہ لغمجی کو بھی شامل کر دیا ہے۔ اس دوسرے طبقے یعنی 'توپراقلی'، یا علاقائی فوج والے طبقے میں جاگیردار شامل تھے، جن کے پاس 'تیماریں' تھیں۔ جشرو دِسانت دنیس Juchereau de St. Denis انھیں "مغرب کی قدیم جاگیرداری نظام والی بادشاہیوں کی فوج" سے تشبیہ دیتا ہے، جسے "فوج جمع شدہ بعدِ اعلانِ عام" ("levies of the arrière-bans") کہتے تھے۔

سپاہیوں کی ان مختلف اقسام کے درمیان کوئی محکم حدِّ فاصل نہ تھی۔ ینگی چری (الانکشاریۃ) بھی 'تیمار' حاصل کر سکتے تھے۔ اس کے برعکس سرحدی ولایتوں میں صاحبِ 'تیمار' موجود تھے اور اس شخص کے لیے جو حقیقۃً 'سپاہی' یا جبہ‌لی، کا بیٹا نہ ہو ترقی پانے کے مختلف طریقوں میں سے ایک ہی جائز طریقہ یہ تھا کہ وہ پہلے رضاکار (گونوللو günüllü) بن کر "سرحدوں پر" جائے اور وہاں بہادری کے کارنامے دکھا کر امتیاز حاصل کرے۔ 'سردار' یا سپہ سالار کو اختیار حاصل تھا کہ وہ میدانِ جنگ ہی میں ایسی تیماریں تقسیم کر دے جو فوج کے جنگی نقصانات کی وجہ سے خالی ہو گئی ہوں اور اسے یہ اختیار بھی تھا کہ کارنمایاں کرنے والے رضاکاروں کو بطور 'یولداش' یعنی ہمرکاب کے قبول کرے (قب بیلان Belin : *Fiefs milit.*، tir. à part، ص ۹۵؛ Abesci، ص ۲۲؛ Mme Louise St.-Belloc : *Bonaparte et les Grecs*، پیرس ۱۸۲۶ء، ص ۱۰۹، اور میری تصنیف *Sommaire des archives turques du Caire*، ص ۲۷، حاشیہ ۱)۔

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اصحابِ 'تیمار' کے واسطے سب سے بڑی لازمی شرط یہ تھی کہ جن لوگوں کی جاگیر کم سے کم کر کے قلیج ("تلوار") کے درجے تک پہنچا دی جائے وہ بذاتِ خود جنگ میں شریک ہوں (اور جب یہ ناممکن ہو تو اپنا نائب بھیجیں) اور جنھیں زیادہ اونچے درجے کی جاگیر ملی ہوئی ہو اُن کے لیے لازمی تھا کہ وہ ایک یا ایک سے زیادہ 'جبہ‌لی' بھیجیں۔

مگر جاگیرداری کا نظام اتنا بسیط اور سادہ معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ جاگیردار کو زرہ بکتر پہن کر حاضر ہونا پڑتا تھا۔ اس لحاظ سے وہ خود بھی جبہ‌لی (بعبارتِ 'قانون' 'کندو جبہ‌لی': قب *TOEM*، ص ۱۱) تھا اور یہی حالت اُن لوگوں کی تھی جو زیادہ امیر نہ تھے (ایک ہزار آقچہ والے ! بعبارتِ 'قانون'، لیکن اس میں تبدیلی ہو سکتی تھی)۔ باقی سب کو اپنا "غلام" ("squire") اور خیمہ بھی لانا پڑتا تھا (تورنفور Tournefort، ص ۳۱۹، بھی خیموں کا ذکر کرتا ہے)۔ جو ان سے بھی زیادہ مالدار تھے انھیں ایک یا زیادہ 'جبہ‌لی' کے علاوہ

بہتر قسم کے خیمے لانا پڑتے تھے (قب مختلف قسم کے خیموں کی تفصیل اُسی 'قانون' میں).

Pétis de la Croix نصیحت نامہ کے ترجمے کے ایک حاشیے میں ص ۸۸ پر لکھتا ہے کہ 'جِبہلی' "مسلّح سپاھی ھوتے تھے اور زرہ پوش . . .، وہ توپ خانے اور خندقوں میں کام کیا کرتے تھے۔ وہ اس مٹی کو جو پکّی چری (الانکشاریۃ) کھود کر نکالتے تھے اٹھا لے جایا کرتے تھے" اور تورنفور (ص. ۳۲) لکھتا ہے کہ اصحابِ 'تیمار' اس بات پر مجبور تھے کہ "وہ اپنے سواروں کے لیے ٹوکریاں مہیّا کریں، جو مٹی ڈھونے کے کام آتی ھیں اور جن میں سوار کھائیوں اور خندقوں کے بھرنے کے لیے مٹی لاتے ھیں"۔ فوج میں ایک عہدےدار ھوتا تھا، جسے 'جِبہلی آغاسی' کہتے تھے، وہ 'جِبہلی' کے نفروں پر ضبط قائم رکھنے پر مأمور ھوتا تھا (قب Grzegorzewski، دستاویز عدد ۱۰۰)۔ پوکول (Pouqueville: Voy. dans la Grèce، ص ۱۰) 'جِبہلی' اور gabeloux (چونگی کے زرہ پوش عہدے دار) ان دو کلموں میں اتّحادِ لسانی ظاہر کرتا ہے.

جاگیرداروں کے اسلحہ کے متعلّق جزئیات Abesci، ص ۱۸ میں دی ھیں۔ تورنفور (ص. ۳۲) یہ بھی لکھتا ہے کہ "ان کے سواروں کے رسالے اُن رسالوں کی نسبت جو بطورِ درست 'سپاھی' کے نام سے مشہور ھیں زیادہ منظّم ھوتے ھیں، گو 'سپاھی' نسبةً سبک تر اور چابک تر ھوتے ھیں: 'سپاھی' اپنی اپنی پلٹن میں شامل ھو کر لڑتے ھیں اور سب سے پرانا سوار ان کا افسر ھوتا ہے لیکن زُعماء اور اصحابِ 'تیمار' رجمنٹوں میں منقسم ھوتے ھیں، جن کی کمان 'کرنیلوں' کے ھاتھ میں ھوتی ہے، جو پاشاؤں کے زیرِ فرمان ھوتے ھیں".

فوجی جاگیروں کے طبقات؛ والیانِ ولایت کی "خاص" جاگیریں: جیسا کہ تورنفور کے مذکورۂ بالا اقتباس سے ظاہر ہے ولایات کے نظام، حکومت اور جاگیرداروں کے درمیان ایک حدّ تک مضبوط تعلّق تھا؛ بلکہ حاکمانِ ولایات کو بسا اوقات اصحابِ اقطاعاتِ خاصّ ("خاصّ" جاگیر والوں) کے ساتھ ملتبس کر دیا جاتا ہے.

مگر اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ تمام ولایات میں 'زعامت' اور 'تیمار' موجود تھیں۔ درمیانی قسم کے مقبوضات، مثلاً کریمیا (قریم)، ڈینیوب کی اِمارتوں اور بربری ریجنسیوں [مقیمیّات] میں 'تیماریں' نہ تھیں۔ یہی صورت صوبجات اور بعض دور دست بیرونی مقبوضات، مثلاً مصر، بغداد، کریٹ (اِقریطش)، قبرص، وَرَد Varad، کَفّہ Caffa میں تھی۔ اِوْلیا چلبی لکھتا ہے کہ جزیرہ نماے موریا [موره] میں بھی، ماسوا ملحقہ جزائر کے، کوئی 'تیمار' نہ تھی لیکن پوکول (Voy. dans la Grèce، ص ۱۲) اس کے خلاف لکھتا ہے.

دوسرے عثمانی مصنّفین اس سلسلے میں دو طرح کی ولایات میں فرق کرتے ھیں، یعنی ان ولایات میں جن پر اس حیثیت سے حکومت کی جاتی تھی کہ وہ سالیانہ (فارسی زبان میں = سالانہ) ھیں ("سالیانہ ایله ضبط اولونان" یا "سالیانہ ایله مضبوط ایالت") اور ان ولایات میں جو 'خاصّ' کہلاتی تھیں۔ سالیانہ ولایتیں والیوں کے یا تو مکمل قبضے میں تھیں یعنی ھر طرح سے اور مستقل مکمّل قبضہ (مُلکیّت او جاقلق یا یورتلق) جیسے درمیانی ولایات یا کردستان کے پانچ اضلاع، جنھیں 'حُکومت' کہتے تھے یا ولایتِ دیارِ بکر کے ۱۹ سنجق، یا یہ مکمل قبضہ ایک وقت میں ایک سال کے لیے انھیں دیا جاتا تھا ("اِلتزام ایله" یا 'سِنوی اِلتزام ایله'، جہاں سے سالیانہ کی اصطلاح شروع ھوئی)۔ اس نظام کے ماتحت والیوں کے مواجبات صوبے کے محکمۂ مال کے افسر

صوبے کے محاصل سے منہا کر لیا کرتے تھے (یا پھر 'اِرسالیّہ' سے وضع کر لیتے تھے۔ 'اِرسالیّہ' وہ رقم تھی جو لشکر کی تنخواہ اور اعطیات وضع کرنے کے بعد قسطنطنیۃ میں بھیجی جایا کرتی تھی، یعنی 'خزینہ' ترکی میں 'خزنہ') اس کے بدون کہ بیکلر بیکی (وائسرائے) کے لیے "یہ ممکن ہو کہ لوگوں سے ایک حبّہ بھی وصول کر سکے" (مارسِگلی Marsigli)، گو حاکمانِ ولایات جن کے پاس "خاصّ" جاگیریں تھیں ان جاگیروں سے عُشر (جمع اَعشار) وصول کیا کرتے تھے۔

اس فرق کو حرف بحرف درست نہیں سمجھنا چاہیے۔ بعض 'سالیانہ' (اقطاعات) والے حاکم 'خاصّ' جاگیروں کے مالک بھی ہوتے تھے اور یہ 'خاصّ' جاگیریں سب کی سب فوجی جاگیریں بھی نہ تھیں؛ مثلاً خانِ کریمیا کفّہ Caffa کے چونگی کے محاصل پر بارہ لاکھ آقچے 'خاصّ' کے نام پر وصول کیا کرتا تھا۔ دوسری طرف مختلف قسم کے سنجق ایک ہی ولایت میں پائے جاتے تھے، کوئی 'سالیانہ' ہے تو کوئی 'خاصّ'؛ یہی حالت ولایاتِ بغداد، قبرص (جن کے متعلق ہم پیشتر بتا چکے ہیں کہ وہ 'خاصّ' والی ولایات میں سے ہیں)، دمشق، حلب اور چِلدِر کی تھی۔ قپودان پاشا کی ایالت کو ہم نے شمار نہیں کیا۔ 'سالیانہ' اور 'خاصّ' ولایات کا یہ فرق زیادہ واضح ہو جاتا ہے جب سوال ایک سنجق کا ہو، کسی پوری ایالت کا سوال نہ ہو۔

جاگیرِ 'خاصّ' کے تصوّر کو "فوجی جاگیر" کے تصوّر کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے۔ ایک تو 'خاصّ' فوجی جاگیر سے بڑی ہوتی تھی، پھر دونوں میں یہ فرق بھی ہے کہ جاگیر 'خاصّ' کسی والی کی ذات سے نہیں بلکہ اس کے منصب سے متعلق ہوتی تھی۔ یہ دستور کم از کم اس وقت سے نظر آتا ہے جب سلطان مراد ثالث کے عہد میں "سنجق بیکی" کا عہدہ غیرقابلِ انتقال نہ رہا (قب Belin : Propr. foncière، عدد ۳۱۳)۔ سلطان کی اپنی باقاعدہ نجی 'خاصّ' (تیمار) بھی ہوتی تھی، جسے "خاصِّ ھمایوں" کہتے تھے۔

اس قید کے ساتھ پہلی صنف کے بندگانِ سلطان میں دو قسم کے اعلیٰ حکّام ہوتے تھے: 'بیکلر بیکی' اور 'سنجق بیکی' اور یہ دونوں 'خاصّ' (جاگیروں) کے مالک ہوتے تھے۔

بیکلر بیکی (قب Deny : Sommaire des arch. turques du Caire، ص ۳۱ تا ۵۲) 'خاصّ' (جاگیروں) کے مالک تھے جن کی سالانہ آمد ساڑھے چھے لاکھ آقچے (موریا) [= موره] سے بارہ لاکھ سات سو آقچے (قپودان پاشا) تک ہوتی تھی اور یہ جاگیریں ان کے مرتبے اور اقدمیّت کے مطابق ہوتی تھیں، یا یوں کہیے کہ ولایت کی فتح کی تاریخ سے متناسب ہوتی تھیں۔ خاصّ جاگیریں، جن کی آمدنی دس لاکھ یا اس سے زیادہ تھی، حسب ذیل تھیں: روم ایلی، اناطولیہ [اناضول]، دمشق، اِرزِروم، دیاربکر، وان، شِہرزُور، خانیۂ کریمیا [قریم]، بغداد، بصرہ، حبش، مصر: اس سے سو آقچے کم کی 'خاصّ' (جاگیریں) یہ تھیں: رودس Rhodes، قبرص، الجزائر، تونس، طرابلس در بلاد الغرب، (اغلب ہے کہ بعض 'خاصّ' (جاگیروں) کا وجود صرف کاغذ ہی پر تھا اور وہ حقیقت میں موجود نہ تھیں)۔

ہر بیکلر بیکی کو ہر پانچ ہزار آقچے کے مقابل ایک 'مُسَلّح جبہ‌لی' بہم پہنچانا پڑتا تھا۔ مارسِگلی Marsigli اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس آمد کی بعض مدّوں پر فوجی فرائض معاف و مرفوع القلم بھی تھے۔

بیکلربیکی اس بات کے بھی مجاز تھے کہ وہ چھوٹی 'تیماریں' ('تذکرۂ بیز' قب سطور ذیل) بذریعۂ برات (پروانہ) کسی کو عطا کر دیں۔ جب کوئی وائسرائے مر جاتا تو سرکار کی طرف سے اس کے گیارہ ملازموں کو 'تیمار' عطا ہو جاتی تھی۔ یہ فرض کیا جاتا تھا کہ "سنجق بیکی" ایسی 'خاص' (جاگیر) کے مالک ہوتے تھے جن کی سالانہ آمدنی کم از کم دو لاکھ آقچے ہوتی تھی لیکن عملی طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ عین علی کی فہرستوں میں ایسے سنجق بھی ہیں جن کی آمدنی اس سے کم ہے۔ جب کوئی نیا جاگیردار ایسا عہدے دار ہوتا جسے محلات میں کوئی عہدہ ملا ہوا ہو (ایسی صورت میں "سنجق کی طرف خروج" یا "سنجق پر فائز ہونے" کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی: سنجغه چقمق) تو جاگیر کی مالیت کی حد ادنی کو ایسے عہدے دار کی حیثیت اور مرتبے کے تناسب سے بڑھا دیا جاتا تھا۔ ینگی چری (الانکشاریة) فوج کے آغا کی جاگیر کی آمد سب سے زیادہ یعنی پانچ لاکھ آقچے ہوتی تھی۔

سنجق بیکی کی جاگیروں میں 'ترقی' (augmentations) ہر ہزار آقچے کی آمد پر ایک سو آقچے (یعنی دس فی صدی) کے حساب سے ہوتی تھی۔ جب کوئی خالی جاگیر کسی سنجق بیکی کے سپرد ہوتی، جسے ابھی اس کی کل آمد کی وصولی کا حق حاصل نہ ہوتا، تو فاضلہ رقم بعد 'موقوف' (رقم جو حکومت نے رکھ لی) الگ جمع ہو جایا کرتی تھی تاکہ یہ رقم ان ینگی چری سپاہیوں پر خرچ کی جا سکے جنھیں 'تیمار' کا استحقاق حاصل تھا۔ اس کے بعد یہ بھی ممکن ہو گیا کہ ساری کی ساری 'خاص' (جاگیر) کو اسی قابض کے فائدے کی غرض سے از سر نو ترتیب دیا جائے اور جو جاگیردار (صاحب تیمار) اس طرح قبضہ کھو بیٹھیں انھیں معاوضہ دیا جائے۔ اس طریق سے یہ جاگیریں ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے سے بچ جاتی تھیں۔

سنجق بیکی کی افضلیت اس کی 'خاص' (جاگیر) کی اہمیت پر مترتب ہوتی تھی لیکن سابقہ وزرائے اعظم کو ہر لحاظ سے سب پر فوقیت حاصل ہوتی تھی۔ ایک سنجق بیکی کو ہر ہزار آقچہ سالانہ کی آمد کے عوض ایک "تشکیل جبه لی" بھی مہیا کرنا پڑتا تھا اور جب کوئی سنجق بیکی مر جاتا تو حکومت اس کے چھے نوکروں کو 'تیمار' دیتی۔ غالباً تیمار 'خاص' حاصل کرنے کے لیے سنجق بیکی ہونا ضروری نہ تھا۔

تیمار 'خاص' کی حد اقل کیا تھی؟ سلطنت عثمانیہ کے ترک مؤرخین لکھتے ہیں کہ 'خاص' ایک ایسی جاگیر ہوتی تھی جس کی سالانہ آمدنی کم از کم ایک لاکھ آقچہ ہو۔ ایسی جاگیر 'امراء' کو دی جایا کرتی تھی (امراء جمع امیر = بیک، اس لقب کا اطلاق سنجق بیکی پر ہوتا ہے اور تین طوغ والے وزیر یا پاشا کے لقب کے مقابل میں دو طوغ والے بیکلر بیکی یا پاشا کا یہ لقب ہوتا تھا؛ موجودہ زمانے میں جنرل [یعنی قائد] یا پاشا سے انھیں متمیز کرنے کے لیے یہ اصطلاح نسبةً بلندتر مرتبے والے حکام کے لیے استعمال ہوتی ہے)۔ اگرچہ ایک لاکھ آقچے کی رقم کی تصدیق دوسرے مآخذ سے بھی ہوتی ہے (تورنغور، ص ۳۱۹) لیکن یہ حد غالباً بعد کے زمانے میں مقرر ہوئی۔ عین علی افندی کی فہرست میں ایسی خاص تیماریں بھی ہیں جو اس سے کم حیثیت کی ہیں (مثلاً کسی ولایت کے دفتردار کی 'تیمار')۔ اگر ہم قلیمیہ عوارض (duties) (قب سطور ذیل) کے وضعات کی میزان سے اندازہ لگائیں، جو کسی 'خاص' 'تیمار' کو ادا کرنا پڑتی تھیں، تو

'خاص' کی کم سے کم ابتدائی آمدنی ساٹھ ہزار آقچے ضرور ہو گی۔

زعامت یا زِعامت: ہر اس جاگیر کی جسے 'زِعامت' کے نام سے تعبیر کرتے تھے کم سے کم بیس ہزار آقچے آمد ہوتی تھی۔ کسی وارث یا کسی دوسرے شخص کو منتقل ہونے پر یہ آمد نہ کم ہو سکتی تھی نہ قابلِ تقسیم تھی۔ آمد کی اس حدِ اقل کو 'قِلیج زِعامت' کہتے اور رقوم فاضلہ کو، خواہ وہ کچھ بھی ہوں، 'حصّہ' کہتے تھے۔

ہر 'زِعامت' جو رجسٹر (یعنی 'اجمال') میں ناقابلِ تنقیص قرار پا کر درج ہو جایا کرتی تھی اسی سبب سے اُسے 'اِجمالی' کہتے تھے، بمقابلہ ''حِصّہ لی'' یعنی حصّوں میں قابلِ تقسیم (بیلاں Belin : Fiefs milit.، ص ۵۵ تا ۵۷): تیمار کی بھی یہی صورت تھی؛ قب مارسِگلی Marsigli، ص ۹۶ تا ۹۷۔

'زِعامت' دار کو 'زعیم' کہتے تھے (جمع زُعماء) ''سردار''۔ ہر 'زعیم' کو بذاتِ خود لڑائی پر جانا پڑتا تھا اور اسے ''قلیج زِعامت'' کی مقررہ آمد بیس ہزار آقچے سے اوپر ہر مکمّل پانچ ہزار آقچے کی آمد پر ایک ''جِبہ لی'' بھی مہیّا کرنا پڑتا تھا۔ پانچ ہزار آقچے سے کم رقم پر، خواہ ۴,۹۹۹ ہی کیوں نہ ہو، کچھ دینا نہیں پڑتا تھا۔ وہ زعیم جو کسی قضا کے صدر مقام میں سکونت پذیر ہو عام طور پر ''سوباشی'' ہو جایا کرتا تھا۔

دورِ جدید کے ترک مصنّفین اور تورنفور Tournefort کے قول کے مطابق 'زِعامت' کی زیادہ سے زیادہ آمدنی ۹۹,۹۹۹ آقچے ہوتی تھی لیکن بعض 'دفتر کتخُداسی K'ah asi' ایسے بھی تھے جن کی زِعامت کی آمدنی بہت تھی (فہرستیں عین علی نے دی ہیں)۔ Grzegorzewski نے حدِ اکثر بچاس ہزار لکھی ہے۔ تیمار خاص کے ذکر میں جو کچھ اوپر بیان ہو چکا ہے اس سے اغلب معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں اس کی حد ۵۹,۹۹۹ آقچے ہو گی۔

تیمار: اس کی دو قسمیں تھیں:—

۱۔ 'تذکرہ لی'، جو ''براتِ سلطانی'' کے ذریعے ملتی تھی، بشرطیکہ بیگلر بیگی یا وائسرائے کا جاری کردہ شہادت نامہ (''تذکرہ'' یا ''میرمیران تذکرہ سی'') پیش کیا جائے (قب Grzegorzewski کے وثیقوں میں نمونے کے 'تذکرے'، عدد ۷۵، ۷۸، ۸۷، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۲ اور ۱۰۶)۔

۲۔ 'تذکرہ سِز'، جو بیگلر بیگی کی معمولی 'برات' کے ذریعے عطا ہو، یعنی شہادت نامے کے بغیر ان جاگیرداروں کو دی جائے جن کے پاس کوئی جاگیر پہلے ہی سے موجود ہو یا کبھی موجود رہ چکی ہو۔ پہلی 'تیمار' کے واجبات کی ادائگی یا کم از کم ان کی منظوری ہمیشہ سلطانی 'برات' کے ذریعے ہوتی تھی۔

دونوں قسم کی 'تیمار' کی ناقابلِ تنقیص حدِ اقل (قلیج) کے واجبات ولایات کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتے تھے لیکن تذکرہ لی 'تیمار' کے واجبات تذکرہ سِز 'تیمار' سے ہمیشہ زیادہ ہوتے تھے۔ محدود تعداد کے وہ افراد جنھیں عام حالات میں ''گیدِکلی زِعامت'' ملتی تھی یہ تھے: ''دِرگاہ عالی مُتفرّقہ لری'' (نوجوان اُمراء)، ''درگاہ عالی بوّابلری'' bawüslari، ''دیوان کاتبلری''، ''دفترِ خاقانی کاتبلری'' (MTM، ص ۵۳۲؛ جودت، ۱ : ۳۱۳)۔ انھیں ''روز نامچہ جی'' الصغیر سے تنخواہ بھی ملا کرتی تھی (Hammer: Staatsverfassung، ۲ : ۵۳؛ اور 'قانون' شائع شدہ در ۱۳۳۰ھ، ص ۲۱، تعلیقہ)۔ ان تنخواہوں کی مقدار روم ایلی، بودا، بوسنہ اور تمسوار کی ولایات میں علی الترتیب پانچ ہزار (یا تین ہزار اور چھے ہزار آقچے) تھی اور دوسری ولایات میں

دو ہزار آقچے۔

جاگیردار پر اپنی 'قِلیج' کے عوض ذاتی خدمت پیش کرنا واجب تھا اور اس سے زائد آمد کی معیّن مقدار پر ایک 'جِبہ‌لی' مہیّا کرنا بھی لازم تھا ۔ رُوم‌ایلی میں، بقولِ عینِ علی، ایک صاحبِ تیمار کے لیے ہر تین ہزار آقچے کے عوض، جو 'قِلیج' کے عین مساوی ہے، ایک 'جِبہ‌لی' کا مہیّا کرنا ضروری تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دس ہزار آقچے کی مقرّری رقم پر التزامات معاف تھے ۔ اگر ہم ان امور پر قیاس کریں تو باقی ولایاتِ سلطنت میں ہر دو ہزار آقچے پر ایک 'جِبہ‌لی' محسوب کرنا پڑے گا ۔ یہ طریقِ عمل اس قانون نامہ ص ۱۱ کے طریقِ عمل کے برعکس جو سیّدی بک سے منسوب کیا جاتا ہے زیادہ سہل اور سادہ ہے ۔ (مارسِگلی Marsigli کا اندازہ زعیم کے لیے پانچ ہزار آقچے کا ہے) .

''اِشکون (یا اِشکن یا اِشکن جی) تیماری'' (تیمارِ محارب)، یہ نام، جو مذکورۂ بالا فعل اِشمک سے مشتق ہے ایسی جاگیر کے لیے استعمال ہوتا تھا جس کے عوض بوقتِ ضرورت جاگیردار بذاتِ خود، اپنے حاشیہ نشینوں سمیت، خدمت مہیّا کرنے کا ذمّے دار تھا۔ ''اِشکنجی تیمارلری'' ایک طرف تو ''بِنوبت (بنوابت) تیمارلری'' سے مختلف تھیں، جو کئی افراد کو نوبت بنوبت خدمات بجا لانے کے عوض میں دی جاتی تھیں اور دوسری طرف ''مُستحفظ تیمارلری'' سے بڑی مختلف تھیں، یعنی ان جاگیروں سے (جن کی تعداد نسبۃً کم تھی اور) جو غیر حربی لوگوں مثلاً سرحدی شہروں میں ائمّۂ مساجد یا مؤذّنوں کو دی جاتی تھیں یا ان لوگوں کو عطا ہوتی تھیں جن کا فرض یہ ہوتا تھا کہ وہ محلّاتِ سلطانی میں گوشت یا شکار کیے ہوئے پرندے مہیّا کریں .

اس تعلّق کی تحقیق کی بھی ضرورت ہے جو مؤخّرالذّکر تیماروں اور ان جاگیروں ('زِعامت' یا 'تیمار') کے درمیان تھا جنھیں گِدکلی (Gedikli یعنی امتیازی یا معاف و مستثنیٰ) جاگیریں کہتے تھے: کیونکہ ایسے جاگیرداروں کے لیے ایسی صورت کے سوا جب وزیرِ اعظم بذاتِ خود جنگ کی قیادت کے لیے نکلے فوجی خدمت لازمی نہ تھی (بیلان Belin : *Propr. fonc.*، عدد ۳۵۷ ؛ Em. Legrand : *Ephémérides daces par Constantin Dapontès*، پیرس ۱۸۸۱ء، ۲ : ۶۲ تا ۶۳) ۔ کسی خالی 'تیمار' کو پُر کرنے سے پہلے اس اَمر کی تحقیق ضروری تھی کہ یہ جاگیر کہیں ''گِدکلی تیمار'' کے خاص رجسٹر میں تو درج نہیں ہو چکی (قب عبارتِ رسمی ''گِدکلی قیدندہ دِگل ایسہ'' ''*gedikli kaydïnda deyil-ise*''، دستاویزات در Grzegorzewski، عدد ۷۸ و ۱۰۰).

جن ایّام میں اصحابِ 'تیمار' کو عروج حاصل تھا، بقولِ قوچی بک، جاگیردار حدِّ لزوم سے زیادہ آدمی فوجی خدمات کے لیے لے آیا کرتے تھے، کیونکہ انھیں یہ ہوس ہوتی تھی کہ وہ فوجی کارنامے دکھا کر 'زعیم' بن جائیں؛ مثلاً بیس کے قریب قیدی پکڑ لائیں یا اتنے ہی سر کاٹ لائیں.

نظری طور پر تو 'تیمار' صرف مسلمانوں ہی کو عطا ہوا کرتے تھے لیکن فتح (Conquest) کے زمانے میں اس کے خلاف بھی عمل ہوتا رہا ہے اور عیسائی جاگیرداروں کو اپنی جاگیروں پر قابض رہنے کی اجازت تھی (قب سرویہ کے متعلّق : Grzegorzewski، ص ۹۲ اور موریا [مورہ] کے متعلّق : Pouqueville، محلّ مذکور).

جاگیروں کا فوجی نظام : جاگیرداروں کی اعلیٰ کمان ولایتوں کے والیوں کے ہاتھ میں ہوتی تھی (جو خود شاندار جاگیردار تھے) اور اس طرح لقب 'میرلوا' (مرادفِ 'سنجق بِکی') کا

اطلاق بریگیڈیر جنرل پر ہونے لگا۔

ان جرنیلوں کے تحت ایسے افسر تھے جن کے فرائض میں داخل تھا کہ وہ جاگیرداروں کو اکٹھا کریں اور ان کی قیادت بھی غالباً وہی کرتے تھے۔ ان افسروں کے نام حسب ذیل ہیں :-

۱۔ آلای بیکی : ایک قسم کا کرنل، جس کا انتخاب سنجق کے جاگیردار کرتے تھے۔ انھیں طبل و عَلم کا حق حاصل تھا ('بیرق‌دار' یعنی علم بردار ایک طرح کا لفٹینٹ کرنل ہوتا تھا اور 'چاؤش' ایک طرح کا میجر تھا)۔ ترک لوگ اکثر اوقات سپاہی اور وویے وودہ woyewoda کو (جو سلاوی زبان کا مستعار لفظ ہے) آپس میں ملتبس کر دیتے تھے مگر وہ ماہانی سپاہی (بیری سوباشی لری) اور تیمار کے سپاہی (اہلِ تیمار سوباشی لری) میں تمیز کرتے تھے (قب قانون، نمائع شدہ در ۱۳۳۰ھ، ص ۲۸)۔

۲۔ چری باشی اور سوباشی : معلوم ہوتا ہے (اور یہ کسی اور نے بھی کہا ہے) کہ ان دو مختلف لقبوں سے ایک ہی قسم کے افسر مراد ہیں (سو [قدیم تر سُو sü] 'چری' کے مرادف ہے، بمعنی لشکر یا فوج)۔ ہر قضا یا ناحیہ کے لیے ایک ایسا افسر مقرّر تھا۔ اس کے زمانے میں سوباشی پولیس کے افسر کے فرائض سر انجام دیتے تھے۔

''چیری سوُرُوجو لیری'' čeri sürüdjüleri (سورمیک sür-mek سے مشتق ہے، جس کے معنی کسی گلّے یا فوج کو آگے آگے ہانکنا ہیں)۔ بیلان Belin ما سبق سے تناسب قائم رکھتے ہوئے انھیں دس دس آدمیوں کا کپتان بتاتا ہے لیکن وہ اتنے باقاعدہ افسر نہ تھے جتنے پولیس والے یا سراغرساں؛ یعنی وہ ایسے سپاہی تھے جن کا کام نہ تھا کہ بھگوڑوں کو پکڑ کر فوج میں واپس لائیں (قب دستاویزات، عدد ۸۶، ۷۳، در Grzegorzewski).

فوج کی فراہمی کے وقت سلطان کی جانب سے بیگلر بیگانِ متعلق کے نام فرمان جاری ہو جاتا تھا کہ زعیم اور سپاہی کا عَلَم بلند کریں (قب اس قسم کے ایک فرمان سے، جس کا نمونہ نصیحت نامہ، مترجمۂ Petis de la Croix، ص ۱۳ تا ۲۶ میں ہے۔ اسی تصنیف کے ص ۸ پر لکھا ہے کہ دو ہزار یوک yük یعنی ایک لاکھ آقچے کی رقم اس غرض سے علیحدہ کر دی گئی کہ رواج کے ماتحت اس میں سے فوجی آدمیوں اور خاص کر زعیموں اور اصحابِ تیمار کو عطایا اور انعامات دیے جائیں).

فوجی جاگیروں کا نظامِ اداری : اداری اور مالی افسروں کا ذکر تو پہلے ہی آ چکا ہے جن کے ہاتھ میں ان جاگیروں کی تقسیم تھی۔ یہ افسر جنھیں ''ولایت محرّر لری'' یعنی ''محرّرانِ ولایت'' کہتے تھے ان کی تحویل میں رجسٹر ہوتے تھے، جن میں سے 'ایک کو 'اجمال' کہتے تھے (یعنی ''عام'' اعداد و شمار متعلقۂ جاگیران) اور ایک کو ''مفصّل'' (یعنی ''تفصیلی'' اعداد و شمار)۔ ایک اور کتاب میں، جس کا نام روز نامچہ تھا، ان جاگیروں کے متعلّق احکام ('برات') درج ہوتے تھے۔ فوج ان رجسٹروں کو میدانِ جنگ میں اپنے ساتھ لے جایا کرتی تھی (غالباً اصل کے مثنی) تا کہ میدانِ جنگ ہی میں جاگیروں (تیمار) کی ضروری تقسیم فوراً درج کی جا سکے (قب دستاویزات، عدد ۷۸، ۱۰۰، ۱۰۲، در Grzegorzewski).

ترکی محافظ خانے (archives) میں سلطان فاتح کے وقت تک کے رجسٹر محفوظ ہیں، جن کا مطالعہ خالی از فائدہ نہ ہوگا؛ قب میرا مقالہ در *Histoire et historiens depuis cinquante ans*، (*Bibl. de la Revue historique*)، پیرس ۱۹۲۷ء، ج اوّل، ترکی (Turquie).

عطاے جاگیر کی سند ('برات') : ایک کاغذ

امینی، klaghat emini کی طرف سے کچھ مواجبات ("قلمیہ" یعنی "منسوب بہ قلم" کے نام سے) عائد ہوتے تھے۔ ان کی شرح چار فیصدی تھی: ۱۲۰ آقچے، تین ہزار آقچے کی مالیت کی 'تیمار' کے لیے اور ۸۰۰ آقچے زعیم کے لیے مقرر تھے۔ جاگیر 'خاص' پر پندرہ ہزار آقچے کی رقم عائد ہوتی تھی (ہم نے اس رقم (۱۵ ہزار آقچے) کا ذکر جاگیر 'خاص' کی اغلب اصلی حدِّ اقل کا اندازہ لگانے کے لیے کیا ہے)۔ عام رواج کے مطابق 'تجدید برات' یعنی سند کی تجدید ہر سال ہوا کرتی تھی اور ہر سال وہی قلمیہ ادا کرنا پڑتا تھا قب (نصیحت نامہ، ص ۳۱، ۷۸، ۷۹)۔

اس جگہ ان قواعد کا ذکر کرنے میں بڑی طوالت ہوگی جن کا مقصد یہ تھا کہ 'تیماریں' یعنی جاگیریں ان بائین تر لوگوں کو منتقل کی جائیں جو فوجی خدمت کے قابل ہوں اور جو ترجیحاً ان عطیہ داروں کے بیٹے یا ان کی نسل سے ہوں (یعنی سپاہی زادہ، جمع میں ابناءِ سپاہیان) یا ایسے 'جبہلی' اشخاص کی اولاد سے ہوں جو فوجی خدمت کر چکے ہوں۔ ان کے صحتِ نسب کی تصدیق دس جاگیرداروں (یعنی اصحاب تیمار) کی شہادت سے ہوتی تھی (قوجی بک)۔

جب کوئی تیماردار حکمِ طلبی کی تعمیل سے قاصر رہتا تو اسے 'معزول' کر دیا جاتا تھا، یعنی عارضی طور پر، ایک یا دو سال کے لیے وہ جاگیر سے محروم کر دیا جاتا تھا اور اس کی 'تیمار' کو ایسی صورت میں "دِیرلک چالِنمق" کہتے تھے۔ ہر 'تیمار'، جو وارث کے موجود نہ ہونے یا حکمِ طلبی کی عدم تعمیل وغیرہ کی وجہ سے 'محلول' (خالی) ہو کر بحقِ سرکار ضبط ہوتی تھی، 'موقوف' تصور ہوتی تھی [موقوف دفتیک] اور اس کا انتظام ایک افسر کے سپرد ہو جاتا تھا، جسے 'موقوفاتچی' کہتے تھے۔ وہ اس 'تیمار' کے محاصل اس کے دوبارہ عطا ہونے تک وصول کرتا تھا۔

'سپاہی' کے لیے لازمی تھا کہ وہ اپنی جاگیر پر رہے: چنانچہ زمینوں کی نگرانی کے لیے عموماً ہر دس آدمیوں میں سے ایک کو گھر پر رہنا پڑتا تھا اور اسے 'نوروجی' یعنی محافظ کہتے تھے۔ جب جنگ طول پکڑتی تو ہر ایک سنجق کے سپاہی اپنے بیس بیس آدمیوں کو وطن بھیجتے تھے، انھیں 'خرجلق اوتجی' کہتے تھے۔ ان کا یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ میدانِ جنگ کے ساتھیوں کو سامانِ رسد (خرجلق) وغیرہ بھیجتے رہیں۔

'رعیہ' (raya کسان) اسی وقت صاحبِ تیمار بن سکتا تھا جب وہ میدانِ جنگ میں اپنی بہادری کا ثبوت دے اور یہ بات اسی صورت میں ممکن تھی کہ وہ رضاکار بن کر سرحدوں پر جائے (قب بیانِ بالا)۔

فوجی جاگیرداری کے نظام کا زوال:

کوریجہ والے (زیادہ صحیح یہ ہے کہ گُوملجنہ Gilmüldjina والے کہا جائے) قوجی بک (یا قوجی، یا شاید اس سے بہتر ہے 'قوچوبک') کی پیش کردہ یادداشت کے نتیجے کے طور پر ۱۶۳۲ء میں احتیاطی تدابیر اور اصلاحی مساعی عمل میں آئیں اور اس کے بعد ۱۶۵۷، اور ۱۷۷۷ء میں بھی اصلاح کی کوششیں ہوئیں مگر ان کے باوجود یہ جاگیریں نمایاں طور پر زوال پذیر ہوتی چلی گئیں۔

قوچوبک اور عینِ علی اِفندی ایسے ترکی افسروں کے اظہارِ تأسف کے علاوہ ہم مغربی مصنفین کو بھی اکثر اوقات نکتہ چینی کرتے ہوئے پاتے ہیں۔

قاعدۃً تو زعیم اور صاحبِ 'تیمار' کو جنگ کے لیے لازمی طور پر جانا پڑتا تھا، خواہ وہ اتنا بیمار ہو کہ اسے ڈولی میں لٹا کر پہنچایا جائے اور اس کے بال بچے بھی اس کے ہمراہ نوکریوں میں

لیے ہوئے جائیں (تورنفور Tournefort)، لیکن حاضری کے بعد ایسا موقع ضرور مل جاتا تھا کہ وہ گھر واپس آ جائیں (Abesci, 88، ص ۸۱) ۔ Grzegorzewski کی کتاب میں بھی ایسے احکام ملتے ہیں جن میں ایسے باغی اصحاب 'تیمار' کو فوج میں حاضر ہونے کا حکم ہے جو اپنی 'چفتلک' ('چِفت لِک') میں چھپے بیٹھے ہوں (مثلاً دیکھیے دستاویز، عدد ۳۷).

بعض اصحاب 'تیمار' روپیہ خرچ کر کے (اپنا) پیچھا چھڑا سکتے تھے اور یہ دستور، بقولِ فیلیپ دِ فیسن کانای Philippe du Fesne-Canaye (در *Le Voyage du Levant en 1573*، پیرس ۱۸۹۷ء، ص ۱۳۷)، بعض وزراء کے لیے ایک اچھا خاصہ ذریعۂ آمدنی بن گیا تھا.

اسی سیاح نے ص ۲۰ پر یہ بھی لکھا ہے کہ غیر ملکی سفراء بھی اپنے تحتِ حمایہ لوگوں کے لیے واقعۃً 'تیمار' حاصل کر سکتے تھے ۔ تورنفور Tournefort (۲ : ۲۱۹) لکھتا ہے کہ ''وائسرائے اور والیانِ ولایات کو دربار سے ساز باز رکھنے کی وجہ سے ایسے اختیارات حاصل ہیں کہ اپنے علاقے سے باہر کی فوج کی کمان بھی وہ اپنے ایسے ملازموں کو دلا سکتے ہیں جو انھیں سب سے زیادہ روپیہ چڑھائیں''.

بیرن دِ توٹ Baron de Tott ہمیں بتاتا ہے کہ خانِ کریمیا ان دس ہزار سپاہیوں کی کارگزاری سے بہت بیزار تھا جو بابِ عالی نے اُسے بھیجے تھے، کیونکہ خانِ موصوف پر یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ ان میں سے بعض درحقیقت عیسائی تھے، جو محض 'تیمار' کے لالچ میں اپنے آپ کو مسلم ظاہر کرتے تھے (*Mémoires*، ۱۷۸۵ء، ۱ : ۲ : ۱) ۔ دیگر بے قاعدگیوں کی تفصیل دوسون Mouradjea d'Ohsson : *Tableau de l' Emp. Oth.*، ۷ : ۳۷۵ میں دی ہے.

جب ینگی چری [الانکشاریۃ] اور رسالوں یا تنخواہ دار سپاہیوں کو سلطان محمود ثانی کے زمانے میں دبا دیا گیا تو اس سے جاگیرداری فوج بھی ٹوٹ گئی ۔ اُن حقوقِ ملکیت کی حفاظت کے لیے جو وہ حاصل کر چکے تھے اس بادشاہ نے ۱۸۳۱ء میں بے دخل شدہ جاگیرداروں میں سے بہترین لوگوں کو چار سوار دستوں میں تقسیم کیا ۔ یہ وہ ڈھانچہ تھا جس سے بعد کے زمانے میں جدید باقاعدہ گھڑ چڑھی فوج بنائی گئی ۔ باقی پرانی جاگیریں بحقِ سرکار ضبط ہوئیں، ان کے مالکوں کو وظیفے دیے گئے اور اس کی گنجائش میزانیہ میں رکھی گئی ۔ ان وظیفوں کی مجموعی رقم پہلے ایک لاکھ بیس ہزار بدرے یا چھے کروڑ پیاسٹر تھی (بیلاں Belin) مگر ۱۸۵۰ء میں یہ رقم صرف ایک کروڑ پچاس لاکھ رہ گئی ۔ اس میں ایک کروڑ کی وہ رقم شامل نہیں جو کشتکاروں کو بطورِ ہرجانہ ان اراضیِ خالصہ کے عوضانے میں ادا کی گئی (جو [سلطان] سلیمان کے وزیرِ اعظم رستم پاشا کے وقت سے اجارہ داری پر دی گئی تھیں) ۔ ۲۷ رجب ۱۲۸۰ھ/ ۷ جنوری ۱۸۶۴ء کو ان وظیفوں پر نظرِ ثانی ہوئی ۔ اس سے ان کی تعداد بعض رسمی ضوابط کی عدمِ تعمیل کی وجہ سے اور بھی کم ہو گئی (Tischendorf).

اب فوجی جاگیروں کا کوئی نظام باقی نہ تھا لیکن سرکار نے 'طاپو' *tapu* کا حق قائم رکھا، جو وہ اُس وقت سے اپنے مفاد کے لیے وصول کرنے لگی اور قانون میں پرانے نظام کی بے شمار باتیں پھر بھی باقی رہیں (قبّ سطورِ ذیل).

تیمار اور عثمانی قانونِ اراضی: خدمات کے عوض 'سپاہی' کو اس بات کا حق حاصل تھا کہ وہ جاگیر کی اراضی سے کُلّی یا جزئی طور پر حقوقِ شرعیہ (جو شرعی فتوے سے اسے حاصل تھے) وصول کرے؛ اس کے علاوہ وہ رسومِ عُرفیہ وصول کرنے کا بھی حق دار تھا ۔ یہ وہ ٹیکس تھے ''جو

بادشاہ نے عائد کیے'' (یہ بھی ہمیں اس میں بڑھانا چاہیے: ''یا جنھیں رواج نے روا رکھا تھا'')۔ 'سپاهی' کو رعایا پر ''خواہ وہ مسلم کاشتکار ہوں یا عیسائی'' ایک قسم کا اربابی تسلّط حاصل تھا۔ اگر کسان یعنی کاشتکار کو زمین پر محض حقِ ''تصرّف'' (یعنی قبضه بلا حقِ ملکیّت) حاصل ہوتا تھا تو اس کی موت پر وہ حق صرف اس کے بچوں ہی کی طرف منتقل ہو جایا کرتا تھا۔ دوسرے تمام ورثاہ یا قبضه لینے والے اسی وقت قبضه لے سکتے تھے جب اس مقام کے 'سپاهی' کو حقوق (''معجّله'') موسومه 'طاپو' ادا کر دیں؛ اگر کوئی وارث نه رہے تو زمین نئے وارث کو 'طاپو' کے اصول پر اور ان قواعد کے مطابق جو اس خاص غرض کے لیے وضع کیے گئے ہوں دے دی جاتی تھی (بیلان: *Prop. fonc.*، عدد ۳۰۳).

فوجی فرائض کے عوض میں اصحابِ 'تیمار' کو جاگیردارانه مراعات حاصل تھیں۔ کاشتکار کے مقابلے میں 'صاحبِ تیمار' زمین کا مالک ('صاحبِ ارز' یعنی 'صاحب الارض') ہوتا تھا لیکن یہ حقِ ملکیت نه صرف فوجی خدمت پر موقوف تھا بلکه غیر یقینی اور قابلِ تنسیخ بھی تھا۔

مغربی مصنّف 'رعیّت' کا لفظ صرف عیسائیوں کے لیے استعمال کرتے ہیں مگر یہ غلط ہے۔ کسان ('رعیت' [جس کی جمع 'رعایا'] واحد کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے) مسلم ہو یا عیسائی اس کا تعلق حکومت کے ساتھ ہوتا تھا اور وہ حکومت ہی کے ساتھ ساتھ چلتا تھا (*Fiefs milit.*: Belin، spec. repr.، خاص طبع مکرّر، ص ۵۰).

کسان 'سپاهی' کو مختلف مواجبات ادا کرتا تھا، جو، تا بیک حد، کسی علاقے میں کچھ تھے کسی میں کچھ۔ ان میں سے چند ایک کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے:۔

اِسپنچه یا 'پنجیک' پانچواں حصه (بیلان، عدد ۳۲۳؛ Grzegorzewski، ص ۲۳۳)؛ 'بنّاک' یا 'بِنِک' (Grzegorzewski، ص ۲۲۶، اور دستاویز عدد ۴۸؛ قانون نامه، طبع ۱۳۲۹ھ، ص ۱۶، تعلیقه ۲؛ ہامر: *Staatsverfassung* میں: نِبِک)؛ رسمِ چِفت (بیلان، عدد ۳۱۸؛ Grzegorzewski، ص ۲۳۶؛ قانون نامه، ص ۳۱۶، تعلیقه ۲)؛ 'مجرّد' ''کنوارے'' (عدد ۳۲۱)؛ عروسانه ''لڑکی، شادی شده عورت'' (عدد ۳۲۹، ۳۵۰)؛ 'دخان' یا 'تتو تتون' ''ایندھن حاصل کرنے کا حق ان لوگوں کے لیے جن کا 'تیمار' سے تعلق نه ہو'' یا 'کپنیتکوس' *kapniatikos* (عدد ۳۲۶، ۳۳۸)؛ 'سالاریه' (عدد ۳۳۸؛ قانون نامه، ص ۱۶، تعلیقه ۳)؛ آسیاب، یا دِیرمن ''پن چکی''؛ 'اوتلاق' ''چراگاه''؛ 'یائی لاق' ''موسم گرما کی چراگاه''؛ 'قشلاق' ''موسم سرما کی چراگاه''؛ 'جلب کشان' ''بھیڑیں''؛ 'مُرده پهلَری' ''ایسے باز کی نگه داری کا معاوضه جو مرنے کے قریب ہو''؛ 'بدایه' bedaya یا 'بادِ ہوا' ''غیر معمولی ٹیکس''؛ 'قووان' ''شہد کے چھتے''؛ 'کیله' ''گندم کے پیمانے'' (عدد ۳۴۵).

اس قسم کے ٹیکسوں اور محصولوں کی مفصّل تر فہرست احمد وفیق کی کتاب تکالیف قواعدی میں ملے گی۔

ان ٹیکسوں میں سے جو اراضی پر عائد ہوتے ہیں سب سے اہم ٹیکس، مغربی مصنّفین کے نزدیک، 'عُشر' ہے۔ لیکن قدیم عثمانی قانون دانوں کے نزدیک حسب ذیل اقسام میں فرق ہے:۔

۱۔ شرعی لگان یا محصول، جن کی مفصلهٔ ذیل قسمیں ہیں:۔

۱۔ (الف) 'خراج موظّف' ''زمین کا مقررہ لگان'' یا زمین کا خراج جو عملی طور پر (یا شاید مصنوعی طور پر اور تشبیه و تمثیل کے طریق پر) 'چفت آقچه سی'

(جیسے 'بیوندروق خقی' یا 'طسمہ آقچہ سی' بھی کہتے تھے) کی صورت میں عائد ہوتا تھا اور اِسْپَنْجہ یا ٹیکس بر رؤس یعنی وہ ٹیکس جو عیسائیوں پر عائد ہوتا تھا (وہ جزیہ ہی تھا جو شریعت نے عائد کیا تھا اور جو مصر میں 'جَوالی' یا 'گَوالی' کے نام سے مشہور ہے اور بعض اوقات عام لوگ اسے 'خَراج' کہتے تھے، اس لیے کہ یہ ٹیکس کاملاً خَراج کے معنی پر مشتمل تھا).

(ب) 'خَراج مقاسمہ': ''اراضی پر پیداوار کے تناسب سے لگان'' یا پیداوار پر محصول، جس کی مثال 'عُشُور' ہے، مگر یہ محصول باوجود اپنے نام کے ہر جگہ مختلف تھا اور اس کی شرح آٹھویں حصے سے لے کر نصف تک تھی۔

۲ ـ عُرفیہ ٹیکس 'یعنی رواجی قانون کے مطابق ٹیکس' جس کی خصوصی مثال 'جابا بِنّاک' کی تھی۔ یہ ٹیکس 'رعایا' یعنی شادی شدہ مسلمان' جن کے پاس زمین نہ ہو، ادا کرتے تھے۔ یہ ٹیکس اِکنلُو بنّاک سے بالکل الگ ہے (جو ایک قسم کا ''چِفْت آقچہ سی'' تھا، جس میں ٹیکس کی شرح تخفیف شدہ تھی) قبّ *MTM*، ص ۹۹، ۱۰۹، ۱۰ اور ۵۳.

یہ تقسیم جو قدرے استبدادی سی معلوم ہوتی ہے اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھتی جو اشخاص کی ذات پر عائد کردہ ٹیکسوں میں اور اصحابِ مِلْک پر عائد کردہ ٹیکسوں میں ہے۔ دیہاتی رقبوں میں ٹیکسوں اور اراضی کے متعلق قبّ نیز Heidborn: *Les Finances Ottomanes*، وی اِنّا ۱۹۱۲ء، ص ۱۷ ببعد اور ۵ تا ۱۰۔

بعض حقوق و عوارض کا جاگیردار (صاحب 'تیمار') اور سُوباشی کے درمیان تقسیم ہونا ضروری تھا (بیلاں، عدد ۳۴۸)۔

اس قسم کے تھے وہ قواعد جو ان زمینوں کے متعلق تھے جن پر 'طاپو' عائد ہوتا تھا، کیونکہ یہ ایسی زمینیں تھیں جو کلیۃً 'سپاہیوں' کی ملکیت تھیں اور 'خاصّہ' کہلاتی تھیں۔ چونکہ انھیں قلیج یری (''اراضی شمشیر'') بھی کہا جاتا تھا اور 'طاپو' پر نہیں دی جا سکتی تھیں، اس لیے میری رائے میں ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس اشارے سے مقصود 'تیمار' کا ناقابلِ انتقال حصّہ تھا، جسے قلیج (قبّ مسطورِ بالا) کہتے تھے۔ اس میں در حقیقت تعجّب کی کوئی بات نہیں کہ اراضی قلیج 'طابو' ادا کرنے کے بعد بھی ناقابلِ انتقال تصور ہوتی تھیں۔ اس بارے میں بیلاں اور ورمز Worms کی رایوں میں اختلاف ہے اور میں سمجھتا ہوں وہ غلطی سے اراضی 'خاصّہ' اور 'خاصّ' جاگیروں میں مشابہت اور ''مالِ مُقاتلہ'' (محاربوں کی زمینوں) یا ''جِنْک مالی'' سے ان کا تقابل تجویز کرتے ہیں کہ صرف یہ وہ اراضی تھیں جو فوجی جاگیروں کے نظام کے تحت تھیں، نہ کوئی اور (بیلاں، عدد ۲، ۳ تا ۳، ۲).

باوجود ان الزامات کے جو مقبولِ عام کہانیوں، مثلاً حکایات نصرالدین خوجہ، میں 'سپاھی' یا 'آتلی' پر عائد کیے جاتے ہیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کسانوں کی عام حالت بری تھی اور بقول لین کلاویوس **Leunclavius** (**Löwenklau**) ہنگری کے کسان ایسے بھی تھے جو اس بات پر آمادہ نظر آتے تھے کہ اپنی فصلوں کو آگ لگا کر ترکیہ کو بھاگ جائیں (**Thormon**)۔ ژُبِرُو دِ سانت دِنیس **Juchereau de St. Denis** اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ جاگیر کے مالک کو ''ساکنانِ جاگیر پر حقِ سیادت اور ان کے مقدمات میں حقِ فیصلہ قانوناً حاصل نہ تھا''۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جاگیردار کو بیشمار مالی اختیارات تو حاصل تھے لیکن با ایں ہمہ 'رعایا' اور 'سپاھی' کے باہمی تعلقات بے حد پیچیدہ تھے۔ انھوں نے ان قوانینِ اراضی میں جو مذکورۂ بالا قوانین کا جزء ہیں (دیکھیے عدد ۳، ۴، ۵) بہت جگہ

گھیر رکھی ہے۔ ان میں سے بہت سے قواعد، اس استثناء کے ساتھ کہ ان قوانین میں سرکار نے ''سپاہی'' کی جگہ لے لی ہے، زمانۂ حال کے قانونِ اراضی (''اراضی قانونی'') میں شامل ہو گئے ہیں اور اُن ضوابط کے ساتھ مِل جُل گئے ہیں جو 'ضابطۂ نپولین' (Code Napoléon) سے ماخوذ ہیں ۔ ان قوانین کا متن ترکی دُستور کی جلد اوّل میں اور ان کے فرانسیسی تراجم بیلاں Belin کے *Propr. fonc.* میں اور پادل Padel کے جرمن ترجمے طبعِ برلن، *MSOS* (۱۹۰۱ء) میں موجود ہیں ۔ ''ضابطۂ قوانین اراضی'' کے لیے قب G. Young : *Corps de droit ottoman*، جلد ۶ (۱۹۰۶ء) : ص ۴۴ تا ۱۱۱ ۔ زمانِ قدیم کے ان باقی ماندہ قوانین کی خصوصیات کا واضح ترین آئینہ دار 'تاپو' ہے ۔ اب ہم ''تاپو'' کے متعلق کچھ لغوی تحقیق درج کرتے ہیں ۔

تاپو : عثمانی زبان کا اسم تاپو *tap-u*، جس کی صورت حروفِ علت کی ہم آہنگی کے اصول پر 'طاپو' ہے (جیسا کہ باقی طبع Dvorak میں ہے، دیکھیے ص ۷۱، نیچے سے دوسری سطر) اور جو قائم مقام ہے قدیم تر کلمۂ لغتِ اوغوز تاپ ۔ وغ *tap-ugh* اور غجتائی تاپ ۔ وق *tap-uk* کا، فعل تاپ ۔ مق *tap-mak* سے مشتق ہے، جو حسبِ ذیل معنوں میں مستعمل ہے : (۱) اطاعت کرنا، خدا کے سامنے اظہارِ فروتنی یا امان مانگ کر کسی فاتح کے سامنے سر تسلیم خم کرنا (قب عاشق پاشا زادہ تاریخی، طبع Giese، ص ۲۲؛ بقول نولڈیکہ : نثری، در *ZDMG*، ۱۸۵۹ء، ص ۲۱۲، 'تاپان ولایت' اسم علم نہیں)؛ (۲) پوجا کرنا (کسی معبود کی)؛ (۳) کورنش بجا لانا، قب نیز تپو *tapu*، وامبیری Vámbéry : *Alt.-Osman.*، *Sprache*، ص ۲۱۹؛ تبو *tabu*، Codex Comanicus، ہوتسما Houtsma : *Ein türk.-ar. Glossar*، ۲۱۷: کومانی صیغہ، جس میں دو حرکتوں کے درمیان ایک صدا دار حرف بھی ہے، کرایتی Karaite 'تبو' ۔ 'تَبْ ءِی' میں ملتا ہے بمعنی شکریہ یا شکرگزاری (T. Kowalski : *Karaimische Texte .... von Troki*، کراکاؤ Cracow ۱۹۲۹ء) ۔

بقولِ کاشغری ''تپغ'' کے معنی : ہیں (۱) خدمت؛ (۲) طاعۃ (دیکھیے ۱ : ۳۱۱ [دیوان لغۃ الترک ترجمۃ بی، ۱ : ۳۷۳]) اور مشتقات کے لیے ۱ : ۴۱۰ [دیوانِ مذکور، ۱ : ۴۹۵]، اس کے علاوہ دیکھیے وہی کتاب، ۱ : ۳۷۹]؛ ۲ : ۱۳۲، سطر ۵ [دیوانِ مذکور، ۲ : ۱۶۸]؛ قب ۳ : ۲۷۸، پایین صفحہ [دیوانِ مذکور، ۳ : ۳۷۶]؛ ضرب المثل : (تَوْپِین تپغساق، تانگری سَوِنْچ سِز) [''اِنَّ عِلجَ الکَفَرَۃِ مُتَعَبِّد لِلّٰہِ تعالٰی و اللّٰہ سبحانہ و تعالٰی غیر راضٍ عَمَلَہ''] یعنی پُجاری (priest) تو ہمیشہ خدا کی عبادت کرنے کے لیے مستعد ہے لیکن خدا اس سے قطعاً خوش نہیں [دیگر حوالوں کے لیے دیکھیے دیوان لغۃ الترک، انڈکس، ص ۵۷۵]۔

[صاحب] برہانِ قاطع فارسی میں اس مستعار کلمے کا استعمال یوں بیان کرتا ہے : ''تابوغ یہ ہے کہ ایک شخص سلاطین کے سامنے سر برہنہ ہو کر جُھکتا ہے اور کان ہاتھ سے پکڑ کر عذرِ تقصیر چاہتا ہے ۔ یہ قاعدہ ماوراءالنہر میں جاری ہے [قب اللغات النوائیۃ، ص ۳۹۱؛ نورالابصار (نسخۂ کتاب خانۂ محمد شفیع لاہوری میں تابوغ بمعنی خدمت ہے، سند میں سلطان بابر کا شعر دیا ہے)، تسلیم و بندگی] ۔ برہانِ قاطع والے معنی کے لیے قب ترکی فعل یُوکُونْمک yükün-mek [رسالۂ فضل اللہ خاں، ص ۹۴ میں 'یُوکُنمق' ہے بمعنی بہ تسلیم خم شدن]، جو بُدھوں اور فرقۂ مانویہ کی مذہبی کتابوں کے ان متون میں اکثر آیا ہے جو مؤلّفو F. K. W. Müller اور

لیے کوک Von Le Coq اور پل لی او Pelliot وغیرہ نے شائع کی ھیں ۔ یہ عبارت بطور نمونہ پیش کی جاتی ھے : اوچ کز اوغوز یسنجہ تاپو و خذمت ییمک یرنہ گتردیلر، جس کے معنی یہ ھیں کہ انھوں نے اوغوز کے طریقے کے مطابق تین مرتبہ 'سجدہ کیا' اور کورنش بجا لائے اور ایسا کرنے سے روایتی مراسمِ تاپو اور آدابِ بندگی بجا لائے (Houtsma : *Hist. des Seldj. d' Ibn Bibi*، ص ۱۰، س ۹) ۔ اس رسم میں ایک پیالے کی پیش کش بھی شامل تھی، کیونکہ 'تاپو سغراغی' کی ترکیب کا بھی ذکر آیا ھے، جس کے معنی ''ساغرِ نیاز یا ساغرِ بندگی'' کے ھیں، کما فی کتاب برھانِ قاطع (بذیل سغرق، ص ۳۷۷) ۔ [برھان طبع ۱۲۵۱ھ میں یہ ترکیب نہیں ھے وھاں ص ۳۳۳ سغراق بمعنی کوزۂ لولہ دار دیا ھے مگر تاپو سغراغی نہیں دیا ۔ البتہ پاوہ دِ کورتی نے اللغات النوائیہ میں تاپو سغراتی بمعنی ساغر دیا ھے].

یہ بات بھی ذھن نشین کر لینے کے قابل ھے کہ بقول دیساسی Silvestre de Sacy عربی لفظ خدمة (service)، جو اوپر مذکور ھے اور (بقول کاشغری) تاپو کے مترادف ھے، بعض اوقات وھی معنی دیتا ھے جو لفظ 'تیمار' کے ترکی زبان میں ھیں (N.E.، ۱ : ۲۱۰، تعلیقہ ۱؛ قب *Bibliothèque des arabisants*، قاھرہ، ۲ : ۱۱۳، ۱۱۶) [کلمۂ 'خذمة' کا استعمال جو کاشغری نے کیا ھے اس کے لیے دیکھیے تتمۂ صوان الحکمة، طبع لاھور، ص ۱۱۵، س ۵ اور ڈوزی، ۱ : ۳۵۳، عمودِ اول، بایں صفحہ].

مغولی زبان میں اسی لفظ (جس کا تلفّظ بقول Kowalewski 'تپک' ھے اور جس سے لازم آتا ھے کہ کلمے کی ترکی صورت تپغ *tap-igh* ھوگی) کے معنی ''نذر، قربانی، خدا کی عبادت، خدمت، عبادت اور تعظیم'' کے ھیں.

'تیمار' کی اصطلاحوں میں 'تاپو' تملیک ناموں کو بھی کہتے ھیں، جن سے زمین کی خراجی حیثیت کی تصدیق و توثیق ھوتی ھے اور جن کی تجدید بعض حالات میں لازمی ھوتی ھے اور جو حقوقِ فتح کا دوام ثابت کرتے ھیں (پیلاں، عدد ۲۹۸، حاشیہ ۲).

مذکورۂ بالا بیان سے ایک شخص یہ گمان کرنے کی طرف مائل ھو سکتا ھے کہ 'تاپو' کے لفظ سے ایک قسم کا اظہارِ بندگی مقصود ھے اور 'آغالق حقی' یعنی 'حقِ آقائی یا حقِ سیادت' کو احمد وفیق کلمۂ تاپو کے مترادف کے طور پر پیش کرتا ھے مگر یہ مشابہت صرف ظاھری ھے : تاپو کا علاقہ 'رعایا' اور 'سپاھی' کے درمیان تھا نہ کہ 'سپاھی' اور 'سلطان' کے درمیان، اس لیے یہ بالکل حقیقی رشتہ تھا جو زمین کے ساتھ منتقل ھوتا تھا ۔ چونکہ اس حق کے دیتے وقت پیشگی رقم (معجّلہ) دینا پڑتی تھی اس لیے 'تاپو' کا نام نہ صرف حقِ ملکیت کے لیے استعمال ھوتا تھا بلکہ رقم کے لیے بھی اور جب 'تیمار' کی منسوخی پر 'تاپو' کی وصولی سرکار کی طرف ھونے لگی تو 'مأمورو' *me'mūru* یا 'کاتبی' *kātibi* اس اھلکار کو ادا ھونے لگی جو 'تاپو' وصول کر کے [خزانۂ دولت] میں جمع کرنے پر مامور ھوتا تھا (پیلاں، عدد ۸۸ : ۳۳۵ ببعد) ۔ 'تاپو' کا مطالبہ اسی وقت ھو سکتا تھا جب کوئی جاگیر حقیقۃً خالی ھو جاتی تھی ۔ انتقالِ جاگیر کسی وارث کے نام 'تاپو' کی ادائگی کے بغیر مفت ھوا کرتا تھا.

ذیل میں ھم چند جملے نقل کیے دیتے ھیں جن میں 'تاپو' کا لفظ استعمال ھوا ھے 'تاپو ۔ لا ۔ مق'، یا 'تاپو ۔ یہ ویر ۔ مک' یا 'تاپو ۔ ایلہ ویرمک' تاپو ادا کرنے پر دینا ('سپاھی' کے متعلق ذکر کرتے ھوے) ۔ قب 'تاپو ۔ یہ آلمق' تاپو ادا کر کے لینا ('رعایا' کا ذکر کرتے وقت)؛ قب تاپو لین ۔ دن آلمق، M.S. Suppl. Turc، عدد ۶۸،

ورق ہ؛ 'با تاپو' یا 'تاپو ۔ ایلہ' یعنی 'بعوض ادائگی تاپو، ضد 'بلا تاپو یا مجاناً' یعنی 'مفت' بلا ادائگی تاپو: 'تاپو یہ مستحق' '(اراضی) جو مستحق اعطاء ہے، یا شاید خالی ہونے کی وجہ سے ادائگی تاپو کے بعد دوسرے شخص کو دی جانی چاہیے' (جہاں سے 'استحقاقیہ' کی اصطلاح پیدا ہوئی یعنی 'اراضی استحقاقیہ' ۔ لفظ 'اراضی' محذوف ہے، ضد 'اعطائیہ')؛ 'تاپو ۔ یو بوزمق، 'ادائے تاپو کا معاہدہ فسخ کرنا؛ 'تاپو ۔ یہ جایز دکل' 'تاپو پر نہیں دی جا سکتی'؛ 'رسم تاپو' 'ٹیکس جو بطور تاپو ادا ہو'؛ 'حق تاپو' 'بادای تاپو زمین پر قبضہ رکھنے کا حق'؛ 'تاپوی مثل' 'متناسب تاپو کا حق'؛ 'دام تاپوسی' ٹیکس جو 'رعایا' کی کسی نو تعمیر عمارت پر لگایا جائے، *MTM*، ص ۸۳؛ *JA*، جنوری و فروری ۱۸۳۳ء، ص ۸۸؛ ھامر von Hammer، ۱ : ۳۹۹).

مغربی جاگیروں سے 'تیمار' کا مقابلہ : 'تیمار' معاشرتی ادارہ ہونے کے بجائے زیادہ‌تر ایک انتظامی ادارہ ہے ۔ حکومت نے خود اس کی ابتدا کی اور وہ کبھی 'تیمار' کی راست نگرانی بلکہ اس پر اختیارداری کے حق سے دست بردار نہیں ہوئی ۔ 'تیماریں' صرف موروثی اس لیے ہیں کہ حکومت کو اس میں اپنا فائدہ نظر آتا ہے لیکن یہ احتیاط وہ ہمیشہ پیش نظر رکھتی ہے کہ جاگیرداروں کا کوئی خاندان ولایتوں میں مستقل طور پر قائم نہ ہونے پائے ۔ چند خرابیوں کے باوجود جاگیر کا لازمی فوجی خدمت کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے اور رہے گا، چنانچہ اصحاب 'تیمار' سے اگر فوجی خدمت ادا کرنے میں معمولی سی کوتاہی ہو یا ان میں بغاوت کے آثار نظر آنے لگیں تو جاگیر ضبط کر لی جاتی ہے ۔ اس کا قبضہ اتنا غیریقینی ہے کہ بعض فوجی مہموں میں ایک ایک جاگیر آٹھ آٹھ مرتبہ حکومت کی طرف واپس ہوئی ہے (Thornton) ۔ اس قسم کی جاگیر کو وہ اجتماعی اہمیت حاصل نہیں جو مغرب میں تھی ۔ نہ تو صاحب 'تیمار' اس جاگیر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور نہ کوئی خاص درجۂ شرف 'تیمار' کی وجہ سے اسے حاصل ہوتا ہے، بلکہ تیمار کی صورت میں تو اس قسم کا قدرے غیرمتوقع رجحان بھی پایا جاتا ہے کہ 'رعایا' 'رعایا' ہی رہے اور اسے 'تیمار' بھی عطا ہو جائے ۔ 'رعایا' کو اپنی حیثیت چھوڑنے کی اجازت نہ تھی، کیونکہ عطائے جاگیر کے وقت اس کی برات (سند) میں خصوصیت کے ساتھ یہ ذکر کر دیا جاتا تھا کہ 'تیمار' اسے ''یولداشلق'' (اسلحہ پوش رفیق حرّ) کی حیثیت سے خدمات خوب ادا کرنے کے صلے میں بطور انعام عطا کی جاتی ہے (*Milli tet. m.*، ص ۳۱۱) ۔ جاگیر کے ساتھ تعلق صرف ان جاگیروں کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے جن کا صرف ایک ناقابل تنقیص حصہ قابض کو اس شرط پر دیا جاتا تھا کہ وہ فوجی خدمت ادا کرے گا؛ گویا یہ انعام کئی چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا اور انہیں باقاعدہ اضافوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جس طرح سرکاری افسروں کو باقاعدہ ترقیاں ملتی ہیں ۔ یہ نہیں کہا جاتا کہ اتنے آقچہ کی 'تیمار' ہے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ ''تیمار کے اتنے آقچوں سے'' (شو قدر آقچہ تیمار) ۔ بڑے بڑے اصحاب 'تیمار' ساتھ ساتھ عہدہ داران حکومت بھی ہوتے ہیں، اور اگر حکومت ان سے ڈرتی ہے تو اس وجہ سے نہیں کہ وہ بڑے جاگیردار اور امیر ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ بڑی بڑی ولایتوں کے حاکم ہیں .

ان میں کوئی باجگزار امیر نہیں ہوتا ۔ ہر جاگیردار کو اس کی جاگیر براہ راست سلطان عطا کرتا ہے (ان بہت چھوٹے جاگیرداروں کے سوا جنہیں بیکلر بیکی جاگیر عطا کرتا ہے) ۔ وہ اپنے سے زیادہ طاقتور جاگیرداروں کے تحت نہیں

ہوتا، اس حالت کے سوا جب جنگی خدمت کے لیے اُسے بلایا جائے ۔ 'رعایا' پر اسے چند مالی حقوق بھی حاصل ہیں، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، جن میں سے بعض آرد سازی (milling) وغیرہ کے حقوق کی یاد دلاتے ہیں؛ قب مثلاً منگنی کا نذرانہ (عروسانہ یا گردک) ۔ مادام لوئیز سان بیللوک Madame Louise Saint Relloc لکھتی ہے کہ یہ بات تسلیم کر لینا غیر معقول نہ ہوگا کہ نپولین نے اعطاء اراضی کا دستور ترکوں سے مستعار لیا ۔

مآخذ: بیلاں Belin فرانسیسی سفارتخانۂ قسطنطنیہ کا سکرٹری (کاتب السرّ) ہی اب تک وہ واحد شخص ہے جس نے ترکیہ کے نظام تیمار کے مضمون کا سیرحاصل مطالعہ کیا ہے ۔ اس مخصوص موضوع پر ہم اس کے تصنیف کردہ ذیل کے دو مفرد رسالوں کے مرہون منت ہیں، (۱) *Étude sur la propriété foncière en pays musulman, et spécialement en Turquie (Rite hanéfite)*، *JA*، پیرس ۱۸۶۲ء سے بطبع مکرر شائع ہوا؛ (۲) *Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme, et principalement en Turquie*، *JA*، پیرس ۱۸۷۰ء سے بطبع مکرر شائع ہوا (یہ خاص کر عین علی سے ماخوذ ہے، جس کے متن کا ترجمہ کیا گیا ہے)۔ (۳) ورمز Worms کی تصنیف کا بھی ذکر کرنا چاہیے: *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans et subsidiairement en Algérie*، در *JA*، ۱۸۴۲ء، ۱۸۴۳ء اور ۱۸۴۴ء؛ (۴) Paul Andreas von Tischendorf کے مطالعات (جو *Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten insbesondere im osmanischen Reiche*، لیپزگ ۱۸۷۲ء، ۱۲۹ صفحات، قطع نیم و زری (8°) میں درج ہیں؛ یہ صرف بیلاں کی تصانیف کا ترجمہ ہے، جس میں تھوڑا سا اضافہ بھی کیا گیا ہے؛ (۵) Truhelka کی اہم تصنیف: *Historička podloga agrarnog pitanja u Bosni*، جو *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini*، جلد ۲۷، (۱۹۱۵ء): ص ۱۲۵ ببعد میں شائع ہوئی، ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی ۔ اس کا جرمن ترجمہ سراجیوو میں ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا تھا اور اس کا نام *Die Geschichtliche Grundlage der bosnischen Agrarfrage* تھا ۔ زیادہ تفصیل کے لیے قب (۶) Dmitriev، در *Zapiski Kollegii Vostokovedov*، ۲، (۱۹۲۶ء): ص ۳۰۰ ۔

جن تصانیف کے اب ہم پورے نام درج کریں گے اور چند دوسری تصانیف کے بھی، جو اتنی اہم نہیں، ان کے اقتباسات اس مادّے کے متن میں آئے ہیں:

(۷) Joseph von Hammer (Purgstall): *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، وی آنا ۱۸۱۵ء، ۱: ۳۳۷ تا ۳۴۳ (باب ششم: *Das Lehenrecht, Kanuni timar*)؛ (۸) Pitton de Tournefort: *Relation d'un Voyage du Levant*، لی اوں Lyon ۱۷۱۷ء، ۳ جلدیں؛ (۹) Comte de Marsigli: *L'Etat militaire de l'Empire ottoman, ses progrès et sa décadence*، ہیگ و ایمسٹرڈیم ۱۷۳۲ء، قطع کبیر (اطالوی و فرانسیسی)؛ (۱۰) Elias Abesci: *L'Etat actuel de l'Empire ottoman*، انگریزی ترجمہ از Fontanelle، پیرس ۱۷۹۲ء، ۲ جلدیں؛ (۱۱) A. de Juchereau de Saint-Denis: *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*؛ (۱۲) Th. Thornton: *Etat actuel de la Turquie*، انگریزی ترجمہ، پیرس ۱۸۱۲ء، ۲ جلدیں؛ (۱۳) J. Grzegorzewski: *Z sidzyllatow rumelijskich epoki wyprawy wiedenskiej*، Lwow ۱۹۱۲ء، ۱۳۳ صفحات ترکی متن اور ۲۶۳ صفحات تمہیدی (Polish) متن (*Recueil de documents turcs des archives de Sofia, relatifs à l'expédition contre Vienne*)؛ (۱۴) W. Padel and L. Steeg: *De la législation ottomane*،

پیرس ۱۹۰۳ء.

قانون نامہ: ان ضابطوں کی مرتّب و مدوّن فہرست (bibliography) ابھی تیار نہیں ہوئی۔ یہاں ہم صرف ضروری قوانین ہی کا ذکر کریں گے اور وہ قوانین چھوڑ دیں گے جو فوجی جاگیروں سے متعلق نہیں اور ایسے قوانین زیادہ ہیں بھی نہیں.

محمّد ثانی کے قانون نامہ کے علاوہ، جس کا ذکر آ چکا ہے، اور ضابطے یہ ہیں:-

۱ - ضابطۂ سلیمان، شائع کردہ TOEM، بطور ضمیمہ بعنوانِ قانون نامۂ آلِ عثمان (صفحات ۷۲، ۱۳۲۹ھ) - ناشر محمّد عارف اسے سیّدی بک سے منسوب کرتا ہے، حالانکہ ایک نسخہ عاشر افندی کے کتب خانے میں موجود ہے جس میں اس کے مصنّف کا نام 'نشانجی' جلال زادہ مصطفٰی دیا ہے (اور فان ہامر von Hammer نے بھی Hist. de l'Empire Ottoman، فرانسیسی ترجمہ، ۶: ۲۴۷ میں یہی کہا ہے مگر ناموں کی ترتیب پلٹ دی ہے) - قب نیز Bibl. Nat.، پیرس، MS. Suppl. Turc، عدد ۸۰، نیز Anc. fonds Turc، عدد ۳۵، ۱°؛ Suppl. Turc، عدد ۷۹، ۲°؛ مؤخّر الذّکر کی ابتداء بھی انھیں کلمات سے معلوم ہوتی ہے جو فان ہامر: Staatsverfassung، ج ۱: ص xxi، بذیلِ عدد vi کے ذکر کردہ مخطوطے کی ہے: لیکن حاجی خلیفہ کا متن، جس کا وہ حوالہ دیتا ہے، اصل میں کافی چیزوں کے استخراج کے قوانین سے متعلق ہے.

۲ - قانونِ سابق کی ایک اور روایت (متأخّرہ؟) (وی انّا، عدد ۹۷۹، ۱°: Bibl. Nat. پیرس، Suppl. Turc، عدد ۸۰) ہے - اس کے اور سابق الذّکر روایت کے متن کا مقابلہ فان ہامر کے جرمن ترجمے کے ساتھ، جس کا نام Straf- und Polizeygesetze Staatsverfassung Suleymans (۱: ۱۴۳ تا ۱۶۲) ہے، کرنا چاہیے، جو اس کے قول کے مطابق (ج ۱: ص xix) عینِ علی افندی کے ضابطۂ قوانین کا ایک حصّہ ہے؛ جس کا ذکر ذیل میں (عدد ۶ کے تحت) آئے گا.

۳ - اسی سلطان کا ضابطہ یا قانون، جسے عام طور پر 'جدید' کہتے ہیں (اگرچہ سابق الذّکر دو قانونوں کو بھی بعض اوقات 'جدید' کہہ دیتے ہیں)، اگر فان ہامر کی قدرے الجھی ہوئی تشریحیں (Hist.، ۶ : ۲۴۷ اور ۲۶۷ اور Staatsverfassung، ۱ : ۳۴۵ تا ۳۷۶) درست ہیں تو یہ ضابطہ، جو صرف اراضی کے متعلّق قوانین پر مشتمل ہے، عبدی اوغلو محمّد چلپی نے سلطان سلیمان کے جانشین (سلیم ثانی) کے عہد کے ابتدائی سالوں میں تألیف کیا تھا - اس میں مشہور و معروف شیخ الاسلام ابوالسّعود اور کمال پاشا زادہ کے 'فتاوی' کی ایک بڑی تعداد موجود ہے - اس قلمی کتاب کا اصل نسخہ، جس پر تاریخ بھی ہو، دریافت کرنا سودمند ہوگا - یوں اس کے بہت سے قلمی نسخے موجود ہیں، مگر وہ کم و بیش بعد کے زمانے کے نقل کیے ہوئے ہیں، (ریو Add. 7840, iii م ۱۰۱ھ کے ایک نسخے کا ذکر کرتا ہے، لیکن بعض تیرھویں صدی ھجری تک کے نسخے بھی ملتے ہیں) - دیباچہ، جس میں سلطان سلیمانِ قانونی کے حکم سے ضابطے کے نفاذ کا ذکر ہے، سارے نسخوں میں ایک جیسا ہے لیکن متأخّر نسخوں میں متأخّر شیوخ الاسلام کے فتاوے کی بھرمار کر دی گئی ہے، جن کے نام یہ ہیں: (اخی زادہ) حُسین (م ۱۰۴۳ھ)؛ (زکریّا زادہ) یحیٰی (م ۱۰۵۳ھ)؛ محمّد بہائی (م صفر ۱۰۶۴ھ) اور ان کے علاوہ پیر محمّد (قب سطورِ ذیل)؛ عبدالعزیز؛ محمّد سعداللہ؛ ثناء اللہ؛ شیخ محمّد؛ الحاج محمّد عبداللہ مصطفٰی اور محمّد بروسوی - یہ فتاوی قانون کے ساتھ مخلوط ہیں، جو "درِ زمانِ" نشانجی ہای سابق تر مثلاً (تاجی بک زادہ) جعفر چلپی (م ۹۲۱ھ)، جلال زادہ (سابق الذّکر)،

یا نسبۃً قدیم لوگوں مثلاً حمزہ پاشا (م ۱۱۸۰ھ)، مُعیّم زاده لام علی افندی وغیره کے زمانے میں مرتب ھوئے ۔ جن قوانین پر تاریخ نفاذ دی ھوئی ھے ان میں سے زیادہ تر بارھویں صدی ھجری کے نصف اول کے ھیں ۔ ان میں سے آخری ۱۱۲۹ھ میں نافذ ھوا؛ اس کے متن کا جزوی جرمن ترجمه فان ھامر (کتاب مذکور) میں دیا ھوا ھے ۔

یه قانون ملی تدقیقلر مجموعهسی کے عدد ۱ و ۲ میں شائع ھوا تھا ۔ اس کے قلمی نسخے پیرس Suppl. Turc، عدد ۱۷ اور ۸۷؛ وی انا، عدد ۱۸۱۶، ۱۸۱۷، ۱۸۲۲، ۲° میں اور دوسری جگه موجود ھیں (قب ان کی فرد در فهرست نامهٔ ریو Rieu، عدد Add. 7834)۔

۴ ۔ قانون یا رساله از شیخ الاسلام اُوسکوبی پیر محمد افندی بن حسن جو معین المفتی کا مصنف بھی ھے ۔ یه بھی سابق قانون کی طرح زیادہ تر ابوالسعود کے فتاوے پر مبنی ھے ۔ اس کا قلمی نسخه پیرس کے مخطوطات Suppl. Turc میں عدد ۶۸ پر اور کتاب کا ایک ناتمام حصه وی انا کے عدد ۱۸۰۴، ۴° میں موجود ھے ۔

۵ ۔ قانون لوای بوسته، جو سلطان سلیمان کے حکم سے مصطفی بن احمد کاتب الدفاتر الخاقانی نے سلخ جمادی الاولی ۹۷۳ھ/وسط دسمبر ۱۵۶۵ء میں زیر ھدایت 'زعیم' بشارت تیار کیا ۔ اس کا قلمی نسخه وی انا میں عدد ۱۸۰۴، ۶° پر ھے ۔ اسی کتاب کا ایک اور قلمی نسخه بیلان Belin نے (*Propr. fonc.*، عدد ۲۹۸، حاشیه ۲، عدد ۳۱۵ ببعد) استعمال کیا تھا ۔ یه متن چند دوسرے متون کے ساتھ ترویلکه Truhelka نے سراجیوو کے *Glasnite*, xxviii میں شائع کیا تھا ۔ مزید تفاصیل کے لیے قب Dimitrew، محل مذکور، ص ۱۰۵ ۔

۶ ۔ قانون معروف به قانون احمد اول، دفتر امینی مؤذن زاده عین علی نے ۱۰۱۸ھ/۱۶۰۹ء میں قوانین آل عثمان در خلاصۂ مضامین دفتر دیوان کے عنوان سے مرتب کیا ۔ یکم ربیع الاوّل ۱۲۸۰ھ/اگست و ستمبر [۱۸۶۳ء] میں اسے احمد وفیق پاشا مندوب (کمشنر) سلطانی در ایشاے کوچک نے شائع کیا تھا ۔ اس کے قلمی نسخے وی انا (۴ جلدیں)، لیپزگ، ڈریسڈن اور پیرس (نامکمل) میں ھیں ۔ اس کا ترجمه بیلان نے فرانسیسی میں اور تشندورف Tischendorf نے جرمن زبان میں کیا (قب ماخذ در سطور ذیل ۔ ان قوانین میں سے صرف یہی ایک قانون ھے جس کا منظم طور پر مطالعه ھو سکا ھے ۔ ھامر (*Staatsverfassung*، ۱: xvii تا xx) نے ایک تصنیف کا تجزیه کیا ھے، جس کا یه قانون صرف پہلا حصه معلوم ھوتا ھے ۔ بظاھر اولیاء چلبی نے اس سارے قانون کا نہیں تو کم از کم اس کے ایک حصے کا استعمال مختلف ولایتوں اور سلطنت کی تمام فوجی جاگیروں کے اعداد و شمار کے متعلق معلومات مہیا کرنے کے لیے کیا ھے (۱: ۱۷۳، تا ۲۰۹)۔

۷ ۔ نصیحت نامه [معنی نام سے ظاھر ھیں] سلطان ابراھیم اول (۱۶۴۰ تا ۱۶۴۸ء) کے ایک وزیر نے اپنے سلطان کی خاطر لکھا ۔ اس کا ترجمه جرمن زبان میں بہرنوار Behrnauer نے *ZDMG*، ۱۸: ۶۹۹ ببعد میں کیا، اس سے پہلے اس کا ترجمه فرانسیسی زبان میں کیا گیا تھا، جس کا نام یه ھے: *Canon de Sultan Sulaiman II représenté à Sultan Mourad IV pour son instruction ou état politique et militaire tiré des Archives les plus secrètes des Princes Ottomans et qui servent pour bien gouverner leur Empire. Traduit du turc par* *M.P.**** (Péris de La Croix)، پیرس ۱۷۲۵ء؛ اقتباسات در ھامر Hammer: *Geschichte*، ۵: ۶۸۳ تا ۶۸۷، مخطوطات وی انا میں ھیں، اعداد ۱۸۲۳ تا ۱۸۲۵۔

۸ - تلخیص البیان فی قوانین آلِ عثمان، جو محمد رابع کے عہد (۱۶۴۸ تا ۱۶۸۷ء) میں لکھی گئی - اس کا مصنف حسین افندی [ہیزار فن] ہے - قب فہرستِ ابواب در فان ہامر (-Staats Verfassung، ص xx تا xxi)؛ خطی نسخہ در پیرس Anc. fonds Turc، عدد ۴۰ .

۹ - حاجی خلیفہ کی تصنیف زیرِ عنوان دستور (دستور) العمل، قب بہرناور Behrnauer، در ZDMG، ۱۱ : ۱۱۱ تا ۱۳۲.

۱۰ - فوجی جاگیروں کے قواعدِ اساسی، جو [۱۱۹۱ھ / ۱۷۷۷ء] میں عبدالحمید [اول] نے نافذ کیے (منقول در جودت : تاریخ، ۱ : ۱۸۴ تا ۱۹۲).

دوسرے قوانین کے من جملہ ہم پیرس کے کتب خانۂ ملی (Bibl. Nat. de Paris) کے مخطوطاتِ ذیل کا ذکر کرتے ہیں : Anc. fonds Turc، عدد ۴۱، Suppl. Turc، عدد ۱۷۹، ۱°، (قانون جو ۱۰۱۷ھ میں پیش ہوا) اور وی انا، شمارہ ۱۸۰۳، ۴° (قانون جو ۱۰۳۸ھ میں پیش ہوا)، عدد ۱۸۲۲، ۳°، وغیرہ - مختلف کتب خانوں کی فہرستوں کی چھان بین کرنے سے اس فہرست میں اضافہ ہو سکتا ہے - جہاں تک فوجی جاگیروں کے متعلق امور کا واسطہ ہے مارسگلی Marsigli کی تصنیف (قب مذکورۂ بالا) ایک ایسے ہی قانون سے مرتب ہوئی ہے .

اِن قوانین پر احمد رفیق بک نے TOEM، بابت سال چہاردھم، ص ۳۱۹ تا ۳۲۰ میں ایک اہم تعلیقہ لکھا ہے (جو مجھے اس وقت دستیاب نہیں ہو سکا)؛ قب نیز مقالۂ براکلمان در Isl.، ۸ : ۲۶۱ تا ۲۹۷ (*Der Göttinger cod. turc. 25.—Ein Beitrag zur Quellenkritik des Qânûnnâmes*) - ہر ولایت کے لیے الگ الگ قانون نامے بھی تھے - وہ ان ولایتوں کے ''دفترِ مفصل'' کی پشت پر یا اس کے سرِ صفحہ پر درج ہوتے تھے (قب MTM، عدد ۱، ص ۱۰۹ - لِواہاے سزگدن Szegedin، ہتون Hatvan اور نووی گراڈ Novigrad کا قانون اسی قسم کا تھا، مخطوطہ در کتاب خانۂ ملی پیرس (Bibl. Nat. Paris)، Suppl. Turc، عدد ۷۶ .

وہ قانون نامے جو اس وقت تک محفوظ ہیں آن میں سے اکثر اپنے اصلی نقائص کے علاوہ، جو بسا اوقات خاصے اہم ہیں، اغلاط و ابہام سے پر ہیں، جس کا باعث نقل نویسوں کی لاپروائی ہے - انھیں مجموعہ ھای منشآت یا مکاتیبِ انموذجی بالخصوص اصلی دستاویزات، فرمانوں اور براتوں وغیرہ سے مقابلہ کر کے درست کرنا چاہیے؛ مثلاً وہ جو مکتبۂ ملی پیرس کے ملحقِ ترکی کے عدد ۸۲۳ اور وی انا کے عدد ۱۸۰۲ میں محفوظ ہیں؛ قب نیز مجموعہ Grzegorzewski - مینِنسکی Meninski نے خود تین (قوانین) کے نمونے اپنی کتاب *Institutiones linguae turcicae*، وی انا ۱۷۵۶ء، ۲ : ۱۷۳ تا ۱۷۵ میں دیے ہیں - قسطنطنیۃ کے 'دفترِ خاقانی' کے کثیر محفوظاتِ محافظ خانہ (archives) کا مطالعہ یقینی طور پر بے حد سودمند ہوگا.

(دینی J. Deny)

تَیَمُّم (ع) [لغوی معنوں میں = قصد کرنا اور اصطلاح میں = بنیتِ عبادت بجای وضو خاک کو ہاتھوں اور منہ پر ملنا] - بعض حالتوں میں پانی کی جگہ مٹی سے تطہّر کی اباحت کا ذکر قرآن مجید [طبع امیریہ] کی سورۃ ۴ [النساء] : ۴۳ اور سورۃ ۵ : [المائدہ] ۶ میں آیا ہے - آیۃ ۶ کا ترجمہ یہ ہے : ''مسلمانو، جب نماز کے لیے آمادہ ہو تو اپنے منہ دھو لیا کرو اور کہنیوں تک اپنے ہاتھ اور اپنے سروں کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک اپنے پاؤں (بھی دھو لیا کرو) اور اگر تم کو *

نہانے کی حاجت ہو تو غسل کر کے اچھی طرح پاک صاف ہو جاؤ اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی جائے ضرور سے (ہو کر) آیا ہو یا تم نے عورتوں سے صحبت کی ہو اور تم کو پانی میسّر نہ ہو تو ستھری مٹی لے کر اس سے تیمم یعنی اپنے منھوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو، اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی کرنی نہیں چاہتا بلکہ تم کو صاف ستھرا رکھنا چاہتا ہے اور (نیز) یہ (چاہتا ہے) کہ تم پر اپنا احسان پورا کرے تاکہ تم (اس کا) شکر کرو''۔ سورۃ ۴ [النساء] : ۴۳ میں زیادہ مختصر ذکر ہے لیکن وہاں بھی یہ قانون تقریباً انہیں الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اس کے سوا کہ ''اس سے اپنے منھوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو'' والے جملے میں لفظ ''مِنْہُ'' (یعنی ''اُس سے'') حذف کر دیا گیا ہے۔ شافعیوں کے نزدیک (دیکھیے ۴ [النساء] : ۴۳ پر بیضاوی) ''اُس سے'' کے معنے یہ ہیں کہ ہاتھ میں کچھ مٹی ضرور ہو؛ اس کے برعکس احناف کے نزدیک اگر کسی صاف پتھر سے ہاتھ کو چھو ہی لیا جائے تو تیمم درست ہو جاتا ہے۔

اس مسئلے کے متعلق شعرانی نے اپنی کتاب المیزان الکُبرٰی (قاہرۃ ۱۲۷۹ھ، ۱ : ۱۴۳ ببعد) میں بیان کیا ہے کہ تیمم سے متعلق چودہ مسئلے ہیں جن میں مذاہب کا اختلاف ہے : (الف) مسئلہ : مادہ جس سے تیمم جائز ہے (مٹی، ریت وغیرہ)؛ (ب) مسئلہ : تیمم سے پہلے پانی کی تلاش کا وجوب؛ (ج) مسئلہ : ہاتھوں اور منہ کا مسح کس حد تک کیا جائے اور یہ عملِ مسح کن احکامِ شرعیہ میں داخل ہے؟ (د) مسئلہ : نماز شروع کر چکنے کے بعد اگر پانی میسّر آ جائے تو تیمم کرنے والے کو کیا کرنا چاہیے؟ (ہ) مسئلہ : آیا ایک ہی تیمم سے دو فرض نمازیں ادا ہو سکتی ہیں یا نہیں؟ (و) مسئلہ : آیا متیمم یعنی تیمم کرنے والا دوسرے نمازیوں کی جنھوں نے وضو کیا ہو امامت کر سکتا ہے؟ (ز) مسئلہ : آیا حضر میں عیدین اور جنازے کی نماز کے لیے تیمم ہو سکتا ہے؟ (ح) مسئلہ : اگر حضر میں نماز کا مقررہ وقت ختم ہونے کے قریب ہو اور پانی کے میسّر آنے میں اشکال ہونے کی وجہ سے کوئی شخص تیمم سے نماز ادا کر لے تو کیا اس کے بعد پانی کے ملنے پر اُسی وقت اعادۂ نماز ضروری ہوگا؟ (ط) مسئلہ : آیا جائز ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو تو مکلّف اس کے ساتھ جزوی وضو کر لے اور باقی اعضاء پر تیمم، [یا تھوڑے پانی کا استعمال واجب نہیں، اُسے چھوڑے اور تیمم کرے]؟ (ی) مسئلہ : جس شخص کے کسی عضو میں زخم آ جائے [یا اُس کا کوئی عضو ٹوٹ جائے یا کسی عضو پر پھوڑے پھنسی نکل آئیں] تو اُسے کیا کرنا چاہیے؟ (ک) مسئلہ : چار مختلف صورتوں میں جن میں تیمم سے نماز ادا کی جا چکی ہو نماز دوبارہ ادا کرنی چاہیے یا نہیں۔

اس بات پر مذاہب کا اتّفاق ہے کہ تیمم صرف ہاتھ اور منہ ہی کا ہونا چاہیے خواہ چھوٹے یا بڑے حَدَث [رَكّ بان] کے بعد ہو یا بدن کے اعضاء کے کلّی یا جزوی طریق سے دھونے کے عوض میں ہو (النووی علی صحیح مسلم، قاہرۃ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۳۰۶)۔

مختلف احادیث سے یہ ظاہر ہے کہ عبداللہ[رض] بن مسعود اور [حضرت] عمر[رض] کو غسلِ جنابت کے عوض تیمم سے نماز کے جواز میں شک تھا (قبّ مثلاً بخاری 'تیمم' باب ۷؛ مسلم 'حیض' حدیث ۱۱۰)؛ اس کے برعکس متورّع اور متّقی ابوذر[رض] (الغِفاری) [کو بھی اسی قسم کے شبہات تھے مگر ان سے روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے یہ فرما کر ان شکوک کو رفع فرما

دیا تھا کہ جب پانی دستیاب نہ ہو سکے تو صاف ستھری [مٹی] طہارت کا ایک ذریعہ ہے، خواہ کسی کو پانی دس برس تک تلاش کرنا پڑے]، (احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۱۴۶ ببعد)۔

کہتے ہیں کہ یہ اجازت اس وقت نازل ہوئی تھی جب ایک مہم کے موقع پر [حضرت] عائشہؓ کا ہار تلاش کرنے میں لوگوں کو اتنی دیر لگ گئی کہ پانی کا ذخیرہ ختم ہو گیا تھا۔

تالمود (برکوت Berakot، ورق ۱۵ الف) میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے ریت کے استعمال کا ذکر ہے، جیسا کہ قرآن [مجید] میں ہے اور Cedrenus: Annales، طبع Hylandor، بال Basle ۱۵۶۶ء، ص ۲۰۶ میں لکھتا ہے کہ صحرا کے ایک سفر کے دوران میں ایک دفعہ مسیحی اصطباغ کا فریضہ ریت کے استعمال سے ادا کیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) کتب نیز تفاسیر قرآن، سورۃ ۴ (النساء): ۴۶ اور ۵ [المائدۃ]: ۹؛ (۲) Nöldeke—Schwally: *Geschichte des Korāns*، ۱: ۱۹۹؛ (۳) A. Gieger: *Was hat Moh. aus dem judenthume aufgenommen?*، ص ۸۶؛ (۴) جوئنبول Th. W. Juynboll: *Handleiding, etc.*، لائڈن ۱۹۲۵ء، ص ۵۸؛ (۵) A. J. Wensinck: *A Handbook of Early Muhammaden Tradition*، بذیل مادۂ Tayammum۔

(ونسنک A. J. WENSINCK)

تیمور: (Tamerlane) (مقالۂ اوّل)، فاتح ایشیا، جو ماوراء النہر کے خطۂ کش [’’ظاہرِ خطۂ دلکشِ کش‘‘، (یزدی)] کے نزدیک ۲۵ شعبان سالِ موش [سچقان ییل] ۷۳۶ھ / ۸ اپریل ۱۳۳۶ء کو پیدا ہوا۔ وہ امیر تاراغای (یا ترغای) [مطلع (۱: ۱۸ ب): طرغای] کا بیٹا تھا، جو تکینہ خاتون کے بطن سے پیدا ہوا۔ امیر تاراغای حاجی برلاس سے پہلے کش اور اس کے ملحقہ علاقے کا حاکم تھا۔ [اس کا اور] اس کے خاندان کا یہ دعوی تھا کہ وہ چنگز خان کی اولاد سے ہیں [دیکھیے فریدون بک: منشآت، ۱: ۱۲۵]، (تیمور لکھتا ہے: ’’ما خود از دودمانِ ایلخانیہ باشیم‘‘، نیز دیکھیے نظامی شامی، ۱: ۲۲۱، ص ۲۳)؛ بارتولڈ: *Turkestan*، ۱۹۲۸ء، ص ۵۳؛ وامبیری Vámbéry: *History of Bokhara*، طبع دوم، لنڈن ۱۸۷۳ء، ص ۱۶۳، ح ۲؛ مگر اس کے برعکس دیکھیے احمد زکی ولیدی طوغان: ’’تحقیق نسب امیر تیمور‘‘ در ارمغان علمی، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۱۰۵ ببعد اور انہیں کا مقالہ جو اس مقالے کے متصل بعد آتا ہے۔ بقول صاحبِ مطلع (محلِّ مذکور) تیمور کا پدرِ ہشتم، قجولای نویان، جو اصلِ قبیلۂ برلاس تھا، چنگزخان کے پدرِ چہارم کا بھائی تھا]۔ تیمور کے مزار پر [عربی زبان میں] کتبہ درج ہے، جس میں شجرۂ نسب [یوں دیا] ہے: تومنای خان، قچولای، ایردمچی بارولا [مطلع: ایردمچی نویان]، [زیادت در مطلع: سوغو چیچن]، قراچار نویان، [زیادت در مطلع: ایچل]، ایلنگیر [بالراء، امّا بالزاء در مقالۂ طوغان در ارمغان علمی، ص ۱۰۵ و مقالۂ آتیہ]، برکل، ترغای، تیمور۔ [مطلع اور ارمغان علمی میں بعض ناموں کے ہجے قدرے مختلف ہیں اور تیمور اور تومنای کے درمیان دو مزید نام بھی ہیں، دیکھیے سطورِ بالا۔ بلوشہ Blochet نے *Introduction a l' histoire des Mongols*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۶۰ ببعد، ح ۱ میں یہ کتبہ نقل کیا ہے، سطور بالا میں ناموں کے ہجے اس کے مطابق لکھے گئے ہیں]۔ تیمور کا غالی ہجوگو ابن عربشاہ [ص ۵ میں] لکھتا ہے کہ تیمور ایک گڈریے کا بیٹا تھا، جس کا گذارا ابتدائی زندگی میں لوٹ مار پر تھا [مگر اس کے متصل بعد کہتا ہے (دیکھیے وہی کتاب، ص ح) کہ صحیح تر] یہ ہے کہ اس کا باپ سلطان کے ارکانِ

دونت میں سے تھا] اور 'لنگ' کا لقب اسے ایک زخم کی وجہ سے ملا جو بھیڑوں کی چوری کرتے وقت اسے آیا تھا [ابن عربشاہ، ص ۵ = ۰، قب ابن خلدون کا بیان تیمور کی زبانی؛ فشل، ص ۷۴]۔ تیمور کو [گورگان] بھی کہتے تھے، یعنی ''خاقان کا داماد'' نیز ''امیر''، ''الامیر الکبیر'' اور ''صاحب قِران''۔ ۷۹۰ھ / ۱۳۸۸ء میں اس نے قطعی طور پر سلطان کا لقب اختیار کر لیا، اس کی موت کے بعد اسے ''جنّت مکان'' کہتے تھے۔

ابھی وہ کم عمر ہی تھا کہ ذہانت، پیش بینی اور شجاعت کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اوّل اوّل مقامی حکمران امیر قازغان کی ملازمت میں وہ [تُوغلُوق] تیمور خان کے حملے کی وجہ سے حاجی برلاس کے ہمراہ فرار ہوا لیکن جلد ہی واپس آ کر اپنے ہم وطنوں کی مظلومیّت کا حال بیان کرنے کے لیے فاتحین کے سامنے پیش ہوا اور ایسی فصاحت اور دلیری سے اس قصّے کو بیان کیا کہ حملہ آوروں نے ایسے مخالف کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے اس کے اپنے وطن کی حکمرانی اس کے سپرد کر دی [اس کے بجائے یزدی، محلّ مذکور، ۱ : ۵۹ میں ہے کہ ایک امیر جتّہ نے تیمور کی کمالِ شہامت و صرامت کا ذکر خان سے کیا، خان نے ایلچی بھیج کر تیمور کو بلوایا اور ولایت کِش اور تومانِ موروثی اور توابع و لواحق کی ایالت اسے پیش کی]۔ اگلے سال (۷۶۲ھ / ۱۳۶۱ء) [تُوغلُوق] تیمور نے اپنے مفتوحہ علاقوں کا انتظام کر کے اپنے بیٹے الیاس کو سمرقند کا والی مقرّر کر دیا اور تیمور کو اس کا وزیر بنایا مگر تیمور اپنے آس پاس کے لوگوں کے اجڈ پن سے کچھ ایسا متنفّر ہوا کہ وہ بہت جلد اپنے سالے [یزدی، ۱ : ۶۵] امیر حسین سے جا ملا، جو حملہ آوروں کے مقابلے کی تیاری میں مصروف تھا۔ [تُوغلُوق] تیمور اور الیاس کی باری بھی آخر آ گئی۔ ان دونوں کو شکست ہوئی اور دونوں میدانِ کارزار میں کام آئے۔ اب تیمور اپنے حلیف امیر حسین کے خلاف ہو گیا اور اس پر حملہ کر دیا اور ایک مصنوعی صلح کے بعد اسے قتل کرا دیا۔ اب وہ بلخ کا مالک بن بیٹھا۔ چنانچہ ۱۲ رمضان ۷۷۱ھ / ۱۰ اپریل ۱۳۷۰ء کو جانشینِ چغتائی اور آلِ چنگیز کے القاب سے وہ تخت نشین ہوا، مگر اس کا عہدِ حکومت حقیقۃً جتّہ اور خوارزم کی فتوحات ہی سے شروع ہوتا ہے، جن کے لیے وہ دس سال سے زیادہ لڑتا بھڑتا رہا (۷۷۱ تا ۷۸۲ھ / ۱۳۶۹ تا ۱۳۸۰ء) اور اسے نو بار لشکر کشی کرنا پڑی، پانچ مرتبہ بلادِ جتّہ اور چار مرتبہ خوارزم کے خلاف۔ حامیِ اسلام ہونے کی حیثیت سے تیمور علماء اور نوظہور سلسلۂ نقشبندیہ کی بڑی پاسداری کیا کرتا تھا اور جب کبھی وہ جنگ کے لیے نکلتا تو صلحاء، علماء، ادیبوں اور فن کاروں کا ایک جمِ غفیر اس کے ہمرکاب ہوتا تھا۔

۷۷۷ھ / ۱۳۷۵ء میں قپچاق کی تقسیم کے وقت تیمور نے تُوقتامِش (رک بہ تقتمش خان) کی حمایت کی تھی، جو کریمیا کا خان تھا اور جسے آق اوردو کے سردار اُوروس نے شکست دی تھی۔ ۷۸۲ھ / ۱۳۸۰ - ۱۳۸۱ء میں اس نے تُوقتامِش کو روسیوں کے خلاف بھیجا؛ خانِ مذکور نے موسکو فتح کر کے شہر کو تاخت و تاراج کیا مگر چار سال کے بعد تُوقتامِش نے اپنے محسن کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس نے پہلے تو فتح پائی مگر بعد میں اُسے شکست ہوئی اور گو تیمور اسے معاف کر دینے پر آمادہ تھا مگر خان جنگ جاری رکھنا چاہتا تھا: چنانچہ ۷۹۰ھ / ۱۳۸۸ء میں اس نے ماوراء النہر پر حملہ کر دیا اور تیمور کے بیٹے عمر شیخ اور اس کے لشکر کے قائدین کو شکست

دی، جس سے سمرقند خطرے میں پڑ گیا۔ تیمور کو حالات درست کرنے کے لیے وہاں خود جانا پڑا۔ ۷۹۳ھ / ۱۳۹۰ - ۱۳۹۱ء میں ایک اور حملہ ہوا؛ اس دفعہ عمر شیخ نے اپنا بدلہ لیا اور باغی خان نے اپنا ملک چھوڑ کر گُرجستان میں پناہ لی، مگر چار سال کے بعد پھر آ کر حملہ آور ہوا۔

۷۸۲ھ / ۱۳۸۰ - ۱۳۸۱ء میں تیمور نے ایران کی فتح کا عزم کیا اور اس کی ابتداء خراسان کے حملے سے کی؛ چنانچہ خراسان مطیع ہو گیا۔ ۷۸۳ھ/۱۳۸۱ء میں کفارِ مغول کے خلاف ایک مہم سے واپس آنے کے بعد تیمور نے گرگان، مازندران اور سیستان یکے بعد دیگرے جلد جلد فتح کر لیے؛ مقامی حکمرانوں نے اطاعت قبول کی اور برائے نام ان کی بادشاہت قائم رہی۔ اس سے اگلے سال ہرات کی بغاوت کا خاتمہ ہوا اور اس کے ساتھ ہی کُرت خاندان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ ۷۸۶ھ / ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۵ء میں [امیر] ولی [والیِ] مازندران کا تخت و تاج چھن گیا۔ ۷۸۸ھ سے لے کر ۷۸۹ھ تک (۱۳۸۶ تا ۱۳۸۷ء) تیمور فارس، عراقِ [عجم]، لُرستان اور آذربایجان کی فتح میں مصروف رہا۔ سلطان احمد جلائر شکست کھا کر فرار ہو گیا۔ تیمور نے ایک موسم سرما تبریز میں گزارا اور جب اہلِ اصفہان پر سنگین تاوان عائد کیا اور انھوں نے بغاوت کی تو سزا کے طور پر وہاں ستر ہزار باشندوں کو تہ تیغ کر دیا گیا اور ان کی کھوپڑیوں سے کلّہ منار بنائے گئے [یزدی، ۱ : ۴۴۴؛ غیاث الدین : روزنامۂ غزوات ہندوستان، طبع زیمین، ص ۳۰ میں ہے کہ کشتوں کے سروں سے ''میل ہای رفیع'' جو بنائے گئے بلند عمارتوں سے بھی اونچے ہو گئے]۔ کہتے ہیں کہ حافظ شیرازی سے بھی تیمور کی گرما گرم بحث ہوئی لیکن اس حکایت کی صحت مصدّق نہیں۔

۱۰ رمضان [۷۹۴ھ] / ۳۱ جولائی ۱۳۹۲ء [یزدی، ۱ : ۵۶۸؛ غیاث الدین : روزنامۂ غزوات ہندوستان، ص ۲۰] کو تیمور اپنی ''یورشِ پنج سالہ'' پر روانہ ہوا۔ اس مہم کے بڑے بڑے واقعات یہ ہیں : بحیرۂ خزر کے علاقوں کے ملاحدہ کا قتلِ عام ['فدائیان'، بجائے 'ملاحدہ' در یزدی، ۱ : ۵۷۴، ۵۷۷؛ نیز دیکھیے ظہیر الدین مرعشی : تاریخ طبرستان، طبع دارن B. Dorn، پطربورغ ۱۸۵۰ء، ص ۳۳۰ ببعد]، فارس کے آلِ مظفّر کی تباہی (۷۹۵ھ / ۱۳۹۳ء) اور مہمِ بین النہرین۔ احمد جلائر اپنے حریف سے صلح کی ناکام کوشش کے بعد ملک شام کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ سلطانِ مصر الملک الظّاہر بَرقُوق کا باج گزار بن گیا۔ جب الملک الظّاہر نے اس پناہ گزین کو حوالے کرنے سے انکار کر دیا تو اس پر تیمور نے ایشیائے کوچک پر حملہ کر کے الرُّہا (Edessa) فتح کر لیا اور اسے تاخت و تاراج کر ڈالا۔ تکریت لیا اور اس میں کلّہ منار بنایا [یزدی، ۱ : ۶۵۹] اور ماردین اور آمِد بھی تسخیر کر لیے، مگر اس جنگ کے اثناء میں عمر شیخ مارا گیا۔ توقتامش کے ایک نئے حملے کی وجہ سے دفاع پر مجبور ہو کر تیمور نے ۷۹۷ھ / ۱۳۹۵ء میں [دشتِ] قپچاق کے خلاف فوج کشی کی اور موسکو پر ایک سال سے زیادہ قابض رہا۔ بعد ازآن اس نے گُرجستان پر حملہ کیا اور ایران میں کئی بغاوتوں کو دبایا۔

بقول شرف الدین [یزدی، ۲ : ۱۵] تیمور کا یہ خیال تھا کہ ہندوستان کے بادشاہ حد سے زیادہ روادار ہیں، [اطرافِ ممالک کے کفّار سے تھوڑا سا مال لے کر انھیں کفر و ضلالت ہی پر قائم رہنے دیا ہے]؛ چنانچہ ۸ رجب ۸۰۰ھ / ۲۷ مارچ ۱۳۹۸ء میں وہ ہندوستان کی طرف روانہ ہوا۔ ۱۲ [محرّم] ۸۰۱ھ / ۲۴ ستمبر ۱۳۹۸ء کو اس

نے دریائے سندھ عبور کیا اور ۷ ربیع الثانی [۱۸ دسمبر] کو دھلی کو فتح کر لیا۔ شہر کی خوبصورتی سے متأثر ہونے کے باوجود اس نے لوٹ مار کرنے کے بعد شہر کو ویران کر دیا اور اسّی ہزار باشندوں کا قتلِ عام کیا۔ سلطان محمود ثالث شکست کھا کر گنگا پار چلا گیا۔ تیمور نے تھوڑی مدّت پہلے اپنی سلطنت کو اپنے مختلف امیروں میں تقسیم کر دیا تھا مگر آسے نئے مصائب کا مقابلہ کرنے کے لیے جلد ہی واپس جانا پڑا۔ ملکِ شام میں ابھی ابھی بغاوت ہو چکی تھی اور احمد جلائر نے دوبارہ بغداد پر قبضہ کر کے آذربایجان پر حملہ کر دیا تھا، کیونکہ یہاں تیمور کے بیٹے میران شاہ نے اپنے ظلم و تعدّی اور بے اعتدالیوں سے خطرناک صورتِ حالات پیدا کر رکھی تھی۔ تیمور اور بایزیدِ اوّل کے درمیان بھی چشمک شروع ہو چکی تھی اور مصر کے نئے بادشاہ فرّج نے تیمور کے ایک [قلعہ دار، اتلمش قوچین] کو رہا کرنے سے انکار کر دیا تھا، بلکہ گفت و شنید کے لیے جو سفراء بھیجے گئے تھے انھیں والی دمشق نے قتل کرا دیا تھا [یزدی، ۲ : ۲۷۵ ببعد].

میران شاہ کے خلاف ضروری کارروائی کرنے کے بعد تیمور نے گرجستان کو غارت کیا اور محرم ۸۰۳ھ / اگست ۱۴۰۰ء میں ایشیائے کوچک کا رخ کیا۔ سیواس میں [مسلمانوں کو مالِ امانی دینا پڑا اور ان کی جان بخشی ہو گئی لیکن وہاں کے باشندے بیشتر ارمنی تھے، انھیں اسیر کر لیا گیا مگر اُن سپاھیوں کو (سپاھی بمعنی سوار، دیکھیے مادّۂ تیمار، ۴ : ۸۹۵ و)، جنھوں نے لشکرِ تیمور کی مخالفت کی تھی اور جن کی تعداد چار ہزار سوار تھی، کنووں میں زندہ دفن کر دیا گیا؛ نظامی شامی، ۱ : ۲۱۹، قب یزدی، ۲ : ۲۶۹]۔ مَلَطیّۃ بھی فتح ہو گیا [وہاں بھی مسلمانوں کو مالِ امانی لے کر چھوڑ دیا گیا مگر ارمنیوں کو قید کر لیا گیا، نظامی شامی، ۱ : ۲۲۰]۔ اس کے بعد تیمور ملکِ شام میں داخل ہوا۔ حَلَب فتح کیا اور علماء سے یہ فتوے حاصل کر کے کہ لڑائی میں مرنے کے بعد اُس کے آدمیوں یا اُس کے دشمنوں میں سے کسے درجۂ شہادت نصیب ہوگا [ابن عرب شاہ، ص ۹۳، از روی تاریخ ابن الشِّحْنَة] حکم دیا کہ حلب میں تین روز تک لوٹ مار جاری رہے۔ [حافظ ابرو، جو خود حلبؓ میں موجود تھا، کہتا ہے (ص ۹۳۸) کہ پندرہ دن تک تمام لشکر تخریبِ دُور و قُصور اور لوٹ مار میں مصروف رہا]۔ حماۃ، حِمْص اور بَعْلَبَک باری باری فتح ہو گئے۔ سلطان فرّج کو شکست ہوئی۔ دمشق نے اطاعت اختیار کر لی۔ تیمور نے اسے تاخت و تاراج کیا اور وہاں کے باشندوں کو غلام بنا لیا۔ [دمشق کے لشکری سب غلام تھے انھیں اور اھلِ قلعۂ دمشق اور تمام اھلِ دمشق کو بھی قید کر لیا گیا اور ان کا مال لوٹ لیا گیا۔ شہر جل کر راکھ ہو گیا۔ دمشق سے واپس ہونے کے وقت تیمور نے دمشق اور تمام ولایتِ شام کے قیدیوں کو رہا کرنے اور انھیں دمشق کے اندر پہنچانے کا حکم دیا؛ یزدی، ۲ : ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۴۱۔ مقالہ نگار نے یزدی کے سوا کسی اَور ماخذ سے لے کر لکھا ہے کہ تیمور] نے علماء سے جبراً فتوٰی لیا کہ دمشقیوں کو غلام بنانا جائز تھا۔ ۲۷ ذوالقعدۃ ۸۰۳ھ / ۱۰ جولائی ۱۴۰۱ء کو اس نے اچانک بغداد فتح کر لیا اور اپنے افسروں کی ہلاکت کے انتقام میں، جو محاصرۂ بغداد میں مارے گئے تھے، وہاں بڑے پیمانے پر قتلِ عام کیا۔ ۲۰ ہزار سے اور بقول ابنِ عرب شاہ چالیس ہزار — نفوس [؟ قب عجائب المقدور، لائڈن ۱۶۳۶ء، ص رکح] اس ہنگامے میں تلف ہوئے۔ ابوبکر بن تیمور اس بات پر مأمور ہوا کہ اس علاقے کو قرا یوسف کے حملوں سے بچائے.

بایزید نے مصر کے عبّاسیوں سے سندِ حکومت

طلب کی تھی اور تیمور کے دوست بوزنطی بادشاہ پر حملہ کیا تھا، اب اس نے تیمور کے دوسرے حلیفوں، یعنی ایشیائے کوچک کے امیروں، سے بھی چھیڑ خانی شروع کی [مکرر قب یزدی، ۲ : ۳۸۹ ببعد] ـ جب تیمور گرجستان کی تازہ مہم سے واپس آیا تو دونوں حریفوں میں لڑائی چھڑ گئی اور ان کی قسمت کا فیصلہ اَنقرہ کے میدان میں ہوا ـ یہ جنگ درحقیقت [چبق آباد؛ سامی، ۳ : ۱۸۶۷] میں، جو انقرہ کے شمال مشرق میں واقع ہے، ۱۹ ذوالحجة ۸۰۴ھ / ۲۱ جولائی ۱۴۰۲ء کو ہوئی ـ بایزید کی فوج کی ترتیب و تنسیق درست طور پر نہ ہوئی تھی اس لیے، گو ان فوجیوں نے دادِ شجاعت دی اور بے جگری سے لڑے، بایزید کو شکست ہوئی ـ وہ فرار ہو رہا تھا کہ اس کا گھوڑا گر گیا اور وہ خود فاتح کے ہاتھ آ گیا ـ تیمور نے اس کے ساتھ احترام کا سلوک کیا اور جب ۱۴ شعبان ۸۰۵ھ / ۸ مارچ ۱۴۰۳ء کو بایزید کا آق شہر میں انتقال ہوا تو تیمور کو دلی رنج ہوا [یزدی، ۲ : ۴۸۹] ـ ایک فارسی شعر کے معنی غلط سمجھنے کی وجہ سے یہ روایت مشہور ہوگئی ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے آخری ایام آہنی قفس میں گزارے مگر یہ روایت محض افسانہ ہے.

بُروسہ اور سمرنا پر جب قبضہ ہوا تو ان شہروں پر نئے نئے مظالم ڈھائے گئے ـ ایشیائے کوچک کے دورانِ قیام میں تیمور کا پوتا اور وارثِ تخت محمد سلطان فوت ہو گیا ـ مصر کے سفیر دربار میں حاضر ہوئے اور مصر نے تیمور کے اقتدارِ شاہی کو تسلیم کر لیا ـ جانِ ہشتم (John VIII) بوزنطی قیصر کی طرف سے بھی سفیر آئے ـ گرجستان بھی ایک باج گزار ریاست بن چکی تھی ـ تیمور ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء میں سمرقند واپس چلا گیا، جہاں کئی سفیر اس کی ملاقات کے لیے آئے ـ ان میں سے ایک کَلاوِیخو (Ruy Gonzalez de Clavijo) تھا جو قشتالہ (Castile) کے بادشاہ ہنری سوم کی جانب سے آیا تھا ـ ہم اُس کے رہینِ منت ہیں کہ اُس نے دربارِ سمرقند اور تیمور کے متعدد پوتوں کی شادیوں کے موقع پر جو شاندار جشن وہاں ہوئے ان تمام امور کے متعلق عمدہ کوائف بیان کیے ہیں.

بعد ازآں تیمور ایک نئی مہم کے درپے ہوا اور اب کی بار یہ مہم چین کے خلاف تھی؛ کیونکہ تیمور اس بات سے مطمئن نہ تھا کہ اس کی حیثیت وہاں کے صرف اختیاردار ہی کی رہے ـ سمرقند میں قورلتای کا انعقاد ہوا، جس میں اعلانِ جنگ سے کامل اتفاق کیا گیا ـ ۲۳ جمادی الاولی ۸۰۷ھ / [۲۷] نومبر ۱۴۰۴ء کو اس نے یہ مہم شروع کر دی اور جیحون دریا کو، جس پر برف جمی ہوئی تھی، عبور کر لیا ـ اُترار کے مقام پر توقتامش کی درخواست پر تیمور نے اُسے معاف کر دیا ـ ۱۰ شعبان ۸۰۷ھ / [۱۱ فروری ۱۴۰۵ء] کو وہ بیمار پڑ گیا. اور جب اس نے دیکھا کہ اُس کا وقت قریب آ گیا ہے تو تمام امور کے بارے میں وصیت کی اور [بوقتِ شب] ۱۷ شعبان/[۱۸] فروری کو ۷۱ [قمری] سال کی عمر میں ۳۶ سال حکومت کرنے کے بعد اس جہان سے رحلت کر گیا ـ [۲۲ شعبان کو] اس کی نعش آبنوس [؟] کے تابوت میں سمرقند لائی گئی، جہاں اس کی نمازِ جنازہ اور مراسمِ تعزیت ادا کی گئیں ـ وہ شاندار عمارت گُورِ میر، جس میں اسے دفن کیا گیا تھا، اب بھی موجود ہے.

تیمور نے دو چینی شہزادیوں سے شادی کی تھی، جنھیں ابن عرب شاہ الملکة الکبری اور الملکة الصغری یعنی بڑی ملکہ اور چھوٹی ملکہ لکھتا ہے ـ اس کے علاوہ تُومان سے بھی شادی کی جو امیر موسیٰ حاکم نخشب کی بیٹی تھی، اور جلبان سے بھی ـ جلبان [یزدی، ۱ : ۶۶۵ میں: چلپان] غضب کی حسین عورت تھی لیکن اسے کسی فرضی قصور کی پاداش میں

تیمور نے قتل کرا دیا تھا ۔ [ابن عرب شاہ کا گمان ہے کہ وہ اس کی محبوب لونڈی تھی] ۔ ان کے علاوہ اس کے حرم میں بہت سی لونڈیاں بھی تھیں [''السراری و الخطایا''، ابنِ عرب شاہ، ص تیط (= ۴۱۹)] ۔ اس کے بیٹوں کے نام یہ تھے : غیاث الدین جہانگیر [م ۷۷۷ھ/۱۳۷۵-۱۳۷۶ء؛ نظامی شامی، ۱ : ۷۲؛ حافظ ابرو : زبدۃ، ص ۱۳۵؛ یزدی، ۱ : ۲۷۱]، معزّالدین عمر شیخ [جو کُردستان سے گذر کر بغداد کو جا رہا تھا کہ بغداد سے چار منزل ورے قلعۂ خرماتو کے پاس مارا گیا، ۷۹۶ھ / اواخر ۱۳۹۳ء یا اوائل ۱۳۹۴ء؛ یزدی، ۱ : ۶۶۸]؛ جلال الدین [کورگان] عرف میران شاہ [م ۲۴ ذی القعدۃ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۸ء]؛ شاہ رخ جسے قسمت نے وارث تخت بنایا [م ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۷ء] ۔ ان کے علاوہ ایک بیٹی بھی تھی، جس کا نام [سلطان بخت] تھا، جس نے سلیمان شاہ سے شادی کی ۔ اس خیال سے کہ اس کی حکومت ہمیشہ تک تو رہ نہیں سکتی اور اس خوف سے کہ اس کے بعد کہیں خانہ جنگی واقع نہ ہو تیمور نے اپنی سلطنت کو اپنے بیٹوں اور پوتوں کے درمیان برابر حصّوں میں تقسیم کر دیا تھا، لیکن محمد سلطان بن غیاث الدین [جہانگیر] اور اس کی موت کے بعد اس کے بھائی پیر محمد جہانگیر کے لیے تقدّم تجویز کیا تھا.

تیمور کے مزاج میں سنجیدگی اور جدّیت تھی اور وہ لہو و لعب کے مظاہروں کو پسند نہیں کرتا تھا ۔ وہ چاہتا تھا کہ اس سے بالکل صاف گوئی برتی جائے خواہ اسے اس سے رنج ھی کیوں نہ پہنچے [قبّ ''لایحب المزاح والکذب ولا یستمیلہ اللھو واللعب''، ابن عربشاہ، ص شصح (= ۳۹۸)] ۔ کُلاویخو اس کے انصاف کی بڑی تعریف کرتا ہے ۔ وہ یقیناً مجرموں سے بیرحمی کا سلوک کرتا تھا ۔ اس کا خداداد حافظہ بہت قوی تھا [''وہ اُمّی تھا، پڑھنا لکھنا نہ جانتا تھا، عربی سے نابلد تھا، صرف فارسی، ترکی اور مغولی جانتا تھا اور بس''؛ ابن عرب شاہ، ص تج (= ۴۰۳)] ۔ چونکہ اُس نے خود تعلیم نہ پائی تھی وہ مردانِ عبقری و اہلِ کمال (men of genius) کی حوصلہ افزائی کرتا تھا اور انہیں ہمیشہ انعام و اکرام دیا کرتا تھا ۔ جن فنون کو ''تیموری'' کہتے ھیں ان کی ابتداء اُسی کے عہد میں ھوئی ۔ سمرقند کو اس نے عالیشان عمارتوں سے زینت بخشی اور اسے بین الاقوامی منڈی بنا دیا، جس نے کم از کم اس کی زندگی میں تبریز اور بغداد کی جگہ لے لی تھی ۔ تیمور نے اپنے مفتوحہ شہروں سے اہلِ صنائع زیبا (artists) اور کاریگروں کو خانہ کوچ سمرقند بھیج دیا تھا ۔ اس نے تجارت اور صنعت و حرفت کو ترقی دینے کی ہر ممکن کوشش کی اور اپنی فتوحات سے ھندوستان اور مشرقی ایران کی تجارت کے لیے خشکی کی نئی راھیں کھول دیں ۔ اپنی ساری سلطنت میں اس نے فوائدِ عامّہ کے لیے بڑے بڑے تعمیری کام مکمّل کیے، اداری انتظامات اور فوجی معاملات کو معقول اور درست بنیادوں پر قائم کیا اور اسلام کی اشاعت میں سرتوڑ کوشش کی.

تیمور [طویل القامت] آدمی تھا [ابن عرب شاہ، ص شمز (= ۳۴۷)] ۔ اس [کی پیشانی اور] سر بہت بڑا تھا ۔ اس کا رنگ سرخ و سپید تھا ۔ سر کے بال چھوٹی عمر ھی میں سفید ھو گئے تھے ۔ [دائیں] ھاتھ اور [دائیں] پاؤں پر دو زخم لگے تھے، اس وجہ سے اس کی بناوٹ میں قدرے نقص آ گیا تھا، [ابن عرب شاہ، ص شصح (= ۳۹۸) : اشل اعرج الیمناوین (بتصحیح)] ۔ اس کی بے شمار تصویریں موجود ھیں، جو ایرانی یا ھندوستانی مصوّروں نے بنائی ھیں لیکن زیادہ تر محض خیالی ھیں (قبّ Vámbéry : Gesch. Bochara's، ۱ : ۲۰۲ تا ۲۱۳).

مآخذ : تیمور سے (۱) ملفوظات اور (۲) تُوزُوکات بھی منسوب کی جاتی ھیں لیکن ان کا اصلی ھونا بہت

مشکوک ہے؛ البتہ یہ صحیح ہے کہ اس نے اپنے عہد کی دو سرکاری تاریخیں خود مرتب کرائی تھیں یعنی: (۳) تاریخ خانی [قب یزدی، ظفر نامہ، ۱ : ۲۰] جو ترکی نظم اور اویغور رسم الخط میں تھی۔ یہ کتاب اب ناپید ہو چکی ہے اور (۴) نظام الدین شامی: ظفر نامہ [تا آخر ۸۰۶ھ]۔ اس کا قلمی نسخہ برٹش میوزیم (Add. 23,980) میں محفوظ ہے [اور نسخوں کے لیے دیکھیے سٹوری، ج ۱، ۲/۲: ۲۷۹]؛ [طبع بہ تصحیح فیلکس تاور و نشر از جانب چیکوسلوواک اورینٹل انسٹی ٹیوٹ، پراگ، دو جلد]؛ (۵) شرف الدین علی یزدی: ظفر نامہ [جس کے ماخذ میں ظفر نامۂ شامی بھی شامل ہے اور یورپ میں تیمور کی تاریخوں میں سے بھی زیادہ مشہور ہے؛ (۶) یزدی کی کتاب کا ذیل مرتبۂ حافظ ابرو بھی پروفیسر فیلکس تاور نے نشر کیا، دیکھیے سٹوری، محلّ مذکور؛ (۷) ابن عرب شاہ: عجائب المقدور فی [اخبار تیمور]۔ ابن عرب شاہ تیمور کا سخت ہجو گو ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اسے تیمور کی نہاد و سیرت کی صحیح قدر بھی ہے اور اس کی کتاب میں سمرقند کے متعلق پُر قیمت جزئی اطلاعات بھی ملتی ہیں؛ [(۸) حافظ ابرو: زبدۃ التواریخ بایسنغری، دیکھیے سٹوری، ج ۱: حصہ ۲: ص ۸۸]؛ (۹) کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی: مطلع سعدین، جلد اوّل، زیر تصحیح محمد شفیع لاہوری، جلد دوم، حصہ ۱ تا ۳، طبع لاہور]؛ (۱۰) میر خواند: روضہ، جزء ۶ اور خاص کر (۱۱) خواند امیر: حبیب السیر بعد کے زمانے کے مؤرخین میں سے بہترین مؤرخ ہیں؛ (۱۲) فان ہامر von Hammer نے Gesch. d. Osm. Reiches، جلد ہفتم و ہشتم، میں ہمعصر عثمانی اور بوزنطی مؤرخین کی تلخیص درج کی ہے۔ ہمیں (۱۳) فریدون بک: منشآت کا بھی ذکر کرنا چاہیے، جو قیمتی دستاویزات کا مجموعہ ہے؛ (۱۴ تا ۱۶) یورپی سیاحوں میں سے کلاویخو Clavijo، شِلٹبرگر Schiltberger اور بوسیکو Boucicault ہیں.

ماخذ کی مزید تفاصیل کے لیے ہم ذیل کی قیمتی تصانیف کی طرف توجہ دلاتے ہیں: (۱۷) بلوشہ E. Blochet: *Introduction à l'Histoire des Mongols*؛ (۱۸) براؤن E. G. Browne: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۱۸۰ تا ۱۸۵؛ (۱۹) و (۲۰) زیمین L. Zimine کے مطالعاتِ ذیل بھی قابلِ توجہ ہیں، یعنی *Les détails de la mort de Timūr* (*Protocoles et communications de la Société archéologique du Turkestan*، سالِ ہژدہم) اور *Les exploits d'Emirzâdé 'Omar Cheikh* (در *RMM*، ۱۹۱۳ء، ۲۸ : ۲۳۳ تا ۲۳۵)۔ انیسویں صدی تک یورپی مؤرخین (۲۱) Petis de la Croix کے ترجمۂ شرف الدین کے سوا شاذ و نادر ہی کوئی اور کتاب استعمال کیا کرتے تھے؛ متقدم مؤرخوں میں سے (۲۲) D'Herbelot اور (۲۳) Gibbon اور (۲۴) De Guignes (*Hist. des Huns*، کتاب ۲۰) اہم ترین مؤرخین ہیں۔ زمانۂ حال کے مؤرخین میں سے قابلِ ذکر یہ ہیں: (۲۵) وامبیری Vámbéry: *Gesch. Bochara's*، [متن بزبان انگریزی، لنڈن ۱۸۷۳ء؛ اردو ترجمہ، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء] باب ۱۰ تا ۱۱؛ (۲۶) Skrine اور Ross: *The Heart of Asia*؛ (۲۷) Sykes: *History of Persia*، باب ۵۹؛ (۲۸) E. G. Browne: کتاب مذکور، جلد ۳؛ (۲۹) Czaplicka: *The Turks in Central Asia*؛ (۳۰) اور Grousset: *Histoire de l'Asie*، جلد ۲؛ [(۳۱) کارا دِ وو Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islam*، پیرس ۱۹۲۱ء: ۳۸ تا ۵۹].

(بووا L. BOUVAT)

تَیمُوْر: (مقالۂ دوم) تیمور کا شمار ایشیا کے ⊗ عظیم فاتحین میں ہوتا ہے۔ وسطِ ایشیا میں اس کے نام کا تلفظ عموماً تیمُر Temür کیا جاتا تھا اور یہی صورت عثمانیوں سے مروی ہوئی ہے۔ یورپ میں اس کے ساتھ فارسی لفظ لنگ (لنگڑا) کا اضافہ ہو گیا اور یوں وہاں وہ تیمرلین Tamerlane کے نام سے معروف ہوا۔ اس

کلمے کا املا ''تیمور'' Timür کی صورت میں اس لیے ہوا کہ عربی میں اسے [اشباع] کسرہ سے لکھتے تھے۔ تیمور کی اپنی اولاد اسے ہمیشہ تمربک کہتی تھی۔

تیمور ۹ اپریل ۱۳۳٦ء / ۲۵ شعبان ۷۳٦ھ کو ایک گاؤں میں پیدا ہوا، جو اس زمانے میں خواجہ ایلغار Hoja Ilgar کے نام سے مشہور تھا (اب اسے مولود خانہ Mevluthane کہتے ہیں) اور موجودہ شہر سبز کے قریب واقع تھا (شہر سبز کو اس زمانے میں کش کہتے تھے)۔ تیمور چاہتا تھا کہ آگے چل کر یہیں اس کے دارالسلطنت کی بنیاد رکھی جائے [وامبیری : *History of Bokhara*، ص ۲۰۴] اور [بعد مرگ] یہیں اسے اس کے خاندان کے سرپرست ولی سید [امیر] کُلال کے پہلو میں دفن کیا جائے [امیر کُلال وہی جو جامی : نفحات، ص ۴۳٦، اور علی : رشحات، لکھنؤ ۱۳۰۸ھ، ص ۲۴ میں مذکور ہیں؟]۔ اس مقصد کے پیش نظر اس نے یہاں کئی شاندار عمارتیں بھی بنوائیں مگر حالات سے مجبور ہو کر اسے اپنا دارالحکومت سمرقند کو بنانا پڑا۔ تیمور کا تعلق مغولوں کے قبیلۂ برلاس سے تھا، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کے اور چنگز خان کے خاندان کی اصل ایک تھی اور وہ قبیلۂ برلاس پر حکمران تھا۔ یہ بات تیمور کی تاریخوں میں مذکور ہے اور اس کے کتبۂ مزار میں بھی درج ہے، نیز رشیدالدین کی تصنیف میں ([جس کا آغاز] تیمور کی پیدایش سے [۳٦] سال قبل ہوا) جن مآخذ سے کام لیا گیا ان سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ رشیدالدین نے قرہ چار نویان کے متعلق، جو چنگز کا معاصر اور سالارانِ اعظم میں سے تھا، لکھا ہے کہ ''وہ اوروغ (خاندانِ) بوزنجار جانکموتناق Cañmuntaq میں سے تھا''۔ مزید برآن اس نے قرہ چار کے پدرِ سوم (پر دادا) قچولای کے متعلق تحریر کیا ہے کہ ''وہ تومنای خان Tumene Han کے نو بیٹوں میں سے تھا اور چنگز کا پدرِ چہارم (دادا کا دادا)'' (ارمغانِ علمی بہ محمد شفیع، ص ۱۰۹ - ۱۱۰) [مطلعِ سعدین کا بیان اس سے مختلف ہے، دیکھیے مادۂ تیمور مقالۂ اوّل، ص ۹۱۹، عمود ۲؛ اس کتاب میں چنگز خان قچولای کے بھائی کے پرپوتے کا لڑکا ہے]۔ چنانچہ تیمور کا تعلق اس شاخ سے تھا جو تومنای خاں بوزنجار سے علیحدہ ہو گئی تھی اور اسے خانیت حاصل نہ ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ تیمور اور اس کے بیٹے 'بیک'، 'سلطان'، 'امیر' اور 'امیرزادہ' کے القاب پر قانع رہے اور اسی لیے خود تیمور نے ذاتی طور پر چنگزی نسل کے شہزادوں کو خانیت پر فائز کیا اور انھیں کے نام پر اپنے اکثر سکّے ضرب کرائے۔ چنگز اور اس کے بیٹوں کی طرح تیمور اور اس کے بیٹے بھی اپنے آپ کو ایک قدیم ترک خاندان کی نسل سے سمجھتے تھے، جو اوغزخانی شاخ سے تعلق رکھتی تھی۔ چاؤ۔ ہونگ (؟) (Çiao-Hong) کے نزدیک، جو چنگز کا معاصر اور جنوبی چین کا سفیر تھا، اس خاندان کا تعلق گورک توزک لر کی شاخ شاتو (؟) (Şato) سے تھا۔ دوسرے الفاظ میں اس کے اسلاف نے بخارایِ اتراک سے اپنی حکومت ان قبائل پر قائم کی جو لساناً مغول تھے لیکن مغولی زبان بولنے کے باوجود اپنی زبان کو ترکی سمجھتے تھے۔ اس سلسلے میں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ جوینی کی تصنیف جہان گشای [مطبوعہ] اور اس کے اس نسخے میں جو لاہور کے عجائب گھر میں محفوظ ہے یہ بتایا گیا ہے کہ چنگز کو مغولی اور ترکی کے علاوہ کوئی زبان نہیں آتی تھی۔ اپنی کتاب شجرۂ اتراک میں تیمور کے پوتے الغ بیگ نے ایک ترکی نظم چنگز سے منسوب کی ہے۔ دوسری طرف جامع التواریخ کے اس نسخے میں جو برٹش میوزیم (Add. 7628) میں موجود ہے الغ بیگ کے بھائی بای سُنغر مرزا نے لفظ ترک اپنے ہاتھ سے لکھا ہے اور وہ کلمہ مطلّا کیا ہوا ہے۔ اسی طرح شہنشاہِ ہند

بابر اپنے آپ کو اور اپنے خاندان کو مغولوں سے بالکل جدا خیال کرتا تھا ۔ بہر حال تیمور کے اسلاف کے زمانے میں برلاس قوم ترک اور مغول دونوں عناصر سے مرکب تھی ۔ نظام الدین شامی کی تصنیف میں ایک قبیلے کا نام ''دُلان جاوُون'' "Dulan Cavun" لکھا ہے، جو تیمور کے بزرگوں کی ملازمت میں تھا اور یہ نام مغولی ہے ۔ اپنے سکّوں پر تیمور مغولی کلمہ ''اُوکہ مینو'' "Üke Menu" ضرب کراتا تھا لیکن شاہ رخ نے ترکی میں ''شاہ رخ سُوزُوم'' "Şhahroh sözüm" لکھوایا ۔ اس کے برعکس تیمور کے اسلاف میں، جو علاقۂ کِش میں رہنے والے قبیلۂ برلاس پر حکومت کرتے تھے، ایسے لوگ موجود تھے جن کے نام خالص ترکی تھے، مثلاً ''توغ لوق خوجہ برلاس''، ''اِنکِز چاق برلاس''، ''توتَن باشلی برلاس'' ۔ اسی طرح آج کل سمرقند میں رہنے والے قبیلۂ برلاس کی ایک شاخ کا نام ''توزک برلاس'' ہے ۔ قیاس کہتا ہے کہ اس کے مقابلے میں ''مغول برلاس'' بھی ہوں گے اور چونکہ اس قبیلے کی تشکیل ترک اور مغول شاخوں سے ہوئی تھی اس لیے یہ دو زبانہ قبیلہ تھا ۔ فرمانروائے اعلٰی بننے کے بعد تیمور نے جو قُورولتای (مؤتمر) طلب کیے ان کا نام اس نے ''تورک لرِن و چغتای اُلوسونِنگ بُزُ یُوک قُورولتای'' (= ترک و چغتای قوم کی قورولتای بزرگ) رکھا ۔ اس کی زندگی میں جس ادب کو اس نے اور اس کے بیٹوں نے نشوونما پانے میں مدد دی اسے چغتائی ادب کہتے تھے ۔

سترہ برس کی عمر [یعنی حدود ۱۳۵۲ء] میں تیمور کی تین بیویاں تھیں ۔ ان میں سے پہلی بیوی، جس کا نام اولجای تُرکان تھا، ماوراء النہر کے اصل حکمران قازغان خان کی پوتی تھی ۔ اسے محض ایک اتفاقی بات قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ یہ خیال غلط ہے کہ تیمور کے باپ اور اس کے خاندان کو کسانوں اور خانہ بدوشوں کے ایک قبیلے میں محض چودھریوں کی حیثیت حاصل تھی ۔ اسی طرح یہ رائے بھی درست نہیں کہ تیمور نے اپنی صلاحیت کی بناء پر ان گروہوں اور طبقوں میں امتیاز پایا جن کا ذریعۂ معاش قزّاقی تھا [قب ابن عربشاہ، ص ۱] ۔ تیمور کا باپ امیر ترغای ایک دیندار اور متواضع آدمی تھا، جسے صرف قبیلۂ برلاس ہی میں نہیں بلکہ پوری چغتائی قوم میں عزّت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ مشرقی ترکستان کے فرمانروا توغلوق تیمور کا وزیر اور سپہ سالارِ اعلٰی امیر حمید، [جس کی اویماق] کُوْرلکُوت تھی، ''امیر ترغای کا قدیمی دوست تھا'' [ظفر نامہ، ۱ : ۵۸، ۹۸] ۔ ترغای کی ایک بیٹی [شرین بک آغا] عشیرۂ ارلات کے سردار مؤیّد ارلات سے بیاہی گئی، جو خراسان کے ایک اہم حصّے پر حکمران تھا، اس کی ایک اور بیٹی [قتلغ تُرکان] کی شادی امیر سلطان [دوغلات] اور بعد ازآن داؤد دوغلات سے ہوئی ۔ یہ دونوں قبیلۂ دوغلات کے سردار تھے، جو علاقۂ کاشغر میں آباد تھا ۔ تیمور کی پہلی تین بیویوں میں سے تُرمش آغا قبیلۂ تطغان سے تھی، جو بلخ کے نواح میں آباد تھا ۔ امیر ترغای کے قبضے میں کِش اور نسف کے نواح کے بڑے بڑے املاک تھے ۔ ان کے علاوہ تاشقند اور چغانیان اور خوارزم کے علاقۂ کاث کے بالائی حصّے میں بھی اس کے وسیع [اینجو یعنی] املاک [خاصّہ] تھے ۔ اس کے اسلاف میں سے، جن کا حال تاریخ ہائے تیمور میں مذکور ہے، حسب ذیل کے نام رشیدالدین کی تصانیف میں بھی آتے ہیں : قرہ جار نویان، جسے چنگز نے اپنے بیٹے چغتائی کی ملازمت میں دے دیا تھا؛ قرہ جار کا بیٹا امیر ایجل، جو چغتائی کا امیر اعلٰی بھی تھا اور بعد ازآن الغوخان کا 'امیر الامرائی' بنا، پھر ایجل کا بیٹا امیر ایلنگز، جو قبیلۂ چغتائی کے خان دُوا خان [بن الغوخان] کے دربار میں اسی عہدے پر فائز تھا ۔ یہ بات کہ تیمور کی پہلی بیوی امیر

قازغان فرمانروائے ماوراءالنہر کی پوتی تھی اور یہ کہ تیمور کی اس سے سترہ ہی برس کی عمر میں شادی ہو گئی تھی ظاہر کرتی ہے کہ تیمور، اس کے باپ ترغای اور دادا امیر برکل کو چغتائی قوم میں کتنی اہم حیثیت حاصل تھی۔ تیمور نے اپنے حریف امیر حسین کا خاتمہ کر دینے کے بعد اس کی بیوی سرای ملک خانم سے شادی کی جو خانِ چغتائی کی بیٹی تھی اور اس طرح "گرِ گِن" (Kuregen = چغتائی فرمانروا کا داماد [قبّ برنی، ۳۳۵، ص ۳۱]) کا لقب اختیار کیا۔ جب چنگز کی اولاد نے چین چھوڑا اور ان کی جگہ خاندان منگ کی حکومت قائم ہوئی تو اس کے بادشاہ تیمور کو 'فوما' کے لقب سے یاد کرتے تھے، جو چینی زبان میں کُورگان کا ہم جنس ہے۔

قبیلۂ برلاس کی فوج کا جو حصّہ براہِ راست تیمور کے اسلاف کے ماتحت تھا وہ 'الُغ مِنگ' (اور بعض اوقات ایرانیوں کے ہاں 'ہزارۂ کلان') کہلاتا تھا۔ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ امیر ترغای زیادہ چست اور مستعد آدمی نہیں تھا اور نہ کہ اس کی زندگی ہی میں اس گروہ کی قیادت کسی اور شخص کے قبضے میں چلی گئی تھی۔ ترغای کے انتقال کے بعد [اس کا ابنِ عمّ] بورالغی کا بیٹا امیر حاجی برلاس "الُغ مِنگ" کا سالار بن گیا۔ جب چغتائی قوم کے فرمانروا توغلوق تیمور خان نے ۱۳۶۱ء میں ماوراءالنہر پر، جو امیر قازغان کے زمانے میں علیحدہ ہو چکا تھا، قبضہ کیا تو تیمور اس امیر حاجی برلاس کی طرف تھا۔ جب مؤخّرالذّکر نے پسپا ہو کر آمو دریا کے جنوب کی طرف رخ کیا تو تیمور اس سے جدا ہو کر کِش لَوٹ آیا اور وہاں سے توغلق تیمور خان کے پاس جا کر اپنے قبیلے کی طرف سے اطاعت کی قسم کھائی۔ اپنے اس اقدام سے تیمور پچیس ہی برس کی عمر میں سیاست کے میدان میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ توغلوق تیمور خان نے قبیلۂ برلاس کے اس سردار کو اپنے بیٹے الیاس خواجہ کے ماتحت کر دیا، جسے اس نے ماوراءالنہر کا حاکم مقرر کیا تھا۔ اس طرح جو علاقہ تیمور کے زیر تسلّط تھا وہ جنوب کی طرف وسعت پذیر ہو گیا اور سمرقند کے جنوب کی طرف کے پہاڑوں سے لے کر آمو دریا تک کا علاقہ اس کے زیرِ اقتدار آ گیا۔ امیر قازغان کے پوتے اور تیمور کے برادرِ نسبتی امیر حسین نے چغتائی شہنشاہ کی اطاعت قبول نہیں کی تھی۔ اس کے برعکس اس نے الیاس خواجہ خان اور چغتائی فوجوں کو، جو ماوراءالنہر میں متعیّن تھیں، وہاں سے نکالنے کے لیے اپنا لشکر جمع کرنا شروع کر دیا۔ تیمور بلا تأمّل اس سے جا ملا۔ لیکن انہیں اپنے اس منصوبے میں فوری کامیابی نہیں ہوئی۔ جب چغتائی فوجوں نے تیمور اور امیر حسین کو شکست دی تو وہ اس علاقے میں جو اب افغانستان کہلاتا ہے اور خوارزم میں اور بعض اوقات خراسان میں سرگردان رہے، گو وہ کبھی کبھی چغتائی لشکر کو شکست دینے میں کامیاب بھی ہو جاتے تھے اور ایک مرتبہ تو وہ چغتائی فوجوں کا پیچھا کرتے کرتے سِر دریا کے شمال تک بھی جا پہنچے۔ لیکن امیر حسین انتہا درجے کا حاسد تھا اور اس خوئے بد کا اظہار سب سے زیادہ فتح کے موقعوں پر ہوتا تھا۔ یہی بات اس کے اور تیمور کے درمیان اختلاف کا سبب بنی۔ آخر کار تیمور نے، جب اس کی عمر چونتیس سال کی تھی، امیر حسین کو بلخ کے قریب اور پھر خود اس شہر کے قلعے کے اندر شکستِ فاش دی اور امیر حسین کو گرفتار کر کے اُسے قتل کروا دیا اور اس کے بعد اپنے چغتائی قوم کے 'امیرالامرائی' ہونے کا اعلان کر دیا (۱۰ اپریل ۱۳۷۰ء)۔ اس کے بعد سے تیمور کو ترکوں کے ہاں "الُغ بیک" یا محض "بیک" اور جن علاقوں میں فارسی بولی جاتی تھی وہاں "امیر" کے لقب سے پکارا جانے لگا۔ تحریروں میں اس کے لیے "امیر"

یا ''سلطان'' کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا۔ زیادہ ذمے دارانہ نوعیت کے فیصلوں میں، با اثر قبائل کے سرداروں کی موت کے فرامین پر دستخط کرتے وقت، خطبوں میں اور سکّوں پر خاندانِ چنگزی کے بادشاہ لفظ ''خان'' کا استعمال کرتے تھے۔ جو واقعات بلخ میں پیش آئے اُن کے دوران میں سیورغتمش کے، جس کا تعلق اوگدای خان کے خاندان سے تھا، خانی پر فائز ہونے کا اعلان کیا گیا اور وہ ۱۳۸۸ء تک، یعنی ۱۸ برس، اس منصب پر فائز رہا۔ اس کے بعد سلطان محمود اوغلان کو خان بنایا گیا، جو چغتائی شہزادوں میں سے تھا اور اسے ۱۴۰۲ء تک، یعنی پندرہ سال، خان تسلیم کیا گیا۔ تاہم یہ خوانین تیمور کے لشکر میں سالارانِ کشیک کی حیثیت سے کام کرتے رہے، فقط اس وقت جب نمائندگی دولت کا سوال پیدا ہوتا تھا تو انھیں آگے بڑھا کر ریاست کے حقیقی فرمانروا کی حیثیت سے پیش کر دیا جاتا تھا۔ جب تیمور نے شام پر قبضہ کیا تو عظیم عرب مصنّف ابن خلدون تیمور کی ملاقات کے لیے آیا [ابن عربشاہ، ص قصو (= ۱۹۶) و تا (= ۴۰۱)] اور کہا کہ آپ ہی شاہانِ دنیا کا واسطۃ العقد ہیں، اس پر تیمور نے سلطان محمود خان کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ ''اصلی بادشاہ تو یہ ہے [دیکھیے فِشل W. J. Fischel، ص ۷۲ و تعلیقہ ۱۰۱ نیز قب ابن عربشاہ، ص تا]، میری حیثیت تو اس کے دربار میں محض ایک خادم کی ہے''۔ تیمور کی عملداری میں جو قانون رائج تھا وہ چنگز کا یاسا تھا [طریقۂ محمّدیہ کے بر عکس وہ اسے رواج دیتا تھا؛ ابن عربشاہ، ص تج (= ۴۰۳)]۔ یاسا کی رو سے ریاست کی نمائندگی، خواہ برائے نام ہی سہی، صرف چنگزی خاندان کے شہزادوں ہی سے ہو سکتی تھی۔ لہٰذا تیمور کو اس کی پابندی کرنا پڑی۔ اگر وہ ایسا نہ کرتا تو اسے مجبوراً پوری ریاست کو مختلف قبائل میں تقسیم کرنا پڑتا۔

تیمور نے بالکل اِبتدائی سالوں ہی میں ایک طرف بلادِ چغتائی اور دوسری طرف ملکِ ایلخانیہ (جو ملوک طوائف کے قبضے میں رہا تھا) دونوں پر متصرّف ہونے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اس بارے میں اس کی کامیابی گویا چنگز خان کے خواب کی تعبیر تھی کہ وہ ایک وسیع و عریض سلطنت کو اپنے قبضے میں کرلے۔ ادارۂ حکومت کو یاسا کی بنیاد پر رکھ کر وہ ترک اور مغول قبائل کو اپنے زیرِ تسلّط رکھ سکتا تھا اور ایک صادق العقیدہ مسلمان کی حیثیت سے شہروں میں شریعت نافذ کر کے وہ یہ امید کر رہا تھا کہ ایرانی عنصر کی ہمدردی بھی اُسے حاصل ہو جائے گی۔

سب سے پہلے ۱۳۷۰ اور ۱۳۸۰ء کے درمیان اس نے چغتائی قوم کے مشرقی حصّوں پر، جو 'جتّہ' کے نام سے مشہور تھے، اپنا تسلّط قائم کرنے کے لیے جد و جہد کی۔ یہاں بہت سے قبائل مغولی زبان بولتے تھے۔ خوارزم کا علاقۂ کات بھی اسی ذیل میں آتا ہے، جو کسی زمانے میں چغتائی خوانین کے ماتحت تھا۔ امیر قمّرالدین (حماسی نظموں میں: قمّر دین) جو قبیلۂ دوغلات کا سردار اور جتّہ کا حاکم تھا اور خوارزم کے قبیلۂ قنغرات کے حکمران ان علاقوں کے مالک تھے۔ امیرِ قازاغان کی وفات کے بعد جو شورشیں برپا ہوئیں ان کے دوران میں جتّہ کے حاکم سیر دریا کے جنوب کی طرف چلے گئے اور قبیلۂ قنغرات کا سردار حُسین صوفی، جو علاقۂ خوارزم کے اُس حصّے پر حکومت کرتا تھا جو خوانینِ آلتین اوردو (اوردوے زرّین (Golden Horde)) کے قبضے میں تھا، زبردستی علاقۂ کات پر قابض ہو گیا۔ ۱۳۷۲ء میں تیمور نے [اس بنا پر کہ کات و خیوہ چغتائی خان سے متعلق ہیں؛ نظامی شامی، ص ۹۰] حُسین صوفی سے اس علاقے سے دستکش

ہونے کا مطالبہ کیا، لیکن جب اس نے یہ مطالبہ تسلیم نہ کیا تو تیمور نے اپنا لشکر لے کر پیش قدمی کی اور علاقۂ کات کو اپنی عملداری میں شامل کر لیا۔ اس زمانے میں جوجِی قوم کا ایک حصّہ، جو آق اوردہ کے نام سے مشہور تھا [دور دور تک پھیلا ہوا تھا]، شمال مشرق کی طرف سِر دریا سے لے کر بِدی سُو کے کنارے علاقۂ قراتال Qaratal تک [اس مقام کے لیے دیکھیے یزدی، ۱ : ۴۹۴؛ دریاے قراتال جھیل بالکش کے جنوب مشرق سے آ کر اس جھیل میں گرتا ہے، وہاں جہاں جھیل کی چوڑائی پانچ دس میل سے زائد نہیں ہے، دیکھیے اینسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، ۱۹۶۶ء، مادہ بالکش (۲ : ۹۹۱)؛ سکائلر Schayler : *Turkistan*، لنڈن ۱۸۷۶ء، ۲ : ۱۵۴]، شمال میں سائبیریا کے ان مقامات تک جو تُؤمِن Tümen کے نام سے مشہور ہیں، نیز دریاے والگا [اِتل] کے طاس اور مزید مغرب کی جانب آلتِین اوردو (اوردوے زرّین) کے اصل علاقے تک۔ ان تمام علاقوں میں انتہائی بے اطمینانی اور بدامنی پھیلی ہوئی تھی۔ اس کے باوجود آق اوردہ کا خان اُوروس خان Urus Han سِر دریا کے پورے طاس کو اپنے زیر نگین لانے کا آرزومند تھا۔ اس نے متعدّد ملوک کو ناراض کر لیا، بلکہ بعض کو تو موت کے گھاٹ بھی اتار دیا۔ قبیلۂ قُنغرات کے سردار یوسف صوفی [برادرِ حُسین صوفی؛ یزدی، ۱ : ۱۴۲] نے کات پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ۱۳۷۳ - ۱۳۷۴ء میں تیمور نے ایک بار پھر خوارزم کا رُخ کیا اور اپنے تمام سابقہ علاقے واپس لے لیے۔ اُوروس خان نے آق خوجہ نامی ایک چنگیزی شہزادے کو قتل کر ڈالا تھا لیکن اس کا بیٹا تُقتمش اوغلان اُوروس خان کے پنجے سے نکل کر تیمور کے پاس آ گیا [نظامی شامی، ص ۷۴؛ یزدی، ۱ : ۲۷۳]۔ تیمور نے اسے فوجی امداد دی اور آق اوردہ پر اپنا تصرّف قائم کرنے کے لیے باصرار آمادہ کیا۔ ۱۳۷۷ء میں اُوروس مر گیا۔ تُقتمش نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور ۱۳۷۹ء میں تیمور کی مدد سے آق اوردہ پر تصرف کر لیا۔ اس کے بعد تیمور کی مدد سے وہ علاقۂ والگا تک بڑھتا چلا گیا اور ۱۳۸۰ء میں آلتِین اوردو (''اوردوے زرّین'') کا خان بن گیا [یزدی، ۱ : ۲۸۴]۔ اپنی حکومت مستحکم کرنے کے لیے تُقتمش نے اپنے مخالف ملوک اور ان کے حامی سرداروں کو تباہ کرنے کی حکمت عملی اختیار کی۔ ''اوردوے زرّین'' کے ایک شہزادے تیمور قُتلُق اوغلان نے اپنے حقیقی پشتی بان، ایدِگو Edigo، قبیلۂ منگیت [مانگقوت] کے سردار، کے ساتھ تیمور کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کی ملازمت اختیار کی [قب یزدی، ۱ : ۴۴۷]۔ اسی زمانے میں ایدِگو نے قمرالدین کے خلاف، جو قبیلۂ دوغلات کا سردار تھا، تیمور کی فوج کشی میں حصّہ لیا۔ آلتِین اوردو دستانی (= رزم نامۂ اوردوے زرّین) میں جس ایدِگو کا ذکر آیا ہے، کہ اس نے قمرالدین کا کوہ آلتائی میں تعاقب کر کے اسے قتل کیا تھا، وہ فی الحقیقت یہی ایدِگو تھا۔ تُقتمش نے جب یہ دیکھا کہ اس کے تمام مخالفین کا تیمور کے ہاں بڑی کشادہ دلی سے خیر مقدم ہو رہا ہے تو بہت برہم ہوا۔ اس نے یہ فیصلہ کر لیا کہ جب تیمور ایران کی مہمّ میں مصروف ہو تو وہ اس کے علاقوں پر قابض ہو جائے۔ تیمور ایلخانیوں کے ملک پر قبضہ کرنے کا فیصلہ کر چکا تھا؛ چنانچہ تُقتمش نے اس میدان میں بھی اس کی ہمسری کی ٹھانی اور ۱۳۸۵ء میں تبریز پر قبضہ کر لیا۔

[اواخر ۷۸۲ھ، اوائل] ۱۳۸۱ء میں تیمور [نے تسخیرِ ایران کا مصمّم ارادہ کیا اور لشکر فراہم کر کے] وہ اپنی ایرانی مہمّ پر روانہ ہوا۔ اس نے پہلے ہرات پر قبضہ کیا اور وہاں کے [بعض

علماء اور کدخدایانِ معتبر کو جلا وطن کر کے شہر سبز بھیج دیا اور کُرتوں کے حکمران ملک غیاث الدین اور اس کے بیٹوں کو بھی سمرقند بھیج دیا، یزدی، ۱ : ۳۲۳، ۲۰۲]۔ حکّام سبزوار، یعنی سربداروں کا [۷۸۳ھ میں] خاتمہ کرنے کے بعد اس نے بحیرۂ خزر کے جنوب میں مازندران اور جرجان کو اور علاقۂ سیستان کو، جو ھندوستان کی سرحد پر واقع ہے، اپنے قبضے میں کیا۔ [۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں تیمور نے ایران کی اس عظیم مہمّ کا، جو ''یورشِ سہ سالہ'' کے نام سے مشہور ہے، عزم کیا اور فراہمی لشکر کا حکم دیا؛ یزدی، ۱ : ۳۹۳] اور وہ آذربایجان پر مکمّل طور پر قابض ہو گیا؛ اور فارس، عراق اور لُرستان پر تسلّط قائم کیا۔ آذربایجان اور عراق کا فرمانروا سلطان احمد جلائر بغداد میں پناہ گزیں ہوا۔ تیمور تبریز میں موسمِ سرما بسر کر رہا تھا کہ اصفہان کے لوگوں نے علمِ بغاوت بلند کر دیا۔ ان بغاوتوں کو کچلتے وقت، جنھیں سلطان احمد جلائر اور دیگر مخالف سرداروں کی اعانت حاصل تھی، تیمور نے تمام عالموں اور دستکاروں کو عام لوگوں سے علیحدہ کر کے اپنے ملک میں بھیج دیا۔ اس کے بعد اس نے ستّر دن تک [؟] پوری آبادی کا قتل عام کیا [؟ اس ساری مقتول آبادی کی تعداد ستر ھزار بیان کی جاتی ہے] اور ان مقتولین کی کھوپڑیوں کے منار بنائے [یہ واقعہ اواخر ۷۸۹ھ / ۱۳۸۹ء میں پیش آیا؛ یزدی، ۱ : ۴۳۳ ببعد]۔ جن دنوں وہ اس مہمّ پر گیا ہوا تھا اس نے ماوراء النہر کی حکومت اپنے بیٹے عمر شیخ کے سپرد کر رکھی تھی۔ تُقتمش، یہ سوچ کر کہ چغتائی قوم بغیر قائد کے رہ گئی ہے، ۱۳۸۸ء میں سمرقند اور کِش تک پیش قدمی کرتا چلا گیا اور ان علاقوں کو تباہ و برباد کر ڈالا۔ چونکہ اس قسم کی تمام مہمّوں کے دوران میں تقتمش کا فوجی مستقر خوارزم تھا اس لیے تیمور نے فیصلہ کیا کہ اس خطّے کے ان تمام علاقوں پر قبضہ کر کے جو جوجی قوم کی ملکیت ہیں انھیں مکمّل طور پر برباد کر ڈالا جائے۔ چنانچہ ایرانی مہمّ سے لوٹ کر [۷۹۰ھ / ۱۳۸۸ء] میں وہ خوارزم کی طرف بڑھا [یزدی، ۱ : ۴۴۷]۔ ایک بار پھر اس نے فرمان صادر کیا کہ اورگنج جیسے تمام بڑے بڑے شہروں کے عالموں اور دستکاروں کو بخارا اور کِش کے علاقوں میں بھیج دیا جائے۔ وہ عظیم الشان سرائے [= محلّ] جو آق سرای کے نام سے معروف ہے اور آج بھی کِش میں موجود ہے خوارزمی کاریگروں کی تعمیر کی ہوئی ہے۔ اورگنج کے قلعوں کو مسمار کر کے اس نے وہاں جو اور گندم بو دیے۔ لیکن خوارزم کے مکمّل طور پر غیرمسلّح ہو جانے کے باوجود تُقتمش کے حملوں کا سلسلہ ختم نہ ہوا۔ اس کی دھاوامار فوجیں مشرق میں تاشکنت پر اور جنوب میں آذربایجان پر حملہ کرتی رہیں، اس لیے تیمور نے تہیّہ کیا کہ اُس کا پوری طرح قلع قمع کر دے، چنانچہ وہ ۱۳۹۱ء میں سر دریا کے طاس میں داخل ہوا۔ اس نے دشمن کو دھوکا دینے کے لیے اپنے وسیع لشکر کے کچھ ٹکڑے مشرقی ترکستان میں مختلف مہمّوں پر بھیج دیے، حتّی کہ کچھ فوج چین کی سرحدوں تک روانہ کر دی اور پھر اچانک اس علاقے کے بیچ میں سے گزرتا ہوا جسے آج کل قزاقستان کہتے ہیں کوہ یورال اور والگا کے طاس تک بڑھتا چلا گیا۔ اس پیش قدمی کے دوران میں اس نے قزاقستان کے علاقے اُولُو تاو Ulu Tav میں قرساک بے کے مقام پر ترکی زبان میں ایک کتبہ نصب کرایا، جو اویغوری رسم خط میں لکھا ہوا حال کے زمانے تک موجود تھا اور پڑھا جا سکتا تھا۔ ۱۸ جون کو جنوبی یورال کے پہاڑوں میں دریائے قُندُزچہ کے کنارے، اُس مقام پر جو

اب سامارہ Samara [یا Kaibyshak، اِنسائکلوپیڈیا بریٹینیکا، ۱۹۵۰ء، نقشہ ۹۵، قازان کے جنوب مشرق میں] کہلاتا ہے اس کا تصادم تُقتمِش سے ہوا۔ تیمور نے اسے شکست فاش دی اور یہاں کے تمام قلعے اور استحکامات تباہ کر ڈالے۔ "اوردوے زرّین" کے مذکورۂ بالا خان تیمور قُتلق نے اپنے سب سے بڑے پشتی بان ایدگو کے ساتھ مل کر، جو قبیلۂ منگیت [یا مانگقُوت] کا سردار تھا، اس مہم میں حصّہ لیا۔ لیکن اُزبک قبائل کی بربادی انھیں پسند نہیں آئی۔ اس مہم میں تیمور نے بہت سے آدمیوں کو قیدی بنایا۔ اس کے بعد تیمور سمرقند آ گیا اور ان قبیلوں کو اس نے وہیں آباد کر دیا۔

اُس خط میں جو تیمور نے ۱۳۹۵ء میں آذربایجان سے عثمان اوغلو یلدرم بایزید کو لکھا تھا تحریر ہے (اور ایسا ھی تاریخ کی کتابوں میں درج ہے) کہ تیمور کے خیال میں مشرقی ایران اور ھندوستان کا سرحدی علاقہ اُسی طرح چغتائی بلاد کا غیرمنفک حصّہ تھا جس طرح اس سے سو سال پہلے چغتائی فرمانروا بُراق خان نے، جس نے ھلاکو کے بیٹے آباقا [۶۶۳ھ/۱۲۶۵ء تا ۶۸۰ھ/۱۲۸۲ء، قب جامع التواریخ] سے جنگ کی تھی، ایران کے متعلق کہا تھا۔ تیمور اپنی پہلی "یورشِ سہ سالہ" کے دوران ھی میں ان ایلخانی علاقوں کو اپنی عملداری میں شامل کر لیتا مگر تُقتمِش نے یہ بات نہ ہونے دی اور تیمور کو مجبوراً "اوردوے زرین" کے خلاف فوج کشی کرنا پڑی، جو بصورت دیگر غیرضروری تھی؛ چنانچہ اپنے اسی خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس نے ایک علیحدہ "یورشِ پنج سالہ" کا منصوبہ تیار کیا۔

اُس نے اس مہمّ کا آغاز ۳۱ جولائی ۱۳۹۲ء کو کیا۔ آذربایجان سے روانہ ہو کر وہ پورے قفقاز کو طے کر کے گُرجستان اور ارمینیا پہنچا اور ان پر قبضہ کر لیا۔ ۱۳۹۳ء میں اس نے آلِ مظفّر کا خاتمہ کر کے علاقۂ فارس کو پوری طرح تسخیر کر لیا اور اپنے بیٹے عمر شیخ کو وہاں گورنر بنا دیا [یزدی، ۱: ۶۱۲ ببعد]۔ بغداد پر فوج کشی کر کے اُس نے بغداد کو بھی فتح کر لیا۔ سلطان احمد جلائر نے مصر کے فرمان روا ملک الظاھر بِرقُوق کے ھاں پناہ لی اور دمشق چلا آیا۔ یہاں آ کر اس نے اور قرہ قویونلو ترکمانوں کے سردار قرا یوسف نے مل کر کوشش کی کہ مصر سے استانبول تک ایشیاے کوچک کے تمام فرمانرواؤں کو تیمور کے خلاف متّحد کر لیا جائے۔ اس امر کا سدّ باب کرنے کے لیے تیمور نے ماردِین، دیارِ بکر اور اِرزنجان کے ترک فرمانرواؤں کو اطاعت پر مجبور کیا، جن کے علاقے ایلخانی مملکت کے مغربی حصّے میں واقع تھے۔ مصر کے مملوک فرمانروا بِرقُوق کا ارادہ یہ تھا کہ وہ دنیا بھر میں اعلان کر دے کہ تیمور کے ساتھ اس کی دشمنی کبھی ختم نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ اس نے تیمور کی بھیجی ہوئی ایک سِفارت کو، جس میں بعض اہمّ علماء شامل تھے، قتل کروا دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے آلتین اوردو (اوردوے زرّین) کے سردار تُقتمِش کے ساتھ رشتۂ اتّحاد استوار کرنے کی تجویز پر عملدرآمد شروع کر دیا۔ تُقتمِش آذربایجان جانے کے لیے تیّار تھا۔ فروری ۱۳۹۵ء میں تیمور نے شیروان سے جو خط بایزید کو لکھا تھا اس میں اس نے بڑی تفصیل سے اپنے اس فیصلے کا ذکر کیا تھا کہ وہ بِرقُوق کے خلاف، جس نے اس کے سفیروں کو قتل کروا دیا تھا، فوج کشی کرے گا۔ لیکن اگر اسے یقین ہو گیا کہ تقتمش صلح کی جو کوششیں کر رہا ہے وہ محض فریب ہیں، (اس لیے کہ وہ "اوردوے زرّین" کی سرحد پر تیمور کی فوجوں کی موجودگی کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتا۔

تھا،) تو وہ پُرثوق سے پہلے تُقْتَمِش پر حملہ آور ہوگا۔ تقتمش اصل میں فرنگیوں کی مدد پر بھروسا کر رہا تھا: اُسے اُن سے مالی امداد ملتی تھی اور اُس کے عوض وہ دنیاے اسلام کے خلاف ان کے جاسوس کی حیثیت سے کام کر رہا تھا۔ چنانچہ اس سے جہاد کرنا ایک طرح کا مذہبی فریضہ تھا۔ فرنگیوں کے نام سے جو مسیحی اقوام متحد تھیں ان میں لِتھوانی Lithuanians، لِہستانی (پول) اور روسی شامل تھے اور ان کا مستقر مشرقی یورپ میں دریاے دْنِیْپر Dnieper [ترکوں کا 'اُوزی' اور تاتاروں کا ''اکشی صُو'] کے کنارے واقع تھا۔ تیمور نے اپنے مذکورہ بالا خط میں بالتّفصیل لکھا تھا کہ اگر مہم شروع کی گئی تو یہ ضروری ہوگا کہ بایزید علاقۂ بلقان Balkans سے ہوتا ہوا تیمور سے آملے تاکہ وہ دونوں اپنے متّحدہ لشکر سے فرنگیوں کا قلع قمع کر سکیں۔ جب تیمور کو اس بات کا پتا چلا کہ تقتمش نے جو سفارت اس کے پاس اس مقصد سے بھیجی ہے کہ اس کی بیٹیوں کی شادی تیمور کے بیٹوں سے ہو جائے وہ ایک چال سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی تو اس نے فوراً عملی اقدامات کا فیصلہ کر لیا۔ اسی سال (۱۳۹۵ء) ۲ اپریل کو جو لڑائی دربند کے شمال میں دریاے تِرَک the Terek کے کنارے ہوئی اس میں تقتمش نے شکست کھائی۔ اس کے بعد تیمور نے اس علاقے کے تمام استحکامات اور بالخصوص شہرہاے استرخان اور سراے کے استحکامات، جو تقتمش کے لیے فوجی صدر کیمپ کی حیثیت رکھتے تھے، تباہ و برباد کر ڈالے۔ اس مہم کے دوران میں تیمور نے جو خط ایشیاے کوچک کی مملکت مَلَطْیَۃ کے فرمانروا امیر یلمان Yalman کو لکھا تھا اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس کی فوجیں بڑھتے بڑھتے [علاقۂ] قازان کے اس مقام تک پہنچ گئی تھیں جہاں دریاے والگا [اِتل] اور کامَہ Kama کا سنگھم ہے۔ یہاں سے آگے بڑھ کر وہ کِیف Kieve پہنچا، جو آج کل یوکرین (= منگرمان) کا دارالحکومت ہے اور پھر وہاں سے چل کر روس کے اندرونی علاقے سے گزرتا ہوا موسکو تک پہنچ گیا اور اس کا محاصرہ کر لیا۔ اس کے علاوہ اس نے روس کے متعدّد شہر جلا کر تباہ کر دیے۔ اس نے ان روسی فوجوں کو بھی جو تقتمش کے لشکر میں شامل تھیں تباہ و برباد کر دیا۔ بایزید کو اس مہم میں شریک ہونے کی دعوت دی گئی تھی لیکن وہ یا تو اس لیے کہ وہ یونان کو فتح کرنے میں مصروف تھا یا کسی اور وجہ سے اس میں شریک نہیں ہوا۔ اس سال سردیاں وقت سے کچھ پہلے شروع ہو گئیں۔ تیمور نے اپنی فوج جنوب کی طرف پیچھے ہٹا لی اور اس نے آزاق کو، جو دریاے آزاق کے دہانے پر آباد تھا اور جینویوں Genoese کو، جو جزیرہ‌نماے قریم کے شہر کَفّہ پر متصرّف تھے، تباہ کر دیا [نظامی شامی، ۱ : ۱۶۱]۔ اس کے بعد وہ علاقۂ بلْخِیمن میں، یعنی اس نواح میں جہاں آج کل شہر وَلَاڈِی قفقاز Valadi Kafkas ہے، داخل ہوا اور یہاں کے وہ تمام قلعے مسمار کر دیے جو تقتمش کے لیے مرکز کا کام دیتے تھے یا دے سکتے تھے اور اس طرح وہاں کے تمام قبیلوں کو مطیع کر لیا۔ اس نے بہت سے غیر مسلم قبیلوں کو بجبر مسلمان بنایا۔ ۱۳۹۶ء کے موسم بہار میں اس نے آذربایجان کا رخ کیا۔ رمضان کے مہینے میں وہ نہاوند پہنچا اور ہَمَدان کے مقام پر عید منانے کے بعد ایران کے مختلف حصّوں پر حکومت کرنے کے لیے والی مقرّر کیے۔ اسی زمانے میں یزد میں بغاوت کے آثار پیدا ہوے لیکن اُس نے بغاوت کو بڑی سختی اور سفّاکی سے کچل ڈالا۔ اس موقع پر فارس کے تیس ہزار باشندے قتل ہوے [؟ قبّ یزدی، ۱ : ۹۰ء]۔

بغاوت میں حصّہ لینے والوں میں سے کچھ کو نذرِ آتش کر دیا گیا، لیکن جن لوگوں نے اس بغاوت میں کوئی حصّہ نہیں لیا تھا اُن کے ساتھ تیمور بڑی نرمی اور رحم دلی کے ساتھ پیش آیا اور اس نے ان کے وہ سب واجبات معاف کر دیے جو وہ بغاوت کی وجہ سے ادا نہیں کر سکتے تھے۔ ۱۸ اگست کو وہ ھمدان سے کوچ کر کے سلطانیہ آیا اور وہاں سے سمرقند روانہ ھوا۔

یہ مہم سرانجام دینے کے بعد تیمور نے سمرقند میں بڑا شاندار جشن منایا اور اعلان کیا کہ دارالحکومت کے تمام باشندوں کے تین سال کے تمام ٹیکس معاف کر دیے گئے۔ جن لوگوں نے اس کی عدم موجودگی میں لوگوں کو ستایا اور مظالم کا نشانہ بنایا تھا اُس نے اُن سب کو موت کی سزا دی اور غریبوں اور ناداروں میں کپڑے اور مال اسباب تقسیم کروایا۔

تسخیرِ ایران کے بعد تیمور کا ارادہ تھا کہ وہ چین جائے اور چنگزی شہزادوں کو ان کا چھنا ھوا حق واپس دلائے۔ ان شہزادوں کو ایک بغاوتِ عظیم کے دوران میں چین سے باھر نکال دیا گیا تھا۔ تیمور چغتائی قوم کا فرماں‌روا بنا تو اس کا اعلان ۱۳۷۰ء میں بلخ سے کیا گیا۔ چین کی مذکورۂ بالا بغاوت اس سے پانچ سال پہلے ھوئی تھی۔ ان چنگزیوں میں سے بعض نے چین سے نکالے جانے کے بعد تیمور کے دامن میں پناہ لی تھی اور وہ ان کی کفالت کرتا تھا۔ اب تیمور کا خیال تھا کہ ان کی حفاظت کرنے اور انھیں اُن کا حق دلانے کے ضمن میں وہ مشرقی ترکستان اور منگولیا پر قابض ھوکر اس تمام علاقے کو مسلمان بنا سکتا ھے۔ پناہ گزین چنگزی — بلاشبہہ تیمور کے زیرِ اثر — اسلام قبول کر چکے تھے لیکن اس مہم کا آغاز کرنے سے پہلے ھندوستان پر فوج کشی ضروری تھی [قب نظامی شامی، ۱ : ۱۷۰؛ یزدی، ۱ : ۱۵]۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بعض واقعات سے یہ بات پوری طرح واضح ھو چکی تھی کہ اُس کی مملکت کی وہ سرحد جو ملتان اور کابل کے مقامات پر ھندوستان سے ملتی تھی زیادہ مضبوط نہیں تھی۔ تیمور نے اپنے پوتے پیر محمّد بن جہانگیر میرزا کو [۷۹۴ھ/] ۱۳۹۲ء میں ثغورِ ھند کا والی مقرر کیا تھا، جس کا صدر مقام قندھار تھا اور اپنے چند امراء بھی اس کے ساتھ کر دیے تھے، مثلاً برلاس قبیلے کے امراء، سیفل، محمّد دُرویش، بہلول [پسر محمّد دِرویش] اور قماری اِیناق، اور قبیلۂ دوغلات کا امیر قطب‌الدین اور نایمان قبیلے کا امیر تِمور خواجہ آتبوغا [قب یزدی، ۱ : ۵۵۸؛ ۲ : ۱۴]۔ ان امراء نے فوج میں جو سپاھی بھرتی کیے وہ اپنے اپنے قبائل ھی سے لیے، چنانچہ پیر محمّد کی فوج کی اساس انھیں مختلف قبیلوں کے لوگوں پر قائم تھی۔ اُس علاقے کی حکومت پیر محمّد کے سپرد کرتے ھوئے، جو آج کل افغانستان کہلاتا ھے، تیمور نے کہا تھا: ”میں صرف کابل، قندھار اور زابُل ھی نہیں بلکہ وہ تمام علاقے تمھارے حوالے کر رھا ھوں جو محمود غزنوی نے فتح کیے تھے: [”ممالکِ سلطان محمود غازی“، یزدی، ۱ : ۵۵۸]۔ کہا جاتا ھے، کہ عہدِ شاہ رُخ میں ان نایمانوں اور ارغونیوں نے، جو ایک ھی قبیلے کے سردار تھے، علاقۂ سندھ کی حکومت میں، جہاں کا والی شاہ رخ کا بیٹا [سیورغتمش میرزا] تھا، بڑا اھم کردار ادا کیا [اعمالِ ھند و سندھ (سیورغتمش) کو ۸۲۱ھ میں تفویض ھوئے؛ مطلع سعدین، طبع لاھور، ص ۳۷۶] اور یہ کہ جب یہ علاقے پیر محمّد کی عملداری میں شامل ھوئے تو یہاں کی حکومت تیمور نے انھیں سرداروں کے سپرد کی [اضلاعِ پنجاب و سندھ سے تیموریوں کے ابتدائی تعلق کے متعلق دیکھیے مطلع سعدین،

طبع لاهور، ص ۳۶۰، تعلیقہ بر ص ۶۰۳، س ۱۲؛ و یحیی سرهندی: تاریخ مبارک شاهی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۲۰۱] ۔ سلطانِ دهلی سلطان محمود کی کمزوری اور تذبذب سے فائدہ اٹھا کر مُلّو خان افغان اور اس کا بھائی سارنگ هندوستان کے اسلامی علاقے پر قبضہ جما چکے تھے مگر دوسرے افغان ان کا اقتدار تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے ۔ انھوں نے اُن ترکی قبیلوں پر حملہ کر دیا جن کی پشتی بانی پر تغلقوں کو اعتماد تھا اور جوں جوں وقت گزرتا گیا وہ اکثریّت سے قریب تر ہوتے گئے ۔ کتبِ مآخذ سے جو معلومات فراهم هوتی هیں ان سے پتا چلتا هے کہ ان حالات کا نتیجہ یہ تھا کہ غیر مُسلم اکثریّت کے علاقے میں مسلم اقلیّت کی حالت روز بروز بدتر هوتی جا رهی تھی اور محض اسی بات کو تیمور کی هندوستان پر فوج کشی کا کافی جواز قرار دیا جا سکتا هے ۔ غیاث الدین علی [قب روزنامہ، ۳۳ تا ۳۶] کا بیان هے کہ امیر تیمور کے نزدیک دهلی کے مسلمانوں کا مشرک قوم کی اکثریّت میں گھرا رهنا اُس کی اپنی سلطنت کے لیے خطرے کا باعث تھا ۔ اسی بنا پر اس نے غیر مُسلم اکثریّت کو مٹا کر اس خطرے سے نجات حاصل کرنے کا فیصلہ کیا ۔ پیر محمّد نے مذکورهٔ بالا سرداروں کو ساتھ لے کر پہلے افغان قبیلے سلیمان خیل کو تاخت و تاراج کیا اور پھر سندھ میں پہنچ کر علاقۂ اُچّہ اور تلنبہ کو تسخیر کر لیا ۔ لیکن مُلّو خان کا بھائی، جو ملتان کا حاکم تھا، چھے مہینے تک اس کا مقابلہ کرتا رها؛ بالآخر وہ شہر چھوڑ کر بھاگ گیا؛ لیکن افغان امراء کا مقامی کافر باشندوں کی مدد سے اتنی مدّت تک مقابلے پر جما رهنا تیمور اور پیر محمّد کو سخت ناگوار گزرا اور اس لیے تیمور کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ جب تک ولایاتِ هند کو پوری طرح اپنا مطیع نہ بنا لے چین پر حملہ کرے ۔ هر جگہ اس بات کا ذکر ملتا هے کہ اس مہم میں تیمور محمود غزنوی اور چغتائی خان ترمہ شرین [ابن دُوا] کے قدم بہ قدم چل رها تھا ۔ لیکن اس کی حکمت عملی اس لحاظ سے ان دونوں بادشاهوں سے مختلف تھی کہ اس نے اوّل تو اسلام کی تبلیغ میں قوّت سے کام لیا اور دوسرے سرحدّوں پر ترک قبیلوں کو آباد کیا تا کہ حاکم عنصر کو آبادی میں اکثریّت حاصل هو جائے ۔

مارچ ۱۳۹۸ء کے آخر میں تیمور سمرقند سے روانہ هوا [اور یکم ذی الحجّة ۸۰۰ھ/ ۱۵ اگست ۱۳۹۸ء کو] کابل کے علاقے میں پہنچ کر اپنی عظیم الشان فوجیں پہاڑی راستوں سے روانہ کیں اور دفعۃً کافرستان پر چڑھائی کر دی، جہاں کے لوگ اب تک غیر مسلم تھے ۔ اس علاقے میں تیمور نے ایک سنگین کتبے پر اس غزوهٔ نامدار کا حال بیان کیا اور تاریخ [رمضان ۸۰۰ھ] اُس پر لکھی، تا کہ لوگ کتبے کو دیدهٔ عبرت سے مطالعہ کریں اور صاحب قران کے اقتدار کا کچھ حال معلوم کریں؛ اس لیے کہ مقامی روایت کے مطابق کسی بادشاہ نے یہ علاقہ فتح نہیں کیا تھا؛ یزدی، ۲ : ۲۵ ۔ [قلبِ کافرستان میں ایک قلعہ هے، جسے قلعۂ کَمْ کہتے هیں، اس کے دروازے پر امیر عبدالرحمٰن خان کے کافرستان فتح کرنے کے اثناء (یعنی ۱۸۹۶ء) میں ایک پتھر ملا جس پر اس قسم کا کتبہ موجود پایا گیا ۔ اُسی پتھر پر امیر مذکور کے ایک فوجی افسر نے ۱۸۹۶ء میں امیر کے کافرستان فتح کرنے کا ذکر بھی کندہ کر دیا، دیکھیے تزک عبدالرحمانی (اردو ترجمہ)، آگرہ ۱۹۰۲ء، ۲۸۹ ۔ وهاں سے تیمور هندو کش کے راستے پنجھیر میں پہنچا اور جلگاہ باران میں مقام کیا، دیکھیے بابرنامہ، ترجمۂ بیورج Beveridge، ۲ : ۳۲۰، ۲۵۳، تعلیقۂ ۲، جہاں باران کو صرف ایک رُود بتایا هے ۔ تیمور نے امیروں اور لشکریوں کو حکم دے کر دریاے غُرّبان (غوربند؟) سے، جو وهاں جاری هے،

پانچ فرسخ لمبی نہر کھدوائی اور چند بڑے گاؤں اس نہر کی وجہ سے، جیسے جوی ماہی گیر کہتے ہیں، آباد ہو گئے: یزدی، ۲ : ۳۲؛ قب بابرنامہ، ترجمۂ بیورج، ۲ : ۲۲۵ - جہاں اسی نواح میں دریاے باران کی ماہی گیری کا ذکر آیا ہے اور جو علاقہ اب تک بنجر اور ویران چلا آتا تھا باغوں اور سرسبز کھیتوں سے مالا مال ہو گیا - تیمور نے یہاں ازبک اور قپچاق قبائل کو آباد کیا، جنھیں اس نے مہمِ دشتِ قپچاق کے بعد ملک بدر کر کے علاقۂ سمرقند کی طرف بھیج دیا تھا - یہ ازبک اس سے پہلے یوکرین Ukraine کے علاقۂ کیف میں آباد تھے اور ان کی تعداد چار سو کنبے تھی - ان لوگوں کو اس نہر کے کنارے اپنے پرانے سردار بک باریق اوغلان کے تحت اور اسی طرح قپچاق کو ان کے قدیم سردار شیخ حسن بک کے زیر حکومت بسایا گیا [بابر نامہ، ترجمۂ مذکورۂ بالا، ۲ : ۲۰۵ پر ترک اور مغول ایماقوں کے لیے نواحِ باران کے مرجع و ماوی ہونے کا ذکر آیا ہے مگر تعجب ہے کہ بابر اس سلسلے میں تیمور کا ذکر نہیں کرتا] - قیام کابل کے دوران میں تیمور نے تمور قتلق خان اور ایدگو بک کے سفیروں کو، جنھیں اس نے ''اوردوے زرین'' میں اپنا نمائندہ مقرر کیا تھا، شرف باریابی بخشا - اس کے علاوہ تیمور کے پوتے محمّد سلطان میرزا کے سفیر بھی پیش ہوے - محمّد سلطان میرزا کو تیمور نے منگولیا اور چینی سرحدوں پر حکومت کرنے کے لیے بھیجا تھا - اسی طرح کاشغر کے حکمرانوں کے سفیر بھی اس کی خدمت میں پیش ہوے - یہاں سے اس نے اپنے لشکر کے میسرے کی کمان سلطان محمود خان کے سپرد کر کے اسے بہت سے دوسرے سرداروں کے ساتھ دہلی کی جانب روانہ کیا، [ان سرداروں کی فہرست کے لیے دیکھیے روزنامہ، ص ۹۷ ببعد؛ یزدی ۲ : ۳۶ ببعد] اور اپنے باقی لشکر کو لے کر اس نے خود ملتان کی طرف کوچ کر دیا - یہ دونوں فوجیں دہلی کے شمال میں پل کوہلہ پر یکجا ہو گئیں، [روز نامہ، ص ۹۷؛ یزدی، ۲ : ۸۲ اور ایلیٹ : *History of India etc.*، ۳ : ۲۹۳ - یہ قدیم پل دریاے گھگر پر اور سامانہ اور کیتھل کے درمیان واقع تھا - ۱۲ محرم ۸۰۱ھ / ۲۴ ستمبر ۱۳۹۸ء] کو تیمور نے دریاے سندھ [دین کوٹ سے — راورٹی : *Tab. Nāsiri*، ص ۲۹۱] عبور کیا اور اس صحرا [چول جرد] میں پہنچا، جو جلال الدین خوارزم شاہ کے نام پر ''چولِ جلالی'' کے نام سے مشہور ہو گیا تھا [چول جلالی کا محلِ وقوع Rennel : *Memoir of a Map of India*، لنڈن ۱۷۹۲ء، ص ۱۱۶ و نقشہ مقابل ص ۳۶ میں اس مقام سے اوپر بتایا ہے جہاں دریاے سواں دریاے سندھ میں گرتا ہے مگر یہ درست نہیں - دین کوٹ کے مقابل دریا کے مشرقی کنارے کے متصل یعنی علاقۂ میانوالی میں یہ چول ہوگی] - راستے میں چغتائی رسم کے مطابق اس نے ایریاب کا قلعہ دوبارہ تعمیر کرایا اور مسجدیں اور مفادِ عامہ کی دوسری عمارتیں بنوائیں [یزدی، ۲ : ۳۹] - ۷ اکتوبر کو وہ جہلم اور چناب کے سنگھم کے پاس پہنچا اور اس جگہ چغتائی خان ترمہ شرین کی ان لڑائیوں کی یاد تازہ ہوئی جو یہاں لڑی گئی تھیں - [۱۲] اکتوبر کو وہ تلمی [تلنبہ] کے قلعے پر پہنچا - اس پر پیر محمّد میرزا نے قبضہ کر لیا تھا لیکن کچھ عرصہ بعد یہاں بغاوت ہوئی اور [شہر] تباہ و برباد کر دیا گیا - [۲۰] اکتوبر کو دریاے بیاس پر پہنچ کر تیمور کو پتا چلا کہ [جنید بورلدای اور اس کا بھائی بایزید اور محمّد درویش طایخانی، جو مغول تھے،] ۱۳۸۸ء کی مہمِ خوارزم کے زمانے میں اس کی اطاعت قبول کرنے کے بجاے بلخ سے یہاں بھاگ آئے تھے، اس وقت انھوں نے حکومت دہلی سے علیحدگی اختیار کر کے پیر محمّد کی ملازمت کر لی ہے [وہ دریاے بیاس کے کنارے پیش ہوے - تیمور نے جوب باساق سے

انھیں سزا دی اور معاف کر دیا، یزدی، ۲ : ۶۰ ببعد]۔ اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ملتان فتح کر لینے کے بعد تیمور کی فوج نے ان مقامات کا رخ کیا تھا [جو لاہور کے جنوب اور جنوب مشرق میں ہیں]۔ چونکہ اجودھن کے سب باشندے مسلمان تھے اس لیے تیمور نے انھیں کوئی تکلیف نہیں پہنچائی۔ ۱۱ [دسمبر] کو وہ جمنا کے کنارے [قصر] جہان نمای کے سامنے پہنچا، جسے فیروز شاہ تغلق نے تعمیر کرایا تھا۔ اس سلسلے میں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ تیمور نے اس تغلقی محل کے نام پر اپنے ایک کوشک یا محل کا نام جہان نما رکھا، جو اس نے سمرقند میں قرا تپہ کے مقام پر تعمیر کرایا تھا۔ اس بات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تیمور نے قرا تپہ کا محل بنوایا تو اس کے تصوّر میں دلّی کا نقشہ موجود تھا۔ اسی طرح اس سے پہلے بھی وہ اپنے بنائے ہوئے محلّوں کو تبریز، دمشق اور بغداد جیسے شہروں کے نام سے موسوم کر چکا تھا۔ تیمور نے سلطان محمود خان کو اپنے میسرے کے ساتھ پہلے روانہ کر دیا تھا۔ اس فوج کے ساتھ وہ پلّ کوبلہ پر آ ملا اور اس کے بعد اس نے ملّوخان سے لڑنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ جن غیر مسلموں کو تیمور نے راستے کے قلعوں سے جمع کیا تھا وہ سب بحالت اسیری اس کے لشکر میں موجود تھے۔ جب ملّوخان کی فوجیں، گھوڑوں پر سوار، دلّی سے نکلیں تو ان قیدیوں نے بے اختیار مسرّت کا اظہار کیا۔ اس سے تیمور پر یہ بات واضح ہو گئی کہ ہندوستان کے مشرکین افغانوں کو اپنا ہی سمجھتے ہیں اور ملّوخان اور سارنگ یہاں کے غیر مسلم باشندوں پر بھروسا کر سکتے ہیں۔ ان حالات کے پیشِ نظر اس کے نزدیک ایک لاکھ سے زیادہ قیدیوں کو فوج میں رکھنا دانشمندی کے بغایت خلاف تھا، چنانچہ اس نے ان سب کو قتل کروا دیا۔

دلّی کی لڑائی میں شکست کھا کر ملّوخان بھاگ نکلا اور . . . . تیمور شہر میں داخل ہوا۔ [شہر دلّی میں لوٹ مار کرنے اور شہر والوں کو قتل اور قید کرنے کے متعلّق تیمور نے علماء سے فتوی طلب کیا تھا۔ اس استفتاء اور علماء کے فتوے کے متن کے لیے دیکھیے محمد جعفر تھانیسری: تواریخ عجیبہ، طبع دوم، ساڈھورہ بدون تاریخ، ص ۲۲۹]۔ پندرہ دن دلّی میں گذارنے کے بعد تیمور نے دریاے جمنا کو عبور کیا [اور موضع کتّہ (کتّہ روزنامہ، ۲ : ۲۰۳) میں پہنچا پھر باغ پت وغیرہ سے ہوتا ہوا ۸ جنوری ۱۳۹۹ء کو میرٹھ پہنچا] اور قلعۂ میرٹھ کے سب گبروں کو بھی اس نے موت کے گھاٹ اتار دیا (۹ جنوری ۱۳۹۹ء)۔ یہاں [پہنچنے سے پہلے اسے اہلِ قلعہ کی طرف سے یاد دلایا گیا تھا] کہ ترمہ شرین خان یہاں تک آیا تھا لیکن اس قلعے کو تسخیر نہیں کر سکا تھا۔ اس کے بعد تیمور نے کوہ ہمالیہ کے دامن کے راجاؤں کو مغلوب کیا۔ کشمیر کی سرحد پر [دریاے جہلم سے چار کروہ ورے] جہان [روزنامہ، ۱۸۹، یا جُبہان قبّ یزدی، ۲ : ۱۷۷] پہنچنے کے بعد وہ سمرقند لوٹنے کی تیاریوں کی طرف متوجّہ ہوا۔ دلّی یا ملتان میں تیمور نے اپنے چغتائی حاکم مقرّر نہیں کیے، بلکہ وہاں اس نے تغلق حکّام میں سے ان لوگوں کا تقرّر کیا جنھوں نے اس کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ اس نے ملتان میں اپنی فوج کا صرف ایک حصّہ چھوڑنا کافی سمجھا۔ ایریاب اور شنّوزان کے قلعوں کی حکمرانی اس نے قپچاق سرداروں کو سونپی۔ تیمور نے کابل کے استحکامات کی مرمّت کرائی اور وہاں پیر محمّد کے دربار کے ایک امیر، نصرت قماری، ایک جوجی شہزادے، بیک یاریق اوغلانی اور دو دوسرے شہزادوں کو فوجی گورنر مقرّر کیا۔ آخرِ مارچ میں کابل سے روانہ ہو کر [۲۲ شعبان ۸۰۱ھ/ ۲۹ اپریل ۱۳۹۹ء] کو وہ سمرقند پہنچ گیا۔

هندوستان میں اس کے بہت سے کام ادھورے رہ گئے تھے لیکن ان کاموں کو ادھورا چھوڑنے اور اس جلدی میں سمرقند لوٹنے کے بعض اسباب تھے ۔ ابھی دلّی کی فتح کو چند ہی روز گزرے تھے کہ ایشیاے کوچک سے بری بری خبریں آنا شروع ہو گئیں ۔ احمد جلائر اور بایزید یلدرم باہم متحد ہو گئے تھے ۔ مصر کے مملوک فرمانروا فرج نے، جو برقوق کے فوت ہونے کے بعد اس کا جانشین بنا، تیمور کے خلاف عملی سرگرمیاں شروع کر دی تھیں اور اس کے اپنے بیٹے میران شاہ نے، جسے اس نے آذربایجان کا والی مقرر کیا تھا، بد اطواری اختیار کر رکھی تھی ۔ تیمور کو ان سب باتوں کی اطلاع مل گئی اور وہ اپنی ہندوستانی مہم کو قبل از وقت ختم کرنے پر مجبور ہو گیا، لیکن اس کے تمام خیالات منگولیا اور چین پر مرکوز تھے ۔ اس نے افغان [امیر] سارنگ کو، جو ملتان کا والی تھا، قید کر کے سمرقند کے راستے اپنے پوتے محمّد سلطان مرزا کے پاس بھیج دیا، جو ان دنوں منگولی سرحد کا حاکم تھا ۔ تیمور کا ارادہ یہ تھا کہ ہندوستان میں پکڑے ہوے قیدیوں سے چین کی مہم میں اسی طرح کام لیا جائے جس طرح ''اوردوے زرین'' میں گرفتار شدہ اسیروں سے ہندی مہم میں کام لیا گیا تھا ۔ اس مہم کے شروع ہونے سے پہلے قایزی اوغلان چنگیزی منگولیا [مغولستان] سے بھاگ کر پناہ لینے کے لیے [کابل میں] تیمور کے پاس چلا آیا تھا اور ہندی مہم میں اس کے ساتھ ہی رہا تھا [یزدی، ۲ : ۳۳؛ روزنامہ، ص ۵۹ ببعد] ۔ تیمور اس کی بڑی عزّت کرتا تھا اور اس کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرتا تھا جیسا آزاد ملک کے حکمران کے ساتھ ہونا چاہیے ۔ اس نے اسے ''اولوغ یورت'' یعنی چین و منگولیا کا علاقہ دینے کا وعدہ کیا تھا ۔ سلطان محمود خان کی طرح، جو پہلے ہی سے تیمور کے ساتھ تھا، قایزی اوغلان مذکور کا تعلق یوں اُوگدای خان [Ügeday Han] کے خاندان سے تھا ۔ ہندوستان سے واپسی پر تیمور قایزی اوغلان کو اپنے ساتھ سمرقند لے گیا ۔

ایشیاے کوچک میں اس وقت جو ناسازگار حالات پیدا ہو گئے تھے ان حالات سے مجبور ہو کر تیمور کو ایک بار پھر اس طرف کوچ کرنا پڑا ۔ اس مہم میں اسے اپنے اندازے سے کہیں زیادہ وقت صرف کرنا پڑا [قب یزدی، ۲ : ۲۰۷] ۔ وہ وہاں پورے چھے سال مقیم رہا ۔ صرف چار مہینے سمرقند میں رہ کر وہ [۱۰] ستمبر ۱۳۹۹ء کو ایک بار پھر روانہ ہوا ۔ ایشیاے کوچک میں اپنی مہمّات کے دوران میں تیمور کا دستور یہ تھا کہ وہ موسم سرما آذربایجان میں اور موسم گرما اس علاقے میں یا مشرقی اناطولیہ کے بلند پہاڑوں میں بسر کیا کرتا تھا ۔ آذربایجان پہنچتے ہی اس کا پہلا کام یہ تھا کہ میران شاہ کی طرف توجہ کرے، جو عیش و عشرت میں ڈوبا ہوا تھا اور ان لوگوں کو سزا دے جو اسے اس قسم کی زندگی بسر کرنے کی طرف مائل کر رہے تھے ۔ سب سے زیادہ سزا اس نے مرزا کے دربار کے شاعروں، اہلِ ساز، گویّوں اور اس کے ان رفیقوں کو دی جو اس کے ہم پیالہ و ہم نوالہ تھے [مثلاً محمّد قُہستانی، قطب الدین نایی، حبیب عودی، عبدالمؤمن گوینده ۔ انھیں سولی پر چڑھایا گیا؛ یزدی، ۲ : ۲۱۳] ۔ جن دنوں تیمور آذربایجان میں تھا اس کے پوتے اسکندر میرزا والیِ فرغانہ نے کاشغر کی طرف کے علاقے فتح کیے اور اس طرح تیمور کی سلطنت کو وسعت دی ۔ تیمور نے اپنے چند امراء کو اس غرض سے یدی صو کی طرف روانہ کیا کہ وہ چین کو جانے والی شاہراہ پر فوجی مورچے تعمیر کریں اور زرعی اراضی کو ترقی دیں تاکہ لشکروں کو وہاں سے خوراک بہم پہنچ سکے ۔ ان امراء کا سربراہ امیر اللہ داد تھا ۔ نقشے تیار کرنے کا کام

بھی اس کے سپرد کیا گیا، تاکہ مہمّ کے دوران میں ان سے مدد ملے۔ [محرّم ۸۰۳ھ/] اگست ۱۴۰۰ء میں تیمور گُرجستان سے روانہ ہو کر سیواس آیا اور وہاں سے مَلَطیَہ، حَلَب، حَماۃ، حِمص اور بَعلَبَکّ ہوتا ہوا شام پہنچا اور دمشق پر قبضہ کر لیا۔ تیمور نے مصر کے مملوک فرمانروا فَرَج کو بھی شکست دی، حالانکہ فرج کے پاس توپیں بھی تھیں اور بہت بڑا لشکر بھی۔ مازندران اور طبرستان جیسے علاقوں میں، جہاں کے باشندے شیعہ تھے، تیمور نے ایک کٹّر سنّی ہونے کا ثبوت دیا۔ اس کے برعکس دمشق میں، جہاں کے باشندے راسخ العقیدہ سنّی تھے اور انھوں نے شیعوں کے مقدّس مقامات پر حملہ کیا تھا، تیمور کا طرزِ عمل ایک کٹّر شیعہ کا سا تھا۔ تیمور دونوں فرقوں کا احترام کرتا تھا لیکن خود ایک درمیانی راستے پر چلتا تھا۔ گو وہ عقیدے کے اعتبار سے پکّا سنّی تھا دمشق میں اس کا طرزِ عمل شیعوں کا سا معلوم ہوتا ہے [اس سلسلے میں دیکھیے ابن عربشاہ، ص قمح (=۱۴۸): ''ھوَ شیعیّ'' (قولِ قائل بحضورِ تیمور) و فریدون بک: مُنشَآت، ۱ : ۱۲۱، ص ۲۰ : ''اعتقاد بمذہب اہلِ سنّت و جماعت داشتن ما اظہر من الشمس است'' (قول تیمور)]۔ دمشق میں تیمور نے [دو حرمہای رسول ؐ کے مزاروں پر سنگِ سفید کے قبے بنوائے؛ یزدی، ۲ : ۳۳۶]۔ یہیں اس نے [مشہور] وقائع نگار ابن خَلدون کو باریابی کا شرف بخشا۔ تیمور اور ابن خلدون کے درمیان بڑی پُرلطف گفتگو ہوئی، جس کا ذکر ابن خلدون نے اپنے سیاحت نامے [دیکھیے التعریف بابن خلدون . . . و رحلتہ الخ] میں بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ دمشق سے تیمور عراق کی طرف چلا اور [۲۷ ذی القعدۃ ۸۰۳ھ/ ۹] جولائی ۱۴۰۱ء کو دوبارہ بغداد پر قبضہ کر کے [یزدی، ۲ : ۳۹۵] اُن بیس ہزار آدمیوں کو قتل کروا دیا جنھوں نے سلطان احمد جلائر کی حمایت کی تھی [: قب ابن عربشاہ ص رکح (=۲۲۸)]۔ قرہ قویونلو ترکمانوں کے سردار قرا یوسف کے تعاقب میں تیمور نے اپنے پوتے ابوبکر میرزا کو دیارِ بکر کی طرف بھیجا جو دریائے فرات کی بالائی گزرگاہ پر واقع ہے۔ موسمِ سرما تیمور نے آذربایجان میں بسر کیا اور ۱۴۰۲ء کے موسمِ بہار میں پھر میدان عمل میں آ گیا۔ اس نے فیصلہ کر لیا تھا کہ اگر بایزید یِلدِرم صلح پر راضی نہ ہوا تو فیصلہ میدانِ جنگ میں کیا جائے گا۔ یِلدِرم بلادِ بلقان میں عیسائیوں کے خلاف جہاد میں مصروف تھا لیکن مصر کے مملوکوں، احمد جلائر اور قرا یوسف کے ورغلانے سے، جو اس کے ہاں پناہ گزیں تھے اور اس خیال سے کہ سلطنتِ عثمانیہ کی حدود کو مشرق کی جانب توسیع دے، اس نے بلقان سے اپنی فوجیں واپس بلا لیں اور اناطولیہ میں داخل ہو گیا۔ اس نے اپنی فتوحات کا آغاز قَرَمان اوغلی، ذوالقَدر اوغلی اور گِرمیان اوغلی کے شہروں پر قبضے سے کیا، جو ایلخانیوں کے زمانے سے باقی چلے آ رہے تھے۔ اس کے بعد اس نے اس خیال سے اِرزِنجان پر فوج کشی کی کہ وہ سلطنتِ تیمور کا حصّہ ہے اس لیے کہ وہ ایلخانیوں کا صوبہ تھا۔ اِرزِنجان کے امیر طَہَرتَن کو شکست دے کر یِلدِرم نے اس صوبے پر قبضہ کر لیا اور اس کے بعد منگولی امیر طَہَرتَن کے کنبے کو گرفتار کر کے بروسہ بھیج دیا۔ یہ اقدام تیمور کے خلاف اعلانِ جنگ کے مترادف تھا۔ عثمانی امرا کو اس بات کا اچھی طرح احساس تھا کہ اس کا واحد نتیجہ جنگ ہوگا اور بایزید کو اس کے بڑے ہولناک نتیجے بھگتنا پڑیں گے لیکن وہ اس اقدام سے اسے روک نہ سکے۔ آخر بایزید کو ۲۰ جولائی ۱۴۰۲ء کو اَنقَرہ کے مضافات میں ایک گھمسان کی لڑائی لڑنا پڑی۔ بایزید کی فوج میں بلقانی عیسائیوں کی ایک کثیر

تعداد شامل تھی ۔ بایزید بڑی بہادری سے لڑا لیکن اس نے شکست کھائی اور تیمور کے سرداروں کے ہاتھ گرفتار ہوا ۔ خود سلطان محمود [خان] نے اُسے گرفتار کیا [۱۹ ذوالحجة ۸۰۴ھ / ۲۰ جولائی ۱۴۰۲ء] اور فوراً ہی تیمور کے سامنے پیش کر دیا [یزدی، ۲ : ۴۳۸] ۔ یہ واقعات ان مؤرخین نے تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں جو خود اس لڑائی میں شریک تھے، مثلاً حافظ ابرو اور شہاب الدین محمد منشی (جو اُس غیاث الدین علی کا بیٹا تھا جس نے تیمور کے غزوات ہند کا روزنامہ قلمبند کیا ہے) ۔ شہاب الدین محمد نے روم فتوحاتی کے نام سے مستقلاً ان فتوحات کی کیفیت لکھی ہے ۔ لیکن [۱۴ شعبان ۸۰۵ھ/۹] مارچ ۱۴۰۳ء کو بایزید نے دمے کے عارضے سے آقشہر میں وفات پائی [یزدی، ۲ : ۴۸۹] ۔ (قیاس غالب یہ ہے کہ اس نے خود کشی کا ارتکاب کیا تھا اور یہ سانحہ [۹] مارچ کو پیش آیا تھا، رک بہ آلڈرسن *The Structure of the Ottoman Dynasty*: A.D. Alderson، آکسفورڈ [۱۹۵۶ء]، ص ۱۰۷، ۱۰۶ ببعد، ۳۸]) ۔ [بلدرم کی خود کشی کے متعلق دیکھیے فواد کوپرولو کے دو مقالے در *Belletin*، ۲ : ۵۹۱ و ۲۷ : ۵۹۱ (بحوالۂ عاشق پاشازادہ، طبع استانبول، ص ۸۰ و طبع Giese، ص ۷۲، و اوروج بک تاریخی، طبع بابنگر Babinger، ص ۳۷، و لطفی پاشا تاریخی، ص ۵۹؛ و تواریخ آل عثمانی، طبع Giese، ص ۴۶)، از مکتوب ڈاکٹر آلڈرسن، مؤرخ ۱۳ اکتوبر ۱۹۶۱ء] ۔ امن قائم کرنے کے بہانے تیمور کی فوج بروسہ اور جنوب مغربی اناطولیہ کی طرف بڑھی اور وہاں خوب لوٹ مار کی ۔ کسی کافر ریاست کو بہ نفس نفیس فتح کرنے کے ارادے سے تیمور نے اِزمیر [سمرنا] پر چڑھائی کی اور فرسان نصاری (Christian Knights) کو شکست دے کر اِزمیر کو فتح کر لیا ۔ تیمور کے پوتے محمد سلطان اور خان سلطان محمود خان دونوں نے اناطولیہ میں وفات پائی ۔ مملوک فرمانروائے مصر اور رومی بادشاہ (بوزنطی شہنشاہ) جان ہشتم نے تیمور کے خلاف جنگ کو بے سود سمجھ کر مصالحت کر لی ۔ اس کے بعد تیمور قسطیلیہ کے بادشاہ ہنری سوم کے سفیر کلاویخو Ruy Ganzales de Clavijo اور کئی دوسرے سفیروں کو ساتھ لے کر سمرقند لوٹ آیا ۔

اس بار بھی تیمور سمرقند میں زیادہ دن نہیں ٹھیرا ۔ چین کی مہم کے لیے جن تیاریوں کی ضرورت تھی ان کے متعلق اور منگولیا اور چین کی اندرونی صورتِ حال کے متعلق اسے مکمل اطلاعات ملتی رہتی تھیں ۔ علاوہ ازیں امیر اللہ داد کے تیار کردہ نقشے تیمور کے قیامِ اناطولیہ کے دوران ہی میں اس کے سامنے پیش ہو چکے تھے (امیر مذکور انھیں خود لے کر آیا تھا) ۔ سمرقند پہنچنے کے بعد تیمور نے ان تیاریوں کو مکمل صورت دی اور ایک عظیم الشان مؤتمر (قُرلتای Kurultay) طلب کی ۔ یہ مؤتمر اس کے تمام امیروں اور مالک کے بڑے بڑے سرداروں پر مشتمل تھی اور اس کا مقصد یہ تھا کہ مہم کے سلسلے میں آخری فیصلے کر لیے جائیں ۔ [۲۳ جمادی الاولی ۸۰۷/ ۲۷ نومبر] ۱۴۰۴ء کو وہ سمرقند سے اپنی چینی مہم پر روانہ ہوا ۔ وقتاً فوقتاً جو منگول شہزادے منگولیا سے بھاگ کر اس کے دربار میں پناہ لیتے رہے تھے ان کے علاوہ تیمور نے بہت سے علماء کو اپنے ساتھ لیا تاکہ ان کی مدد سے بدھ مذہب کے پیرووں اور چین کی راہ میں ملنے والے شامنی مذہب والوں Shamanists کو دائرۂ اسلام میں داخل کیا جائے ۔ تیمور نے فیصلہ کیا تھا کہ چین اور منگولیا کے علاقے فتح کرنے کے بعد انھیں اپنے پوتے محمد سلطان کے سپرد کرے گا، جو اسے بہت عزیز تھا، لیکن بدقسمتی سے آق شہر میں اس شہزادے کا انتقال ہو گیا ۔ اس کے بعد یہ طے پایا کہ تیمور کا دوسرا پیارا پوتا اُلغ بیگ

اس کی جگہ لے ۔ لیکن ہمر دریا عبور کرنے کے بعد سال خوردہ تیمور کو سردی لگ گئی ۔ صحت بحال کرنے کی غرض سے وہ کچھ عرصے کے لیے اُترار میں ٹھیر گیا لیکن اسے علاج اور آرام سے فائدہ نہیں ہوا اور [۱۷ شعبان ۸۰۷ھ/ ۱۸ فروری ۱۴۰۵ء کو اس نے اپنی جان جان آفرین کے سپرد کی ۔ اس کی میّت سمرقند لائی گئی اور اس مدرسے کے گنبد کے نیچے دفن کر دی گئی جو اس کے پوتے محمّد سلطان میرزا (جو اناطولیہ میں فوت ہوا تھا) کے حکم سے تعمیر کیا گیا تھا ۔ اس کے بیٹوں میں سے میران شاہ عراق کا والی تھا، شاہ رخ خراسان میں تھا اور میران شاہ کا بیٹا ابوبکر میرزا بغداد میں؛ عمر شاہ میرزا کا بیٹا پیر محمّد والی فارس تھا، پیر محمّد ثانی بن جہانگیر میرزا بن تیمور والی قندھار، ملتان و ثغور ہند ۔ تیمور کا ارادہ تھا کہ پیر محمّد بن جہانگیر کو اپنا جانشین بنائے ۔ تیمور کی وفات کے بعد اس کے پوتے خلیل میرزا نے تیمور کا جانشین بننے کی کوشش کی اور پیر محمّد سے، جو ان دنوں بلخ چلا آیا تھا، اور شاہ رخ سے اس کی لڑائی ہوئی لیکن انجام کار شاہ رخ کو کامیابی حاصل ہوئی اور اسے پوری قوم نے ’اُلوغ بیک‘ تسلیم کر لیا.

تاریخ کی کتابوں میں تیمور کے متعلّق ہمیشہ یہ کہا جاتا رہا ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ معیوب اور اس کے دائیں پاؤں میں لنگ تھا [ابن عربشاہ، ص شصح (=۳۹۸)؛ شلّ اعرجّ الیمناوین؛ لِشل، ص ۳۷ و ۱۷۱]۔ ۱۹۴۱ء میں پروفیسر کریمی یازوف Karimiyazov اور پروفیسر اوشانن Oshanin نے تیمور کی قبر کھدوا کر اس کی ہڈیوں کا معائنہ کیا ۔ اس معائنے سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ بات صحیح تھی اور یہ پتا بھی چل گیا کہ اس کے بازو، ٹانگیں اور سر کتنا بڑا تھا ۔ معاصرین کی شہادتوں کی رو سے تیمور ایک عظیم الجثّہ (بلند قامت) شخص تھا، اس کی پیشانی اور سر بڑا تھا، وہ جہیر الصوت تھا (اُس کی آواز بھاری اور گرج دار تھی)، [ڈاڑھی کے بال سیدھے اور لٹکے ہوئے تھے؛ قب ’’مسترسل اللحیۃ‘‘، ابن عربشاہ، ص شصح (=۳۹۸)] ۔ ہاتھ پاؤں بڑے تھے] شانے چوڑے اور چہرے میں زیبائی تھی ۔ [رنگ سرخ و سپید تھا] ۔ آخر عمر میں اُس کے سر کے بال اور ڈاڑھی بالکل سفید ہوگئی تھی ۔ اسے منافقت سے سخت نفرت تھی اور ہر قیمت پر وہ راست گوئی پسند کرتا تھا ۔ بد اعمالوں اور بد اطواروں کے لیے اس کے دل میں ذرا بھی رحم نہ تھا ۔ جو لوگ کسی جگہ سے لشکر کے گزرنے کو عذر بنا کر ناجائز فائدہ اٹھاتے یا نفع اندوزی کرتے تھے انھیں وہ سخت سزائیں دیتا تھا ! یہاں تک کہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے سمرقند کے قصائیوں کو اس جرم کی سزا یہ دی تھی کہ انھیں ابلتے ہوئے تیل کے بڑے بڑے کڑھاوؤں میں ڈال دیا تھا ۔ ابن عرب شاہ نے لکھا ہے کہ تیمور اُمّی تھا، جو پڑھنا لکھنا نہ جانتا تھا لیکن اپنے بیان کی وضاحت کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ وہ عربی بالکل نہیں جانتا تھا [البتہ فارسی، ترکی اور مغولی زبانیں جانتا تھا اور بس، ابن عربشاہ، ص تسج (=۴۰۳) و قعط (=۱۷۹)؛ قب لِشل، ص ۳۸ ۔ مقالہ نگار کی اطلاع کے مطابق تیمور اویغور تحریریں اور عربی رسمِ خط پڑھ لیتا تھا] ۔ تاریخ کی کتابیں [اور قصصِ انبیاء اور سِیرِ ملوک سفر و حضر میں پڑھوا کر سنتا رہتا تھا، یہ سب کتابیں فارسی میں تھیں؛ ابن عربشاہ، ص تسج (=۴۰۳)] ۔ وہ تاریخ اور فنونِ لطیفہ، بالخصوص فن تعمیر کا بے حد شائق تھا ۔ اس نے بذاتِ خود تاریخوں کے مقابلے سے ان کے سواد کی تنقیح و تصحیح کی ۔ [اسے مسائلِ علمی کی اور معارفِ دینی کی تحقیق کا بہت شوق تھا؛ بروڈی، ۲ : ۵۶۰] ۔ اس نے کئی مسجدیں اور

محلّ تعمیر کرائے اور باغ لگوائے۔ ان میں سے سمرقند کے باغات — باغِ جنان، باغِ دل کشا، باغِ بہشت، باغِ بلند، [باغِ شمال، باغِ نو] وغیرہ [قبّ وامبیری: History of Bokhara، ص ۲۰۵ ببعد، ترجمۂ اردو، ص ۲۵۸ ببعد؛ یزدی، ۱: ۸۰۰؛ ۲: ۶] بہت مشہور تھے۔ فوج کشی کے دوران میں وہ لوگوں کی تفریح گاہوں کی طرف نظر رکھتا تھا۔ اپنے دارالحکومت سمرقند کو ایک بین الاقوامی مرکز بنانے کے لیے اس نے اس کے چاروں طرف بستیاں آباد کیں اور ان کے نام دمشق، سلطانیہ، بغداد، شیراز وغیرہ رکھے [دیکھیے بارتولڈ: Turkestan، ص ۸۸ برائے دمشق سمرقند، جو اب بھی موجود ہے۔ شیراز کا ذکر بابر نے کیا ہے، وہی کتاب، ص ۳۹، ح ۱]۔ بڑے بڑے دریاؤں سے نہریں نکالنا اس کا محبوب مشغلہ تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ نئی زمینیں زیر کاشت آ جائیں۔ اس سلسلے میں اس کے ممتاز ترین کارنامے یہ تھے: نہر توی تاتار Tuye-Tatar، جو سمرقند کے اوپر دریاے زرافشان سے نکالی گئی اور نہر بلقان اور نہر برلاس کی تعمیر جو آذربائیجان میں دریاے ارس سے نکالی گئیں [یزدی، ۲: ۳۴۵ و ۳۶۹]۔ قدیم خاندان کرت کے زمانے میں ہرات کے قلعے اور شہر کے باہر کا نہری نظام تیمور ہی وجود میں لایا اور نیا شہر بھی اسی نے تعمیر کرایا تھا۔ بین الاقوامی تجارت کو ترقی دینا تیمور کے نزدیک بہت اہم امر تھا۔ اس نے مصر کے مملوک فرمانروا فرج اور شاہ فرانس کو جو خط لکھے تھے ان سے یہ بات نمایاں طور پر ظاہر ہوتی ہے [قبّ یزدی، ۱: ۶۴۳]۔ تاریخی شخصیتوں میں چنگیز خان اور محمود غزنوی اس کی نظر میں محبوب و محترم تھے اور رسولِ پاک ؐ اور آلِ رسول ؐ پر تو وہ جان دیتا تھا؛ چنانچہ اس کے عہد میں بلخ میں مکاشفۃ [ابن مخصّص الاسدی صاحب رسول اللہ ؐ؛ قبّ ابن بطوطۃ، ۳: ۶۲] اور سمرقند میں قثم بن عباس [مدفونِ سمرقند] کے مقبروں کی آرائش کی گئی۔ تیمور نے اپنے رشتے داروں کو ان کے جوار میں دفن کیا۔ ان علماء میں سے جو آلِ رسول ہونے کی حیثیت سے معروف تھے سید برکۂ ترمذی اور سید شریف جرجانی کی وہ انتہائی عزّت کرتا تھا۔ فقہاء میں اسے سب سے زیادہ اعتماد ایک بزرگ شیخ احمد یسوی پر تھا۔ مشکل کے وقت میں وہ اپنے اعصاب کو سکون دینے کے لیے شیخ سے اس کے اشعار سنا کرتا تھا۔ سلطنت کے نظم و نسق کے بارے میں تو تیمور چنگیز کے مثالی تصوّرات کا قائل تھا لیکن سلطنتی امور کو الگ کر دیں تو اس کی آرزو یہ تھی کہ وہ دنیا کے ان گوشوں میں بھی شمعِ اسلام فروزاں کرے جو اب تک اس کے نور سے محروم تھے۔ سرکاری دعوتوں میں، جہاں علماء بھی شریک ہوتے تھے، شراب کا دور چلتا تھا۔ ایک خاص طرح کی شیریں شراب، جو عورتوں کے لیے موزوں سمجھی جاتی تھی، انہیں ان کی علیحدہ محفل میں پینے کو دی جاتی تھی۔ ان معاملات میں وہ شریعت کے بجائے چنگیزی یاسا کا پابند تھا [دیکھیے ابن عربشاہ، ص تیع (= ۲۰۳)]۔

تیمور کے جن معاصرین نے اس کے متعلق لکھا ہے ان میں تین مغربی مصنّف بہت ممتاز ہیں: ایک شاہ قشتالہ Castile کا سفیر کلاویخو، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، دوسرا شلٹ برگر Ivan Schiltberger، جو اس وقت بایزید کے پاس تھا جب تیمور نے بایزید کو گرفتار کیا اور تیسرا پیرس یونیورسٹی کا Pierre d'Ailly۔ اس آخری وقائع نگار نے تیمور کو ''اس زمانے کا ہینی بال'' Hannibal بتایا ہے۔ کلاویخو کے قول کے مطابق تیمور بہت عادل بادشاہ تھا۔ جہاں تک شلٹ برگر کا تعلق ہے، اگرچہ وہ ایک غیر تعلیم یافتہ سپاہی تھا تاہم اس نے تیمور اور اس کے حریفوں کے متعلق بہت سی اہم باتیں بیان کی ہیں۔

مآخذ: (۱) نظام الدین شامی: ظفرنامہ، طبع

ثاور F. Tauer، جلد اوّل، بیروت ۱۹۳۷ء اور (۲) ظفر نامہ اصلاحات و اضافات از حافظ ابرو: طبع ثاور، جلد دوم، پراگ ۱۹۵۶ء؛ (۳) شرف الدین یزدی: ظفرنامہ، طبع کلکتہ (تہران کی طباعت بھی ہے)؛ (۴) عبدالرزاق سمرقندی: مطلع سعدین، جلد دوم، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۴۱ء، ۱۹۴۹ء، (جلد اوّل ابھی تک غیر مطبوعہ ہے) [مقالے میں جلد اوّل کے حوالے ادارے نے نسخۂ ادرنہ سے دیے ہیں]: (۵) تاریخ معینی نطنزی، طبع اوبین J. Aubin؛ (۶) جعفر بن محمد جعفری حسینی: تاریخ کبیر، نسخہاے کلکتہ و لینن گراڈ (فرہنگ ایران زمین، ۹: ۸۹ تا ۹۳)؛ (۷) موسوی: احسن التواریخ، نسخۂ ینی جامع ان۔ خدیجہ ترخان، ۲۲۴؛ (۸) جامع التواریخ حسینی، فاتح ۴۳۰۷؛ (۹) خداوند شاہ حسینی: ظفر نامہ، فاتح ۴۳۲۹؛ (۱۰) تاج سلمانی: شمس الحسن، ویس باڈن Wiesbaden ۱۹۵۶ء؛ (۱۱) ابن عرب شاہ: عجائب المقدور فی اخبار تیمور، لائڈن ۱۶۳۶ء؛ [طبع مصر ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء بھی موجود ہے؛ کتاب کے نام میں بعض نسخوں میں نوائب بجاے اخبار]؛ (۱۲) غیاث الدین علی: کتاب روزنامۂ غزوات ہندوستان، طبع لیو زیمین، پیٹرز برگ ۱۹۱۵ء؛ (۱۳) میرخواند: روضة الصفا، بمبئی [۱۲۷۱ھ]، تہران [۱۲۷۰ تا ۱۲۷۴ھ]؛ (۱۴) خواندامیر: حبیب السیر، طبع بمبئی [۱۸۵۷ء]، تہران [۱۲۷۱ھ/۱۸۵۵ء]؛ (۱۵) مقریزی: سلوک؛ (۱۶) بدرالدین عینی: عقد الجمان، نسخہاے بایزید عمومی و طوپقپو سرای؛ (۱۷) فشل W.J. Fischel: *Ibn Khaldun and Tamerlane* (برکلے ۱۹۵۲ء)؛ (۱۸) محمد بن تاویت طنجی: تعریف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا (قاہرة ۱۹۵۱ء): (۱۹) ابن الفرات: تاریخ، طبع یروشلم و طبع قاہرة؛ (۲۰) ابن ایاس: بدائع الزہور، طبع کالے P. Kahle و محمد مصطفی؛ (۲۱) یوسف ابن تغری بردی: النجوم الزاہرة، طبع مصر؛ (۲۲) کلاویخو Clavijo: *Travels*، بہترین طباعت ہسپانوی میں، مع طباعت ۱۸۸۱ء از جانب Russian Academy of Science؛ (۲۳) H. Schiltberger: *Bondage and Travels of John Schiltberger*، طبع Hakluyt Society، سلسلۂ قدیم، ج ۵۸، لنڈن ۱۸۷۹ء؛ (۲۴) مشرقی یورپ کے بارے میں تیمور کی حکمت عملی کے لیے دیکھیے اس کا مکتوب بنام بایزید، فروری ۱۳۹۵ء، جس پر *ZDMG*، ج ۱۰۸، ۱۹۵۹ء: ص ۲۸۰ تا ۲۹۸ میں بحث کی گئی ہے؛ (۲۵) جو ملفوظات تیمور سے منسوب کیے جاتے ہیں اور مشرق و مغرب میں کئی بار طبع ہو چکے ہیں، ان کا صرف تھوڑا سا حصّہ اصلی اور بیشتر جعلی ہے (رک بہ زکی ولیدی طوغان Z. V. Togan: *Tarihte Usul*، استانبول ۱۹۵۰ء، ص ۸۹)؛ (۲۶) *Image Mundi de Pierre d'Ailly*، ۳: ۷۴۹]؛ (۲۷) مرقع بایسنغری، طوپقپو سرای، شمارہ ۲۱۵۲ میں تیمور اور اس کے بیٹوں کی معاصر تصویریں ہیں، یہ تصویریں چنگیزیوں کے شجرۂ نسب میں شامل ہیں، جس میں عموماً نام اویغوری اور فارسی دونوں خطوں میں دے کر ان کے نیچے دائروں میں تصویریں دی ہیں۔ ان میں چنگیز خان اور تیمور کی تصویریں رنگین ہیں۔ باقی سیاہ قلم ہیں، ابناے تیمور کی یہ تصویریں جہاں تک معلوم ہے یہاں پہلی مرتبہ شائع کی جا رہی ہیں؛ دیکھیے ارمغان علمی، ۱۰۰، ح ۳].

(احمد زکی ولیدی طوغان)

تیمور، بنو: Timūrids، یوں تو بنو تیمور سے مراد تیمور کے تمام اخلاف ہیں مگر خاص طور پر اس سے تیموری خاندان کے وہ شہزادے مراد ہیں جنھوں نے پندرھویں صدی میں ایران اور وسط ایشیا میں حکومت کی۔ اس مقالے میں اس خصوصی مفہوم کو مدّ نظر رکھا گیا ہے۔

تیموریہ خاندان کی تاریخ دو بالکل الگ دوروں میں تقسیم ہو سکتی ہے (قب براؤن:

A History of Persian Literature under Tartar Dominion، ص ۳۸۰) ۔ پہلے دور میں تیمور کی سلطنت اس کے بیٹوں اور پوتوں میں بٹ گئی تھی مگر بہت جلد اس کے دو بڑے حصے ہو گئے ۔ مغرب میں میران شاہ اور اس کے بیٹوں ابوبکر اور محمّد عمر کی حکومت قائم ہو گئی۔ اور مشرق میں شاہرخ کی سلطنت، جو پہلے تو خراسان تک محدود تھی لیکن چند ہی سال بعد اس میں ماوراء النہر کا اضافہ ہو گیا اور اس میں تقریباً وہ تمام ملک شامل ہو گئے جن پر امیر تیمور نے حکومت کی تھی ۔ یہ شاندار اور نسبةً خوشحالی کا زمانہ تھا ۔ میدانِ جنگ میں فتحمندی کے باوجود شاہرخ [بن تیمور] امن پسند بادشاہ تھا ۔ اس کے باپ کے زمانے میں جو ضرر و خسارت اطراف و اکناف میں صورت‌پذیر ہوئی تھی اس نے چاہا کہ اس کی تلافی ہو اور حتی الامکان اس نے اہلِ فضل کی قدردانی اور سرپرستی کی ۔ دوسرا دور شاہرخ کے انتقال سے جنگ شُرُورُ تک ہے ۔ اس جنگ سے ایران کی وحدت ملّی متحقق ہوئی، جس سے تیموری حکومت کو آخری ضرب لگی اور سلطنت متواتر زوال‌پذیر ہو کر ٹکڑے ٹکڑے ہونے لگی ۔ ہر شہزادہ اپنی الگ سلطنت قائم کرنے کا آرزومند تھا؛ اس طرح دشمنوں کی پیشقدمی میں آسانی ہو گئی، جو ہر جانب سے اس کمزور سلطنت پر پِل پڑنے کا موقع تاک رہے تھے لیکن یہ ایک عجیب تضادّ ہے کہ نہضت جو دورِ شاہرخ کی نمایاں خصوصیت تھی وہ اپنی پوری شان کے ساتھ اس کے جانشینوں کی حکومت کے خاتمے تک برابر جاری رہی ۔ ساری کی ساری پندرھویں صدی ادب، فنونِ لطیفہ اور علم و فضل کے لحاظ سے ایک زرّیں عہد ہے، جس میں حسین بایقرا کا دربار، جو تیموریہ خاندان کے قبلِ آخر بادشاہ کا دربار تھا، شاہرخ کے دربار سے کچھ کم شاندار نہ تھا۔

امراء کا خیال تھا کہ تیمور کی موت کو خفیہ رکھنے سے وہ چین کی مہم کامیابی سے مکمل کر سکیں گے؛ چنانچہ انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اس مہمّ کے دوران میں شہزادہ خلیل کو حاکم بنا دیا جائے اور ایک مجلسِ نیابت (council of regency) کاروبارِ سلطنت میں اس کی مدد کرے اور مہمّ کے ختم ہونے پر خلیل تیمور کی خواہش کے مطابق حکومت پیر محمّد بن جہانگیر کے حوالے کر دے، مگر ان دو دعویداروں کے درمیان جنگ چھڑ گئی، جس میں پیر محمّد نے دو دفعہ شکست کھانے کے بعد اطاعت قبول کر لی اور شہزادہ خلیل نے کشادہ دلی سے اُس کا ملک اُسی کے پاس رہنے دیا ۔ چھے مہینے گزرنے کے بعد پیر علی تاز وزیر نے پیر محمّد کو قتل کرا دیا اور خود تخت پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، مگر اس کوشش میں اسے (۸۰۸ھ / ۱۴۰۶ء میں) اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا ۔ اُدھر فوج نے خلیل کا ساتھ چھوڑ دیا اور امراء نے، جو اُس کی بے اعتدالیوں کی وجہ سے اُسے سرزنش کیا کرتے تھے، اُسے معزول کر دیا ۔ اُس کی اشک شوئی کے لیے اُسے (۸۰۹ھ / ۱۴۰۶ - ۱۴۰۷ء) عراق کی مملکت دی گئی، جہاں اس نے اپنی زندگی کے باقی ایّام ختم کیے۔

میران شاہ اپنے بیٹے ابوبکر کے ساتھ اور تیمور کے حکم کے مطابق اپنے سب سے چھوٹے بیٹے محمّد عمر کی نگرانی میں، اپنی سلطنت پر حکومت کرتا رہا ۔ جس میں صوبہ ہائے عراق، آذربایجان، [اَرّان]، مُوغان، شِیروان اور گُرجستان شامل تھے ۔ دونوں بھائیوں میں کچھ تنازعہ پیدا ہو گیا اور امیر جہان شاہ [جاکو] نے ان دونوں کو محروم کرنے کی کوشش میں اپنی جان دی ۔ میران شاہ نے شاہرخ کی علانیہ مخالفت کی مگر آخر کار اُسے (۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء

۱۴۰۶ء میں) شاہرخ کی اطاعت قبول کرنا پڑی۔ ۸۱۰ھ میں وہ قرا یوسف کے خلاف لڑتے ہوئے مارا گیا اور اس کے بیٹے بھی تقریباً اسی زمانے میں ہلاک ہوئے۔

تیمور کی وفات کے وقت شاہرخ صرف خراسان کا حاکم تھا۔ اس نے ۸۰۹ھ / ۱۴۰۶ء میں مازندران فتح کیا اور اگلے سال سیستان اور پھر ماوراءالنہر پر بھی اپنا اقتدار جما لیا، جہاں وہ ۸۱۱ھ / ۱۴۰۹ء میں اس غرض سے گیا کہ سمرقند پر قبضہ کر لے، ملک کا انتظام درست کرے، مرو کو دوبارہ تعمیر کرے [اور سوکھے مرو کو، جو دریاے مُرغاب میں بند باندھ کر نکالی گئی تھی اور اس وقت بند کے ٹوٹنے سے مٹی سے پُر اور بیکار ہو گئی تھی، دوبارہ رواں کرے]۔ اس نے اپنی سلطنت کو فارس (۸۱۷ھ / ۱۴۱۴ء)، کرمان [۸۱۹ھ / ۱۴۱۶-۱۴۱۷ء] اور آذربایجان تک وسعت دی۔ آذربایجان میں وہ اپنے زبردست مخالف قرا یوسف پر حملہ کرنے کی غرض سے گیا تھا مگر قرا یوسف اچانک مر گیا اور اس کی فوج منتشر ہو گئی (۸۲۲ھ / ۱۴۱۹ء)۔ لیکن قرا یوسف کے جانشینوں اور ان کے مخالف آق قویونلو خاندان سے لڑائی جاری رہی۔ بالآخر شام اور عربستان کے سوا تیمور کے تمام مفتوحہ ممالک شاہرخ کے قبضے میں آ گئے۔ اس کے عہد میں کئی بغاوتیں برپا ہوئیں لیکن تمام فرو کر دی گئیں۔ ان میں وہ بغاوتیں بھی شامل تھیں جو امیر خداداد اور شاہ بہاءالدین [بدخشانی] (۸۱۲ھ / ۱۴۰۹-۱۴۱۰ء)، بیقرا میرزا (در شیراز) (۸۱۸ھ / ۱۴۱۵-۱۴۱۶ء)، اسکندر اور جہان شاہ (۸۳۲ھ / ۱۴۲۹ء) کی سرکردگی میں ہوئی تھیں۔

[۸۱۹ھ / ۱۴۱۶-۱۴۱۷ء] میں شاہرخ نے اپنے بیٹے بایسنغر کو دیوانِ اعلیٰ کی مسند پر بٹھایا [اور وہ لوگوں کی مہمات کا فیصلہ انصاف سے کرنے لگا، رعایا کے دعاوی سن کر وہ مناسب حکم دیتا اور ظالموں کو ظلم کی سزا ملتی]۔ اُلُغ بیگ کے سوا شاہرخ کے باقی تمام بیٹے اس کی زندگی ہی میں فوت ہو گئے اور وہ خود بھی فشاوَرد [رَے] میں ۲۵ ذوالحجۃ ۸۵۰ھ / ۱۲ مارچ ۱۴۴۷ء کو انتقال کر گیا اور لوگوں کے دلوں میں اپنی سخاوت، امن پسندی، شجاعت اور ہوس بزی سے صرفِ نظر کی یاد چھوڑ گیا۔ رفاہِ عامہ کے کاموں میں اس کا ایک یہ کام بھی تھا کہ اس نے ہرات میں ایک بڑا کتب خانہ قائم کیا [مطلع، ۱: ۱۸۷]۔ چین سے، جس پر اسے براے نام اختیارداری حاصل تھی، اس کے تعلقات ہمیشہ اچھے تھے، ہندوستان پر بھی اپنے اسمی حقِ اختیارداری پر اسے اصرار تھا۔ اس کے برعکس سلطنت عثمانیہ اور مصر سے اس کے تعلقات کی راہ میں ہمیشہ مشکلات ہی حائل رہیں۔

شاہرخ کی وفات کے بعد سلطنت کا زوال شروع ہو گیا۔ یہ زوال بہت تیز رفتار اور لاعلاج تھا۔ الغ بیگ ''شاہِ ہیئت دان'' (۸۵۰ تا ۸۵۲ھ / ۱۴۴۷ تا ۱۴۴۹ء) عالم و فاضل اور ادیب شخص تھا، جسے حکومت کے کاروبار کے بجاے علمی تحقیقات کے ساتھ زیادہ مناسبت تھی، لہٰذا جن مشکلات سے اسے دوچار ہونا پڑا ان سے کما حقّہ عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت اسے حاصل نہ تھی۔ اپنے بھتیجے علاءالدولۃ سے شکست کھا کر اس نے اس کا ہر مطالبہ منظور کر لیا تاکہ اپنے لڑکے عبداللّطیف کو اس کے پنجے سے چھڑا سکے لیکن فاتح نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا۔ اوزبکوں نے ہرات اور سمرقند کو فتح کر کے انھیں تباہ کر دیا۔ عبداللّطیف نے بغاوت کر کے اپنے باپ کو کئی بار شکست دی اور اسے گرفتار کر لیا اور اس کے خلاف نمائشی مقدمہ چلانے کے بعد اسے قتل کرا دیا لیکن وہ خود بھی کوئی چھ مہینے حکومت کرنے کے بعد قتل کر دیا گیا

[۸۵۳ تا ۸۵۴ھ / ۱۴۴۹ تا ۱۴۵۰ء؛ مطلع سعدین، ۲ / ۲ : ۹۹۳ و ۱۰۰۵] ۔ [سلطان] عبداللہ میرزا، شاہرخ کا پوتا، ابوسعید کی مخالفت کے باوجود تخت نشین ہو گیا، ابوسعید نے اوزبکوں سے مدد مانگی اور عبداللہ شکست کھا کر قتل ہوا (۸۵۳ - ۸۵۴ھ / ۱۴۵۰ - ۱۴۵۱ء) ۔ بابر میرزا نے، جو عیاش اور دائم الخمر تھا، اپنے آپ کو درست کرنے کا بےسود حلف اٹھایا ۔ وہ عراق، فارس اور کرمان کھو بیٹھا اور علاءالدولۃ کی آنکھیں نکلوا دیں مگر ابوسعید سے شکست کھائی اور اپنی بے اعتدالیوں کی وجہ سے مر گیا (۸۵۵ تا ۸۶۱ھ / ۱۴۵۱ تا ۱۴۵۷ء) ۔

ابوسعید کا عہدِ حکومت بالکل مختلف تھا ۔ وہ اپنے زمانے کا سب سے زیادہ طاقتور بادشاہ تھا ۔ وہ [میرزا سلطان] عبداللہ کا جانی دشمن تھا ۔ عبداللہ کی وفات پر اس نے سمرقند پر قبضہ کر لیا ۔ بابر میرزا کی موت [ربیع الثانی ۸۶۱ھ / مارچ ۱۴۵۷ء] اور ابوسعید کی مزید فتوحات کی بدولت ماوراء النہر، بدخشان، کابل، قندھار، اور ثغورِ ہند کے اضلاع، عراق اور خراسان، جو اس نے مکمل طور پر ۸۶۳ھ / ۱۴۵۸ - ۱۴۵۹ء میں فتح کر لیے تھے، یہ سارے علاقے اس کے قبضے میں آ گئے ۔ اس کی امنگیں بہت زیادہ تھیں لیکن مؤرخوں کو اتفاق ہے کہ وہ بہت عمدہ صفات کا مالک تھا، یعنی اس میں وفا، دور اندیشی، صاف گوئی، سرگرمی اور حیرت انگیز سیاسی قابلیت موجود تھی ۔ مغلوں سے لڑنے کے بعد اس نے ان سے اتحاد کر لیا اور اس طرح اپنے خاندان کی قدیم روایات کی طرف مراجعت کی ۔ اوزون حسن کی درخواستِ صلح کو مسترد کرتے ہوے ابوسعید نے اس کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا اور قراباغ جا پہنچا، جہاں اس کی فوجیں بھوک سے مرنے لگیں اور اس کا ساتھ چھوڑ گئیں ۔ وہ دشمن کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا ۔ پہلے تو اوزون حسن [کا خیال یہ تھا کہ وہ سلطان ابوسعید کو ضرر نہ پہنچائے لیکن بعد میں امراے ترکمان وغیرہ کے اصرار پر اس نے میرزا کے قتل کا فیصلہ کیا؛ مطلع، ۲ : ۱۳۵۳] (۸۵۵ تا ۸۷۲ھ / ۱۴۵۱ تا [۱۴۶۷ء]) ۔

سلطان احمد، جو ابوسعید کا بیٹا اور جانشین تھا، بہت سی خوبیوں کا مالک تھا ۔ وہ باوفا، صاف گو، خوش خلق اور بہادر تھا لیکن بے اقتدار ہونے کی وجہ سے اپنے عمائد، خصوصاً علماء، کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی کی طرح تھا ۔ [چار لڑائیوں کے سوا، جن میں سے ایک اس کے چھوٹے بھائی عمر شیخ سے ہوئی] اور ایک مہم کے سوا، جس میں [بالآخر] ہندوستان کے آئندہ فاتح بابر سے صلح ہوئی، اس کا زمانہ امن ہی میں گزرا [قب حبیب السیر، ۳ / ۳ : ۱۹۲] ۔ اس زمانے میں سمرقند میں عالیشان عمارتیں تعمیر ہوئیں اور اس کا دربار علماء و فضلاء کا مقصد و مرجع بن گیا ([۸۷۲] تا ۸۹۹ھ / [۱۴۶۷ و ۱۴۶۸ء] تا ۱۴۹۴ء) ۔

سلطان محمود نے اپنے پیشروؤں کے چار بیٹوں کو قتل کرا کے بادشاہی شروع کی ۔ اس نے [تقریباً] چھے ہی مہینے حکومت کی مگر اس عرصے میں بھی قابلِ نفرت و ملامت ہی سمجھا جاتا رہا ۔ اس کا ظلم، اس کا استبداد اور اس کا فسق و فجور اس حد تک پہنچا ہوا تھا کہ اس سے پہلے اس کی مثال نہیں ملتی ۔ بالآخر وہ قتل کر دیا گیا ۔ بغاوت برپا ہونے ہی والی تھی کہ اس کی موت کی خبر، جسے وزیر باتدبیر خسرو شاہ نے مخفی رکھا تھا، ہر طرف پھیل گئی [تقریباً شوال ۸۹۹ تا ربیع الآخر ۹۰۰ھ / جولائی ۔ اگست تا دسمبر ۱۴۹۴ - جنوری ۱۴۹۵ء، قب حبیب السیر، ۳ / ۳ : ۱۹۴] ۔ یہ بادشاہ کئی بیٹے چھوڑ مرا ۔ سلطان مسعود چار سال تک حکمران رہا ۔ اسے تخت حاصل کرنے کے لیے

اپنے بھائیوں بایسنغر [بن سلطان محمود] اور علی [بن سلطان محمود] سے لڑنا پڑا اور وہ اپنے وزیر خسرو شاہ کی سازش کی بدولت کامیاب رہا (۹۰۱ تا ۹۰۵ھ / ۱۴۹۵ تا ۱۴۹۹ء)۔

ابوسعید کے چوتھے بیٹے عمر شیخ نے فرغانہ میں اپنے لیے ایک چھوٹی سی قلمرو قائم کر لی تھی، جس کا دارالملک اَخْسی تھا۔ گو اس کی فوج صرف چار ہزار جوانوں پر مشتمل تھی وہ بہادر اور حرب و ضرب کا شائق تھا، چنانچہ اس نے کئی بار سمرقند فتح کرنے کی کوشش کی۔ اس کے معاصر اس کے انصاف، سخاوت اور شیرینی مزاج کی تعریف کرتے ہیں۔ [اگر اسے شراب نوشی اور جوے کی لت نہ ہوتی تو وہ دین دار آدمی تھا]۔ چونکہ وہ چغتائی فرمانروا یونس خان کا داماد تھا [اس کے خسر نے اس کے اولکاء موروثی میں بعض مواضع کا اضافہ کر دیا مگر عمر شیخ کو اس سے زیادہ توقّع تھی، اس لیے خسر سے تنازعہ ہوا اور جنگ کی نوبت آئی؛ حبیب السیر، ۳ / ۳: ۱۹۰]۔ تھوڑا عرصہ حکومت کرنے کے بعد وہ اچانک ایک حادثے کا شکار ہو کر ۳۹ ہی سال کی عمر میں ۴ رمضان ۸۹۹ھ / ۸ جون ۱۴۹۴ء کو فوت ہو گیا۔ اس کا بیٹا ظہیرالدین بابر بادشاہ بارہ برس کی عمر میں اس کا جانشین ہوا۔ اس نے کئی مرتبہ کامیابی کے ساتھ لشکر کشی کی اور ایک دفعہ تو سمرقند پر بھی قبضہ کر لیا لیکن شیبانی نے ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء میں اسے بے دخل کر دیا۔ اس پر وہ ہندوستان چلا گیا جہاں اس نے ایک عظیم الشّان سلطنت کی بنیاد ڈالی۔

سلطان حسین بایقرا نے ہرات میں ۳۷ برس تک حکومت کی۔ وہ ادب و فن کا اعلیٰ مذاق رکھتا تھا اور اس کے ساتھ ہی بہادر اور ظفرمند تھا؛ چنانچہ اس نے خراسان، طخارستان، قندھار، سیستان اور ماژندران کے علاقے زیر کر لیے اور اپنے سب حریفوں پر فتح پائی لیکن اس کی حکومت کے آٹھ نو سال بڑے پُر آشوب ثابت ہوئے۔ وہ وجع مفاصل کا شکار تھا؛ پھر اُس کی سلطنت کو اوزبکوں کی طرف سے خطرہ لاحق رہتا تھا؛ ان سب کے علاوہ اس کے بیٹوں نے بغاوتیں کیں، جو اسے فرو کرنا پڑیں اور آخرکار جب وہ شیبانی کے خلاف جنگ آزمائی کے لیے جا رہا تھا تو راستے میں اس کا انتقال ہو گیا۔ ابتدا میں وہ بڑا ریاضت کیش اور پرہیزگار مسلمان تھا لیکن بعد میں عیش و عشرت میں غرق ہو گیا۔ اس بُری مثال کی تقلید اس کے بیٹوں اور رعایا نے بھی کی۔ حسین بایقرا کے دربار کا ادبی حلقہ مشہورِ زمانہ ہے۔ اس حلقے میں اس کے مشہور وزیر میر علی شیر کے علاوہ، جسے ترکی ادب کا خالق کہنا چاہیے، مولانا جامی ایسے شاعر، میر خواند اور خواند امیر ایسے مؤرّخ اور بہزاد اور شاہ مظفّر ایسے مصوّر موجود تھے۔ ہرات کے محلّات سمرقند کے محلّات کے ہم‌پایہ تھے (۸۷۳ تا ۹۱۱ھ / ۱۴۶۹ تا ۱۵۰۶ء)۔ سلطان حسین بایقرا کا بیٹا اور جانشین بدیع الزّمان ایران کے تیموری خاندان کا آخری بادشاہ تھا۔ شیبانی سے شکست کھا کر وہ شاہ اسماعیل کا مہمان بنا اور آخرکار سلطان سلیم کی قید میں رہ کر ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء میں قسطنطنیۃ میں فوت ہو گیا۔ بدیع الزّمان کا بیٹا محمّد الزّمان باپ کے مرنے کے بعد قسمت آزمائی کے لیے ہندوستان چلا آیا، جہاں پرتگیزوں کی امداد سے اس نے گجرات Gudjarat کا بادشاہ بننے کی ناکام کوشش کی اور اس کے بعد ۹۴۶ھ / ۱۵۳۹ء میں فوت ہو گیا۔

ایران میں شاہ اسماعیل نے ظہور کیا اور شیعوں نے غلبہ حاصل کیا، جس کے نتیجے کے طور پر ایران میں وحدتِ ملّی پیدا ہو گئی۔ اُدھر اسی زمانے میں چین اور روس دونوں ملکوں میں بھی وحدتِ ملّی معرضِ وجود میں آئی اور اسی طرح

ماوراءالنہر میں شیبانیوں کی ایک بہت بڑی امبراطوریت کا قیام عمل میں آیا ۔ ان تمام واقعات سے آلِ تیمور کے لیے حکومت کی کوئی امید باقی نہ رہی۔ اب صرف ہندوستان ہی ایک ایسا ملک تھا جس کی حکومت تیموری خاندان کے ایک فرد کے ہاتھ میں منتقل ہو رہی تھی۔

نویں/پندرھویں صدی کی نہضتِ علمی ایک حد تک تیموری بادشاہوں اور شہزادوں کی رہینِ منّت ہے، جن میں سے بہت سے بذاتِ خود شاعر، فن کار اور عالم تھے اور جن کے دربار میں فوق العادۃ کمال والے کشاں کشاں چلے آتے تھے ۔ تیموری بادشاہوں میں سے شاہرخ نے تاریخ کے مطالعے کو ترقّی دی، اُلُغ بیگ ہیئت‌دان، شاعر اور عالم دین تھا، حسین بایقرا فن کار اور شاعر تھا اور بابُر نے تُزُکِ بابری کے علاوہ اور کئی قیمتی تصانیف یادگار چھوڑیں ۔ تیموری شہزادوں میں سے شاہرخ کا بیٹا بایسُنْغُر اوّل درجے کا خوش نویس تھا اور فنونِ کتاب [تجلید، تذہیب، کتابت، مصوّری وغیرہ] بہت حد تک اس کے مرہونِ منّت ہیں ۔ اس دور میں ملّا جامی کا نام فارسی ادب میں مشہورترین نام تھا اور مشاہیر ذیل بھی تیموران عہد میں سے تھے : صوفی شعراء میں سے سیّد نعمت اللہ کرمانی اور قاسم الانوار؛ مثنوی نویسوں میں ہاتفی اور کاتبی؛ کتبِ اخلاق و تماثیلِ اخلاقی کا مصنّف حسین واعظ کاشفی اور مؤرّخین میں سے حافظ ابرو، عبدالرزّاق سمرقندی، میر خواند [محمّد] اور خواند امیر؛ ان میں سے حافظ ابرو جغرافیہ‌دان بھی تھا ۔ جامی کے علاوہ علمائے دین میں احمد تفتازانی اور محدّثین میں میر جمال الدین [عطاءاللہ] مقدّس [؟] شامل تھے ۔ فقیہ، مہندس اور طبیب بھی بے شمار تھے ۔

اس دور کے ترکی شعراء میں سے صرف میر علی شیر ہی کا نام مشہور ہے مگر اس کے کئی قابلِ ذکر شاگرد بھی تھے، مثلاً شیخم بیگ سُہیلی اور کمال الدین گازرگاہی۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی میلادی میں ایرانی فنِ مصوّری اوجِ کمال پر پہنچ چکا تھا اور سمرقند، بخارا اور ہرات کے دبستانِ نقّاشی اپنے پورے عروج پر تھے ۔ ہم بتا ہی چکے ہیں کہ بایسنغر نے فنونِ کتاب میں کیا کمال کر دکھایا تھا ۔ فنِ تعمیر چینیوں کے بتکدے (pagoda) اور مغلوں کے خیمے سے متأثر ہوا اور اس فن کے بہترین نمونے گُورِ امیر، مسجد بی بی خانم، مسجد اُلُغ بیگ اور [مقبرۂ] شاہ زندہ [= قُثَم بن عبّاسؓ، دیکھیے بارٹولڈ : *Turkestan*، ص ۹۱ ببعد] ہیں اور سمرقند کی مساجد کا تو ذکر ہی کیا ہے ۔ فن کاروں اور صنّاعوں کی نوآبادیوں کی وجہ سے، جو سمرقند اور آذربایجان میں تیمور نے بزور قائم کر دی تھیں، زیبائشی فنون بالخصوص سفال گری (ceramics) نے شاندار ترقّی کی ۔ اسی طرح علمِ موسیقی کے بھی بڑے شاندار نمائندے موجود تھے ۔

مآخذ: اس سارے دَور کے لیے دیکھیے [(۱) حافظ ابرو : زُبدۃ لتواریخ، نسخۂ فاتح، رُبعِ رابع، وقائعِ عہدِ تیمور و شاہرخ تا ۸۳۰ھ؛ (اس کا عکسی نسخہ کتابخانۂ دانشگاہ پنجاب میں ہے) ۔ دوسرا نسخہ بھی استانبول میں ہے، جو شاہ رخ کے لیے لکھا گیا تھا]؛ اور (۲) عبدالرزّاق سمرقندی : مطلعِ سعدین [دو جلد، جلد اوّل ہنوز طبع نہیں ہوئی؛ جلد دوم، طبع لاہور ۱۳۶۰-۱۳۶۸ھ؛ اور (۳) میر خواند، اور (۴) خواند امیر جو بہت مفید ہیں]؛ (۵) کاتر میئر نے اپنی تصانیف *Mémoire historique sur le règne du sultan Schah-rokh*، *JA*، ۱۸۳۶ء اور *Notice de l'ouvrage persan* (یعنی *N. E.* کی چودھویں جلد کے پہلے حصے) میں مطلعِ سعدین کو.... بہت استعمال کیا ہے؛ (۶) معین الدین اسفزاری [م ۸۹۷ھ/ ۱۴۹۱ء]، تاریخِ ہرات پر ایک

قابلِ قدر کتاب روضات الجنّات [تا وقائع ۸۷۵ھ] کا مصنّف (اس کے اقتباسات Barbier de Meynard نے *JA*، ۱۸۹۰-۱۸۹۲ء میں دیے ہیں؛ [نسخۂ دانش گاہ پنجاب عمدہ مگر ناقص الآخر ہے، جس میں روضۂ ۲۵ تا تمام اور روضۂ ۲۶ ندارد ہے]).

ابتدائی سالوں کے لیے دیکھیے (۷) شرف الدین علی یزدی؛ (۸) ابن عرب شاہ؛ (۹) فصیحی، مصنّف مجمل، جو اب تک طبع ہو کر شائع نہیں ہو سکی اور نا مکمل ہے، [دیکھیے سٹوری، ۱/ ۲ : ۹۰ ببعد]؛ آخری سالوں کے لیے (۱۰) تزک بابری نہایت قیمتی مأخذ ہے جس کی تطبیق و تحقیق اور تزید و تذییل کے لیے (۱۱) مرزا حیدر دوغلات کی تاریخ رشیدی اور (۱۲) محمد صالح کا شیبانی نامہ دیکھنا چاہیے؛ عثمانیوں سے تعلّقات کے لیے (۱۳) فریدون بک اور (۱۴) منجّم باشی کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیے؛ مزید جزئیات کے لیے ناظرین کو (۱۵) بلوشیہ E. Blochet اور (۱۶) براؤن E. G. Browne کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے جن کے لیے (دیکھیے مادّۂ تیمور)؛ (۱۷) بووا L. Bouvat: *Essai sur la civilisation timouride*، *JA*، شمارہ ۲۰۸، ۱۹۲۶ء: ص ۱۹۳ تا ۲۹۹؛ (۱۸) وہی مصنّف: *L' Empire mongol (2e phase)*، در سلسلۂ *Histoire du monde*، ج ۸، جزء ۳ شائع کردہ زیرِ ہدایت A. E. Cavaignac (پیرس ۱۹۲۷ء)؛

نہضۂ علمیّہ کے متعلق تب (۱۹) تذکرۂ دولت شاہ و (۲۰) تصانیفِ میر علی شیر بالخصوص مجالس النفائس (اقتباس Belin، در *JA*، ۱۸۶۱ء، ج ۱۸ اور ۱۸۶۶ء، ج ۷ و ۸)، [لطائف نامۂ فخری (ترجمۂ مجالس النفائس) در اورینٹل کالج میگزین، اگست ۱۹۳۱ء و فروری ۱۹۳۳ء؛ مجالس النفائس، طبع علی اصغر حکمت، تہران ۱۳۲۳ ہجری شمسی]؛

(۲۱) یورپی سیّاح، جنھوں نے تیموری سلطنت کا ذکر کیا ہے، یہ ہیں: (الف) کلاویخو Clavijo؛ (ب) پیرو تافور Pero Tafur، ہسپانوی؛ (ج) امبروگیو کونتارینی Ambrogio Contarini؛ (د) نکولو کونتی Nicolo Conti؛ (ہ) ہیرونیمو دی سان ستیفانو Hieronymo di San Stefano اور؛ (و) کاترینو زینو Caterino Zeno، اطالوی؛ (ز) بوسیکو Boucicault فرانسیسی؛ (ح) نیکیتین Nikitine روسی؛ (ط) شلت برگر Schiltberger، جرمن۔ بڑے بڑے یورپی مؤرخ یہ ہیں: (۲۲) D'Herbelot؛ (۲۳) De Guignes؛ (۲۴) گبن Gibbon؛ (۲۵) فان ہامر von Hammer اور (۲۶) وامبیری Vámbéry: *Gesch. Bochara's*، باب ۱۲؛ (۲۷) براؤن Browne: کتابِ مذکور، کتاب ۳؛ (۲۸) Skrine and Denison Ross: *The Heart of Asia*؛ (۲۹) سائکس Sykes: *History of Persia*، باب ۶۰ تا ۶۱؛ (۳۰) Czaplicka: *The Turks of Central Asia*؛ (۳۱) Grousset: *Histoire de l' Asie*، ج ۲؛ (۳۲) *Archives Marocaines*، ج ۳ (دیکھیے اشاریہ ص ۹۴ تا ۹۵) میں تیموری فنونِ لطیفہ کے متعلق ۱۹۰۵ء تک جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی فہرست درج ہے۔ دیگر اہمّ تصانیف جو اس کے بعد شائع ہو چکی ہیں ان میں کتبِ ذیل بھی شامل ہیں: (۳۳) Cl. Huart: *Les calligraphes et les miniaturistes de l' Orient musulman*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۳۴) بلوشہ Blochet: *Les Peintures de manuscrits arabes, persans et turcs de la Bibliothèque Nationale*، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۳۵) F. R. Martin: *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey*، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۳۶) T. W. Arnold and A. Grohmann: *The Islamic Book*، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ (۳۷) آرمناگ بیگ ساکیسیان Arménag Beg Sakisian: *La miniature persane du XIIème au XVIIème siècle*، پیرس ۱۹۲۹ء اور (۳۸) انندا کرشن کمارسوامی: *Les miniatures orientales de la Collection Goloubew au Museum* of Fine Arts de Boston، پیرس ۱۹۲۹ء۔

[نیز دیکھیے مقالات بر فنون اسلام]

(L. BOUVAT بُووا)

تیمُور تاش: [یا تیمور طاش = تمُر تاش]: ارتقی، ابن نجم الدّین ایلغازی بن ارتق، [ارتقیوں کی] ماردین والی شاخ میں سے تھا۔ الملک العالم العادل حسام الدین تیمور تاش ۴۹۸ھ / ۱۱۰۴ء میں پیدا ہوا اور [۵۱۱ھ] میں جب وہ [تقریباً ۱۳] برس کا تھا اس کا باپ اسے حلب میں اپنا عارضی نائب بنا کر چھوڑ گیا۔ ۵۱۵ھ میں تیمور تاش کو [جو اس وقت ۱۷ برس کا تھا] سلطان محمود سلجوقی کے دربار میں بھیجا گیا؛ اس سفارت کا یہ نتیجہ نکلا کہ میافارقین [آرتک بان] کا علاقہ ارتقیوں کی مملکت میں شامل کر دیا گیا۔ ایلغازی [ابن ارتق بکم رمضان ۵۱۶ھ / ۳ نومبر ۱۱۲۲ء کو] فوت ہوا تو اس کی املاک تقسیم ہو گئیں۔ تیمور تاش [بن ایلغازی] کو ماردین ملا اور اس کے بھائی سلیمان کو میافارقین اور اس کے عمزاد بھائی سلیمان ابن عبدالجبار بن ارتق کو حلب۔ ۵۱۸ھ میں بلک ابن بہرام بن ارتق صاحب حلب منبج کا محاصرہ کرتے ہوئے مارا گیا۔ منبج اس وقت امیر حسّان والیِ بعلبک کی ملکیت تھا۔ [تیمور تاش، جو اپنے ابن عم بلک کے لشکر میں شامل تھا، مار دھاڑ کرتا ہوا حلب تک چلا گیا؛ قب ابوالفداء: تاریخ، ۲: ۲۳۷] اور ۲۰ ربیع الاوّل ۵۱۸ھ کو اس شہر پر قابض ہو گیا۔ اس نے وہاں اپنا نائب مقرر کر دیا، کیونکہ ملکِ شام [جنگ یا فرنگ کی وجہ سے] میدانِ رزم بنا ہوا تھا اور وہ [راحت پسند آدمی] تھا (ابن الأثیر: الکامل، طبع ٹورنبرگ، ۱۰: ۴۴۹م [طبع ۱۳۴۸ھ، ۸: ۳۱۵])۔ دبیس (مزیدی) شیعی کی سازشوں کی وجہ سے فرنگیوں نے حلب کا محاصرہ کر لیا۔ اپنے آقا کی کمزوری ('الوھن والعجز'؛ ابن الأثیر: الکامل، طبع ۱۳۴۸ھ، ۸: ۳۱۶) کو مدّنظر رکھتے ہوئے اہلِ حلب نے آق سنقر البُرسُقی صاحب موصل سے امداد کی درخواست کی اور اسے قلعے میں داخل کر لیا۔

عماد الدین زنگی ۵۲۱ھ میں موصل میں بُرسُقی کا جانشین ہوا اور برسرِ اقتدار آیا تو اس کے بعد تیمور تاش کو مسلسل ہزیمتیں اٹھانا پڑیں۔ زنگی اپنی سلطنت کو وسیع کرنے کے شوق میں نصیبین کی طرف بڑھا، جو ماردین کی عملداری میں تھا۔ تیمور تاش نے اپنے عمزاد بھائی داؤد بن سُقمان والیِ حصن کیفا سے مدد مانگی لیکن اس سے پیشتر کہ دونوں عمزاد بھائیوں کے لشکر وہاں پہنچیں زنگی نے ایک فوجی چال سے نصیبین پر قبضہ کر لیا۔

۵۲۴ھ میں شام سے واپس آتے وقت زنگی نے [مدینۂ] سَرجی (جو ماردین اور نصیبین کے درمیان واقع تھا، قب قصر سرجیخن [؟]؛ نصیبین سے ۸ میل بجانبِ مغرب) کا محاصرہ کر لیا۔ تیمور تاش، داؤد اور والیِ دیارِ بکر نے بیس ہزار ترکمانوں کی جمعیت اکٹھی کی لیکن شکست کھائی۔ جب زنگی حصن کیفا لینے میں ناکام رہا تو وہ دارا کا قلعہ فتح کرنے کی طرف متوجہ ہوا [دارا نصیبین سے ایک مرحلے پر ہے؛ مقدّسی، ۱۴۹ و ۱۴۰]۔ ان ہزیمتوں کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ۵۲۸ھ میں تیمور تاش نے زنگی کے ساتھ ہو کر آمِد (دیارِ بکر) کا محاصرہ کر لیا۔ والیِ قلعہ نے داؤد سے امداد مانگی لیکن داؤد کو شکست ہو گئی۔ زنگی اور تیمور تاش نے آمِد کے علاقے کو ویران کر دیا لیکن قلعے والوں نے ہمت نہ ہاری۔ زنگی نے اس کے بدلے میں الصّور [ذہبی: المشتبہ، ۳۱۷] پر قبضہ کر لیا، جو دیارِ بکر کی مملکت میں تھا [ابن الأثیر: الکامل، طبع ۱۳۴۸ھ، ۸: ۳۴۳] (قب مادۂ ماردین: قضا سور [صور؟])۔

۵۴۸ھ میں تیمور تاش میافارقین میں اپنے

عمزاد بھائی سلیمان کا جانشین ہوا۔ بظاہر اسے صرف یہی کامیابی حاصل ہوئی کہ اس نے الھتّاخ ([قب یاقوت، ۴ : ۹۶۲] یا عتّاخ؛ شرف نامہ، ۱ : ۲۴۵ عتاق) پر، جو میافارقین کے شمال میں ہے، قبضہ کر لیا؛ چنانچہ ۵۳۲ھ میں اس نے آلِ مروان [رک بہ مروان، آل] کے آخری رکن سے یہ شہر لے لیا۔

تیمور تاش اور داؤد نے زنگی کی وفات (۵۴۱ھ) سے یہ فائدہ اٹھایا کہ اپنے پہلے مقبوضات واپس لے لیے، جن کا الحاق والی موصل نے اپنی مملکت سے کر لیا تھا، مگر زنگی کے جانشین سیف الدین ابن زنگی نے نہ صرف یہ علاقے دوبارہ واپس لے لیے بلکہ ماردین کا محاصرہ کر لیا اور گرد و نواح کا سارا علاقہ ویران کر دیا۔ امن پسند تیمور تاش نے اب زنگی کے زمانے کو یاد کر کے افسوس کیا۔ وہ دن اب اسے شادمانی و سرور کے دن معلوم ہوتے تھے (”ایامہ لقد کانت اعیادا“) [ابن الاثیر: الکامل، طبع ۱۳۴۸ھ، ۹ : ۱۸]۔ اس نے جلد ہی سیف الدین سے صلح کر لی اور اسے اپنی لڑکی [خاتون کا] رشتہ [دیا] لیکن سیف الدین ۵۴۴ھ میں فوت ہو گیا اور [تو نادیدہ بیوہ] اس کے جانشین قطب الدین کے عقدِ نکاح میں آئی [الکامل، طبع ۱۳۴۸ھ، ۹ : ۲۴]۔ تیمور تاش ”صاحب ماردین و میافارقین“ ۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء میں تیس [قمری] سال [سے کچھ اوپر] حکمرانی کر کے انتقال کر گیا۔ اس نے تقریباً ۴۸ سال عمر پائی۔ یہی تاریخ ابوالفرج (طبع Pococke، ص ۲۹۱)، [ابن الاثیر] اور ابوالفداء نے بھی دی ہے لیکن جو مآخذ علی امیری نے استعمال کیے ہیں (یعنی ام العبر نام کی ایک کتاب از عبدالسلام افندی مفتی ماردین [م ۱۲۵۸ھ / ۱۸۴۲ء]، فردی Ferdi، تکملۂ براکلمان، ۲ : ۷۸۰ و تعلیقہ بر آن در تکملۃ، ۳ : ۱۳۰۰)) ان کی رو سے اس کی تاریخ وفات ۵۴۸ھ ہے۔ تیمور تاش نے ماردین میں المدرسة الحسامیّة تعمیر کرایا اور اس کے بالمقابل جامع مسجد تعمیر کرائی۔ تیمور تاش کے سکوں پر (جن کا حال غالب ادھم: *Catal. des Monnaies Turcomanes*، قسطنطنیة ۱۸۹۴ء، ص ۲۷ اور علی امیری: کتاب مذکور، ص ۱۸ نے بیان کیا ہے) نہ تو سال درج ہے اور نہ ٹکسال ہی کا نام۔ جو علامت ان پر پائی جاتی ہے وہ علی امیری کی رائے میں ترکی قبیلے قایی Kayi [’قای‘ در دیوان لغة الترک ترجمہ سی، ۱ : ۲۸؛ قب امیر خسرو: قران السعدین، کانپور ۱۸۷۳ء، ص ۳۷ ”ترک قی“ (مخفّف قای)] کا ’تمغا‘ [یعنی علامت] ہے۔

مآخذ: (۱) قب مادہ ارتقیۃ اور ماردین؛ (۲) ابن الاثیر، ج ۱۰ : ۳۷۳، ۴۱۸، ۴۲۶، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۵۵، [۴۶۷]، ۵۲۶؛ ج ۱۱ : ۱۶ [۴۳]، ۸۱، ۹۲، ۱۱۵؛ [ایضاً قاہرۃ طبع ۱۳۴۸ھ، ج ۸ : ۲۷۹، ۳۰۲، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۵، ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۶۳؛ ج ۹ : ۱۸، ۲۳، ۳۷]؛ (۳) ابو الفداء: *Annales moslemici*، طبع رئسکے Reiske [طبع قاہرۃ ۱۳۲۵ھ]؛ (۴) کاتب فردی: ماردین ملوک ارتقیۃ تاریخی، (۹۳۳ھ/ [۱۵۲۷ء]، خود کتاب تو امراء کے عہدوں کی بالکل غیر اہم فہرست ہے لیکن اس کے ناشر علی امیری نے قیمتی حواشی دیے ہیں)، استانبول ۱۳۳۱ھ۔

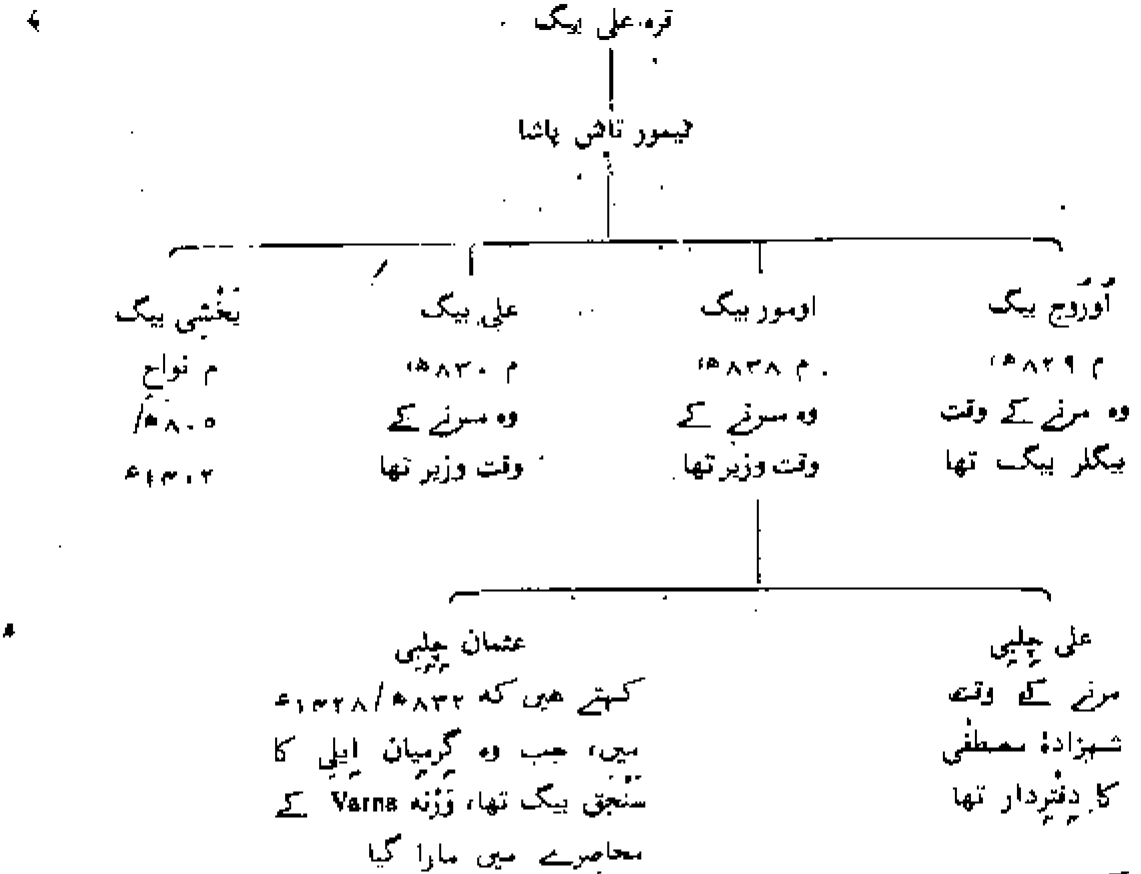
(V. Minorsky مینورسکی)

تیمور تاش: [یا تمرتاش یا تیمور طاش] عثمانی قائد اور وزیر، قرہ علی بیگ کا بیٹا، جس نے اورخان کے عہدِ حکومت کے پہلے سال میں قلعہ ہرکہ Hereke فتح کیا، جو خلیج نیقومیدیہ Nicomedia پر واقع تھا اور ایدوس Aidos کے محاصرے میں خاص طور پر دادِ شجاعت دی، جہاں اس نے ایک تیر، جو اس کی آنکھ میں آ لگا تھا، اپنے ہاتھ سے کھینچ لیا۔ اس کے خاندان کی ابتداء کا حال بہت کم معلوم

ھے اور یہی حال قدیم عثمانی سلطنت کے دیگر امراء کے خاندانوں کا ھے؛ مثلاً خانوادہای چندرلی [قب مادۂ چندرلی Čenderli، اورنوس Ewrenos [رک بآن] اور میخال اوغلی [رک بآن] کا۔ تیمور تاش پاشا کا ذکر اوّل اوّل اُس وقت آتا ھے جب اس نے سلطان کی فتوحات کو دریاے تنجہ Tundja کے ساتھ ساتھ سلطان مراد اوّل کے حکم اور لالا شاھین پاشا کی امداد سے جاری رکھا۔ ۷۶۷ھ / ۱۳۶۵ء میں اُس نے بگیجہ ییزدل آغاچ کو (قب حاجی خلیفہ: Rumeli und Bosna، ص ۹۳ ببعد، جہاں اس واقعے کی تاریخ ۷۶۸ھ دی ھے) اور یانبولی کو (کتاب مذکور، ص ۵۳ ببعد، اس واقعے کی تاریخ بھی وھی ھے) تنجہ کے میدان میں فتح کیا۔ اس کے بعد دس سال تک ماخذ میں اس کی سرگرمیوں کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ جب لالا شاھین سربیہ۔ [صربستان یا صربیہ]۔ بلغاریہ [یا بلغارستان] کی جنگ کے آخر (۷۷۷ھ/ ۱۳۷۵ء) میں فوت ھو گیا تو تیمورتاش اس کی جگہ روم ایلی کا بیگلر بیگ مقرر ھوا۔ اس حیثیت سے اس نے سب سے پہلے فوج کے نظام کو درست کر کے نام پیدا کیا۔ ''سپاھیوں'' کو (دیکھیے مادّۂ تمار) جاگیریں عطا کرنے کا نظام قائم کیا اور فوج کے سب سے نیچے کے درجوں کے لیے 'وائنق' voinak کی تخلیق کی۔ ان درجوں میں زیادہ‌تر بلغاریہ کے عیسائی تھے، جو بالخصوص گاڑیبانی کا کام کرتے تھے (قب J. v. Hammer: G. O. R.، ۱: ۱۸۱ ببعد)۔ معلوم ھوتا ھے کہ یہ تیمور تاش ھی کی تحریک کا نتیجہ تھا کہ نمدے کی ٹوپیاں (جو عام طور پر بلہ جک Biledjik میں بنتی تھیں اور) جو اورخان کے وقت سے عام استعمال میں تھیں، فوجوں کے لیے مخصوص ھو گئیں اور قرمزی رنگ بیگوں اور افسروں کے لباسِ سر کے لیے مقرر ھوا (قب J. v. Hammer: G. O. R.، ۱: ۸۹ ببعد)۔ تیمور تاش پاشا کو نمایاں حیثیت پھر اُس وقت حاصل ھوئی جب اس نے قلعۂ مناستر (اسے آج کل [بزبان صربی] بیتولیہ Bitolj کہتے ھیں)، پریلپ [سامی: پرلپہ]، اور اشتپ [سامی: اشتیپ] (موجودہ شتپ) فتح کیے۔ (اس کی تاریخ ۷۸۴ھ / ۱۳۸۲ء دی گئی ھے؛ قب حاجی خلیفہ: Rumeli und Bosna، ص ۹۷، ۹۶، ۹۲؛ نیز اسی مصنف کی تقویم التواریخ، استانبول ۱۱۴۶ھ، ص ۹۷۔ حاجی نے بھی یہی تاریخ دی ھے لیکن اس تاریخ کی تطبیق سلطان مراد اوّل کے اُس خط سے مشکل ھے جو کہتے ھیں کہ اس نے اپنے بیٹے بایزید کے نام ادرنہ سے [اوائل] ربیع الاوّل ۷۸۷ھ/ اواسط اپریل ۱۳۸۵ء میں لکھا۔ فریدون نے منشآت السلاطین، طبع [اوّل]، ۱: [۱۰۵] میں اسے نقل کیا ھے، اس پر قب J. v. Hammer، در G. O. R.، ۱: ۱۹۱ ببعد، جہاں اس دستاویز سے اقتباسات منقول ھیں)۔ جب تک سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی عہد کے واقعات کی تاریخ ترتیبِ زمانی کے ساتھ قطعی طور پر معیّن نہ ھو جائے اس امر کو یقینی تصوّر کرنا چاھیے کہ تیمور تاش نے دریاے واردار Wardar کو عبور کر کے موجودہ صربیہ Serbia کے جنوبی حصے پر حملہ کیا اور وھاں سلطان کے لیے تین مستحکم مقامات فتح کیے۔ اس موقع پر اس نے قارلی ایلی یعنی ایتولیا Aetolia اور اکرنانیا Acarnania [دیکھیے E. Debes: *Neuer Handatlas*، طبع ۱۹۳۰ء، نقشہ ۳۷] پر بھی سخت دباؤ ڈالا، جو کارلو ثانی توکو (Carlo II Tocco) ''شاہِ اھلِ اپائی اَرس'' ("King of Epirotians") (م جولائی ۱۴۲۹ء) کا ملک تھا۔ کہتے ھیں کہ ۱۳۸۵ء میں تیمور تاش نے آرتہ Arta کے خلاف بھی ایک مہم تیار کی تھی (یہ مقام بحر ائیونی (Ionian Sea) سے دور نہیں ھے) [دیکھیے مذکورۂ بالا نقشہ، ۳۷]۔ یہ عثمانی سلطنت سے علیحدہ ھونے کی طرف مائل تھے (قب *Epirotica*،

طبع J. Bekker (بُون Bonn ۱۸۴۹ء)، ص ۲۲۹، سطر ۲۲ اور Jorga، در G. O. R.، ۱ : ۲۷۳) - غرض کہ وہ تِھسیلی [تسالیا] اور اِپائی‌اَرس Epirus میں برابر نقل و حرکت کرتا رہا، یعنی اُن علاقوں میں جہاں طُرخان بیگ [رَكَ بان] بھی کامیابی کے ساتھ لڑتا رہا تھا - ۷۸۸ھ/ ۱۳۸۹ء میں طُرخان بیگ اچانک اناطولیا [اناطولی] میں نمودار ھو گیا - سلطان مراد کا جو معرکہ قونیہ کے میدان میں اپنے نہایت خطرناک دشمن علاءالدین علی صاحب قَرَمان سے ھوا اس میں تیمور تاش عثمانی فوج کے 'پس قراول' (پچھلے حصّے rearguard) کا سپہ سالار تھا اور یہ اُسی کے بیچ میں آنے کا نتیجہ تھا کہ علاءالدین کو راہِ فرار اختیار کرنا پڑی اور عثمانیوں کو فتح حاصل ھوئی - اس خدمت کے صلے میں اسے مالِ غنیمت کا بیشتر حصّہ ملا اور وزیر کا منصب بھی عطا ھوا؛ یعنی 'پاشای سہ تُوغ' کا، انہیں وہ سلطنت کا بیگلر بیگ اوّل ھونے کی حیثیت سے استعمال کرتا تھا - اگلے سال (۷۸۹ھ/ ۱۳۸۷ء) جب مراد یورپ کے خلاف پھر ایک مہم لے جانے کی تیّاری کر رہا تھا تو تیمور تاش اناطولیہ ھی میں رہا اور شہزادہ یعقوب کی غَیبت کے زمانے میں گرمیان اِیلی [رَكَ بان] کے علاقے کا نظم و نسق کرتا رہا - ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء میں تیمور تاش پھر علاقۂ بلقان میں آ نمودار ھوا - اس دفعہ حاجی خلیفہ کی تقویم التواریخ کے مطابق کُراتوو Kratovo (ترکی میں Karātowa قَراطُووه) فتح کیا، جو اُسکوب Üsküb کے مشرق میں ھے اور چاندی اور تانبے کی کانوں کے لیے مشہور ھے - اگلے سال (۷۹۳ھ/ ۱۳۹۱ء) قَرَمانیوں نے بُروسہ اور انقرہ پر حملہ کیا اور تیمور تاش اسیر ھو گیا - جب اسے رہائی ملی تو اس نے اپنا بدلہ یوں لیا کہ قرمان کے شہزادے کو آق چای (علاقہ گرمیان اِیلی) کے میدان میں شکست دے کر اسے بلا تأمّل تختۂ دار پر لٹکا دیا، گو وہ بایزید اوّل (یِلْدِرم) کا بہنوئی تھا - اس سے بعد کے دَور میں 'مُنَجّم باشی'، جس نے غالباً ادریس بِتْلیسی (۳ : ۳۱۱) سے استفادہ کیا ھے، ھمیں بتاتا ھے کہ تیمور تاش پاشا نے بایزید اوّل کے حکم سے ۷۹۹ھ/ ۱۳۹۶ - ۱۳۹۷ء میں علاقۂ اناطولیہ میں کانْغری K'anghri [رَكَ بہ K'anghri] کو فتح کیا اور اس سے اگلے سال ۸۰۰ھ میں (جس کا آغاز ۲۴ ستمبر ۱۳۹۷ء کو ھوا) ایتھنز اور اس کے مضافات کو (قبَ Chronicon breve، در Ducas، طبع بُون، ص ۵۱۶ [Mouvrd?ws] اور J. H. Mordtmann، در Byz.-Neugr. Jahrb.، ج ۴، طبع ۱۹۲۳ء: ص ۳۴۶ ببعد) - اس نے بِہِسْنی Behesni [رَكَ بان] اور مَلَطْیہ [رَكَ بان] ترکمانوں سے اور دِیوْرِگی کُردوں سے لے لیے اور دارِنْدہ اور کَماخ [رَكَ بان] (نیز قبَ سعدالدین، ۱ : ۱۵۰) بھی فتح کر لیے؛ اور وہ کبھی یورپ میں اور کبھی ایشیاے کوچک میں اسی طرح کی مہموں میں مصروف ھی رہا (قبَ فان ھامر J. v. Hammer، در G.O.R.، ۱ : ۲۳۸ ببعد) - انقرہ کی لڑائی میں (۱۹ ذوالحجة ۸۰۴ھ/ ۲۰ جولائی ۱۴۰۲ء [یزدی، ۲ : ۴۲۷]) وہ اپنے بیٹے یَخْشی کے ساتھ خود بایزید اوّل کی طرح تیمور کے ھاتھوں اسیر ھو گیا - جب اُس کے جمع کیے ھوئے خزانے کُوتاھیہ [رَكَ بان] میں دستیاب ھوئے تو تیمور نے اسے بڑی لعنت و ملامت کی اور اوّل اوّل اُسے رہا کرنے سے انکار کر دیا (قبَ فان ھامر، در G.O.R.، ۱ : ۲۳۰، از روی شرف الدین علی یزدی : Histoire de Timur-Bec، ترجمہ Petis de la Croix، [طبع ۱۷۲۳ء، کتاب ۵ باب ۵۰ : ص ۲۳ [یزدی، ۲ : ۴۴۹، ۵۰۴ میں ملامت کا ذکر نہیں]) - سلطنت عثمانیہ کے اضمحلال کے بعد وہ تھوڑا ھی عرصہ زندہ رہا - جنگ اُلوباط [اولو آباد؛ سامی بک]

(ایشیاے کوچک) میں وہ شہزادۂ عیسٰی کی فوج کی کمان کر رہا تھا کہ اس کے اپنے ہی ایک ملازم نے غدّاری سے اسے قتل کر ڈالا (۸۰۸ھ/ ۱۴۰۵ء)۔ سلطان محمّد اوّل نے اس بوڑھے مردِ جنگی کا سر فتح کے ثبوت میں اپنے بھائی سلیمان کو بھیجا۔ اس کی لاش کو بُروسہ پہنچایا گیا، جہاں اسے اُسی کی تعمیر کردہ مسجد میں دفن کر دیا گیا۔ اس کے چار بیٹے تھے، جو جرنیل اور وزیر بن کر معزّز و ممتاز ہوے؛ یعنی (بقولِ سعدالدین) اوروج بیگ، اومور بیگ، علی بیگ اور یَخْشی بیگ۔ یخشی بیگ نے بلقان کی جنگوں میں کارہاے نمایاں دکھلائے (مثلاً ۷۷۷ھ/ ۱۳۷۵ء میں تسخیر نِیش Nish کے موقع پر [قب فان ہامر، در *G.O.R.*، ۱: ۱۸۱]، پھر تسخیر پِرَوَادِجِہ [ترکی میں: پِراوادی، بلغاری میں: اَوروِج، قب K. Jireček: *Das Fürstentum Bulgarien*، ص ۵۳۹ اور Jorga، در *G.O.R.*، ۱: ۲۵۹] ۱۳۸۸ء میں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یخشی انقرہ کی لڑائی کے جلد ہی بعد مارا گیا۔ فان ہامر، در *G.O.R.*، ۱: ۳۹۵ نے اس کے ایک دوسرے بیٹے عثمان بیگ کا بھی ذکر کیا ہے مگر قب کتاب مذکور، ص ۳۰۲، جہاں اس کا ذکر موجود نہیں) لیکن ترکی تاریخوں میں اس کا کہیں پتا نہیں ملتا۔ شاید اسے تیمور تاش کے پوتے سے ملتبس کر دیا گیا ہو، کیونکہ اس کا بھی یہی نام تھا [دیکھیے ذیل میں]۔ تیمور تاش کے خاندان کا شجرہ ذیل میں دیا جاتا ہے:-


قرہ علی بیگ
تیمور تاش پاشا
اُوروج بیگ
م ۸۲۹ھ
وہ مرنے کے وقت بیگلر بیگ تھا
اومور بیگ
م ۸۳۸ھ
وہ مرنے کے وقت وزیر تھا
علی بیگ
م ۸۳۰ھ
وہ مرنے کے وقت وزیر تھا
یَخشی بیگ
م نواح ۸۰۵ھ/ ۱۴۰۲ء
علی چلبی
مرنے کے وقت شہزادۂ مصطفٰی کا دفتردار تھا
عثمان چلبی
کہتے ہیں کہ ۸۳۲ھ/ ۱۴۲۸ء میں، جب وہ گرمیان ایلی کا سنجق بیگ تھا، وَرْنہ Varna کے محاصرے میں مارا گیا

مآخذ: تصانیف جو متن میں بیان ہوئیں اور بلیغ بروسوی: گلدستۂ ریاضِ عرفان، بروسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۹۲، جہاں غلطی سے تیمور تاش نام کے دو آدمیوں کا ذکر ہے — ایک جرنیل تیمور تاش کے متعلق، جو

عثمان اور اورخان کے عہد میں تھا، دیکھیے Zinkeisen: *G.O.R.*، ۱ : ۱۱۲.

(بابنگر FRANZ BABINGER)

تَینْگْری : (Tañrï) ایک ترکی لفظ ہے، بمعنی آسمان یا خدا۔ مشرقی بولیوں میں اس لفظ کی آواز عام طور پر تالو سے ادا ہوتی ہے، چنانچہ چغتائی میں تانْگری tängri "[قدیم طریق پر] لکھنے میں تینگری" لکھا جاتا ہے اور دوسری ترکی بولیوں میں بھی اس لفظ کی جو صورتیں ہیں وہ اسی کے مشابہ ہیں۔ تین مقاطع والے کلمے جو تلیوت Teleut میں بصورت تانگارا *tañara* اور التائی میں بصورت تانگاری *tañāri* ملتے ہیں وہ قابلِ ملاحظہ ہیں: قازان کی بولی میں تانْگری (معبود) کے ساتھ ساتھ ایک اور لفظ تاری *tärï* بھی مستعمل ہے، جس کے معنی ہیں کسی ولی کا مجسمہ، ایقونہ (icon) (اس موقع پر اسم علم تاری۔ بردی Täri-Birdi کا ذکر بے جا نہ ہوگا، جس میں تاری سے مراد خدا ہے [اور پورے کلمے کے معنے خدا بخش ہیں]۔ عثمانلی ترکی میں اس لفظ کی آواز تالو سے ادا نہیں ہوتی (تینْگری) اور یہی صورت یاقوتی : Yakutic بولی میں بھی ہے؛ اس کے علاوہ اس میں تین مقطع (syllables) والا صیغہ بھی ہے یعنی تینگرا۔

لسانی معلومات کے لیے قب پاوہ دِ کورتی Pavet de Courteille : *Dictionnaire Turc-Oriental*، بذیل کلمہ [تینگری]؛ راڈلف W. Radloff : *Versuch eines Wörterbuches der Türk-dialekte*، ۳ : ۸۲۲، ۱۰۳۳ ببعد، ۱۰۳۷ ببعد؛ ۱۰۹۵؛ O. Böhtlingk : *Über die Sprache der Jakuten : Jakutisch-deutsches Wörterbuch*، ص ۹۰؛ H. Vámbéry : *Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen*، ص ۱۶۸ ببعد اور آخر میں الکاشغری (دیوان لغات الترک، قسطنطنیہ ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۵ھ، ۳ : ۲۷۸ ببعد [اور اسی کتاب کا نسخہ" فاکسمیل، انقرہ ۱۹۴۱ء، ص ۶۰۹؛ و ترجمۂ ترکی، ۳ جلد و اشاریہ، انقرہ ۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۳ء، ۳ : ۳۷۷]؛ جو کہتا ہے کہ "تنگری" سے مراد اللہ عزّ و جلّ ہے۔ کفّار ... آسمان کو "تنگری" کہتے ہیں اور اسی طرح ہر اس چیز کو جو انھیں متأثر کرے "تنگری" کہتے ہیں، مثلاً بڑا پہاڑ یا بڑا درخت اور اس لیے وہ ایسی چیزوں کی پرستش کرتے ہیں اور اسی لیے عالِم کو بھی "تنگرِکان" [*tängrikän*] کہتے ہیں ..."۔ لفظ تانگری کان tängrikän ایک قدیم ترکی لقب بھی ہے (قب راڈلف Radloff : *Wörterbuch*، ۳ : ۱۰۳۸؛ مُلر F.W.K. Müller : *Uigurica*، ص ۴۷ : تانگری کان = حکمران)۔ کلمۂ تانگری کان (مذہبِ مانی میں) بمعنی معبود پایا جاتا ہے، مثلاً مانویہ کے اعترافِ معاصی کی عبارت میں (*Chuastuanift*، طبع A. von le Coq، ۱۹۱۱ء، ص ۱۰)۔ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ تانگریم (یعنی تانگری باضافۂ ضمیر متکلّم) تورفان Turfan کے متون میں شہزادیوں اور شاہ بیگموں کے القاب میں استعمال ہوا ہے (قب مُلر F.W.K. Müller : *Uigurica*، ص ۴۸، جو اس کلمے کا زمانۂ حال کے مستعمل لفظوں خانم اور بیگم سے مقابلہ کرتا ہے)۔ یہاں ہم کلمۂ تانگری کے چند مشتقات کا ذکر کرتے ہیں: تانگری چی (مانویہ کے اعترافِ معاصی میں، قب *JRAS*، ۱۹۱۲ء [؟]، ص ۲۸۹، ۲۹۹) بمعنی واعظ، برگزیدہ ہستی (لفظی طور پر: 'مردِ خدا' استعمال ہوا ہے)۔ کومانی زبان میں "تنری لک" *tenrilik* = مقدّس؛ اور اویغوری میں "تینگری لک" "Teñgrilik" = متقی اور دیندار۔ منگول لفظ "تانگری" ترکی سے مستعار ہے (اس صیغے کے لیے قب *Bibl. Buddhica*، ۱۲ : ۵۱).

اس ترکی لفظ کے وہ اشتقاقات جو بعض علماء (مثلاً وامبیری Vámbéry اور باربیہ دِ مینار Barbier de Meynard، بذیلِ مادّہ) نے تجویز کیے ہیں کچھ اہمیّت نہیں رکھتے۔ زمانۂ حال کی اکثر وسطی ایشیائی ترکی بولیوں میں لفظ 'تانْگری' کے دونوں مفہوم یعنی 'خدا' اور 'آسمان' موجود ہیں: اس کے برخلاف عثمانلی ترکی میں اس (قدرے متروک) لفظ کا مفہوم بظاہر محض 'خدا' ہے۔ تانگری tāñri کی اصطلاحی ترکیبوں مثلاً ''تینگری دوجیکی'' tañri dewedjeyi بمعنی ہزار پا کے لیے قبّ معاجم راڈلُف Radloff اور باربیہ دِ مینار (بذیلِ مادّہ)۔

بت پرست ترکوں کے مذہبی عقائد کے لحاظ سے اس لفظ میں جو معانی مضمر ہیں ان کی تعریف و تعیین کے لیے مناسب ہوگا کہ پہلے قدیم ترکی کتبوں کا اور پھر اس مواد کا ذکر کیا جائے جو زمانۂ حال میں تِلیوت Teleut اور التای اقوام کے عقائد شامنی (shamanism) سے فراہم کیا گیا ہے۔

کتبوں میں کلمۂ تانگْری tāñri تقریباً ہمیشہ ایک خدائی قوّت کے معنوں میں وارد ہوا ہے، اسی کی مشیّت سے بادشاہ سطوت و جبروت حاصل کرتا ہے؛ خود بادشاہ ''تانْری'' کا مثیل ہے اور ''تانگری سے پیدا ہوا ہے'' (تانگری تاگ تانگری‌دا بولمش tāñritāg tāñridā bolmïsh) اور اسے 'تانگری' ہی نے تخت و تاج دیا ہے (تانگْری یاراتمش)۔ تانگْری ترک لوگوں کی حفاظت کرتا ہے، ان کی حیثیت بطور ایک قوم کے برقرار رکھنے کا اہتمام کرتا ہے اور ترک سرداروں کو ان کے دشمنوں پر فتح دیتا ہے: چونکہ وہ ترکوں کا خاص حامی و ناصر ہے اس بناء پر اسے ''تورک تانگری‌سی'' Türk tāñrisi کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ آسمان کے ربّ کے علاوہ ایک خاص قوّت کے بھی قائل ہیں جو مٹی اور پانی کی ارواح (یِر — سُوب) کی صورت میں قوم اور افراد کی قسمت پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن اعلٰی ترین معبود 'تانگری' ہی ہے۔

تاہم بعض عبارتیں ایسی بھی ہیں جہاں اصطلاح 'تانْگری' سے کوئی حقیقی شخصیّت مراد نہیں ہے (اوزا کوک تانگری özā kök tāñri یعنی 'اوپر کا نیلا آسمان' اسی طرح مخلوق ہے جیسے کہ 'نیچے کی سیاہ زمین' (آسرہ یاغز یر) اور نوعِ انسانی۔ ان سب کو کس نے پیدا کیا اس کا کوئی ذکر نہیں۔ ایک اہم عبارت (V. Thomsen : Inscriptions de l'Orkhon، ص ۱۲۱) میں بیان کیا گیا ہے کہ اُوغوز Oghuz کی ایک بغاوت ہوئی ''اس لیے کہ آسمان اور زمین دونوں میں ابتری پھیل گئی تھی''۔ یہاں ہمیں صاف طور پر طبیعتِ کائنات کے بارے میں چینی خیالات کا اثر دکھائی دیتا ہے: یعنی اس نظریے کا جسے خِیرْاز (Groot) نے "Universismus" یعنی ''نظریۂ کائناتی'' کا نام دیا تھا۔ اس پر ہمیں تعجّب نہیں کرنا چاہیے، اس لیے کہ وہ تُرک امراء جنھوں نے اورخون Orkhon کے کتبے تیّار کرائے تھے چینی تہذیب و تمدّن کے حلقۂ اثر کے اندر ہی رہتے تھے۔

زمانۂ حال کی ترکی شَمَنیّت (shamanism) میں 'تانگری' کے تخیّل کے بارے میں (جو زیادہ‌تر تِلیوت Teleut اور التائی Altai ترکوں میں موجود ہے) قبّ وامبیری کی تصنیف (Die primitive Cultur des Turko-Tatarischen Volkes، ۱۸۷۹ء، ص ۱۵۰ ببعد؛ راڈلُف W. Radloff : Aus Sibirien، ۱۸۸۴ء، ۲ : ۱ ببعد) اور وہ متون جو راڈلُف Radloff نے اپنی تصنیف Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens کی پہلی جلد میں جمع کر دیے ہیں۔ یہ وثنیّت حسبِ توقّع خارجی اثرات مثلاً عیسائی اور بدھ مت کے اثرات سے کاملاً آزاد نہیں رہی۔ مثال کے طور پر جب ہم کسی شَمَنی کے دعائیہ منتر میں الفاظ 'پیرکَن تینگْرے' Pyrkan Tengre اور 'پیرکَن کَن' Pyrkan Kan دیکھتے ہیں (Radloff :

Aus Siberien، ۲ : ۴۳، ۴۴) تو قدرتی طور پر پیرکن Pyrkan میں ہم قدیم منگولی (نیز قدیم ترکی) لفظ برخن Burkhan، بمعنی بدھ، کو شناخت کرسکتے ہیں۔ یہ امر کہ ترکی وثنیت کے اسطورۂ تخلیق کائنات میں یہودی، عیسائی اور بدھ مت کے اثرات پائے جاتے ہیں خود راڈلف Radloff کے زیرِ نظر بھی تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۵ ببعد) ۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ شریر روح اِرلک Erlik نے آکاش دیوتا کی طرح اپنے لیے ایک آسمان خلق کیا تو یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ یہ ضرور زرتشتی اثر ہوگا (اَھرمن کی ''جوابی تخلیقات'')۔

ترکی شمنیت کی رو سے قوی‌ترین دیوتا تِنگِرے کَیرَکن Tengere Kaira Kan نے آسمانوں کو خلق کیا نیز شریر روح اِرلک ''Erlik'' کو اور نیک روحوں، نوعِ انسانی اور زمین کو بھی پیدا کیا۔ لفظ تِنگِری Tengere (راڈلف Radloff کے ضبطِ املاء کے مطابق) تِلیوت کے تانارا Tānārā اور التائی کے تاناری Tānāri کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ کَیرَکن Kairakan بالضرور وہی لفظ ہے جو التای میں کَیرَکّن Kairakkan ہے (قب راڈلف : Wörterbuch، ۲ : ۲۲) اور جو دیوتاؤں اور روحوں کے معنی میں استعمال ہوتا ہے؛ لہذا تِنگِرے کَیرَکن Tengere Kaira Kan سے مراد ''آکاش دیوتا'' ہی ہے۔

آکاش میں سترہ مختلف طبقے ہیں، جنھیں سلسلہ‌وار ایک دوسرے کے اوپر مرتّب کیا گیا ہے۔ ان میں نیک روحیں رہتی ہیں۔ ان چھوٹے دیوتاؤں میں سب سے اعلٰی بای اُلگون Bäi Ülgön، کِیسَگن تِنگِرے Kysagan Tengere اور مِرگن تِنگِرے Mergen Tengere ہیں۔ آکاش دیوتاؤں سے مٹی اور پانی کی روحوں کی طرح براہِ راست نہیں بلکہ آباء و اجداد کی روحوں کی وساطت سے توسّل ہو سکتا ہے، یعنی اس مقصد کے لیے کسی شمن [کاھن] (''کم'' kam)کی ضرورت ہوتی ہے۔ تِلیوت کے ایک شمن کی دعاء میں (راڈلف : Volksliteratur، ۱ : ۲۳۸) آسمانوں سے بلند سے توسّل کیا گیا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ خالق ہیں۔ ایک التائی اسطورے (myth) میں (راڈلف : کتاب مذکور، ۱ : ۱۶ ببعد) ایک بہادر شخص آکاش دیوتا کی بیٹی تامان اوکو Tämän Ökö سے شادی کی خواہش کرتا ہے۔

جب تازانی بولی میں طوفانِ رعد کے وقت کہا جاتا ہے کہ 'تانگری بابای' یعنی ''آسمانوں کا بابا'' گرج رہا ہے تو یہ قدیم بت پرستوں کے تصوّرات ہی کا ایک بقیّہ ہے (قب راڈلف : Wörterbuch، ۲ : ۱۳۲۵؛ ۳ : ۱۰۳۷؛ ۴ : ۱۰۶۳)۔

بحیثیت مجموعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ خارجی اثرات سے حتّی‌الوسع قطعِ نظر کرتے ہوئے ترکی تصوّر میں ''تانگری'' Tāñgri سے مراد آکاش ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ایک عنصر ہے اور اس سے وہ روح بھی مراد ہے جو آسمانوں میں حکمران ہے۔ اس روح کا تخیّل ابتداء میں غالباً ایک قسم کی قوّت کی حیثیت سے تھا، ایک ایسی چیز جسے جدید علمِ اجناسِ اُمم (ethnology) میں مانہ mana کہا جائے گا۔ ایک شخصی آکاش دیوتا (a personal god of heaven) کا تصوّر ضرور اسی تخیّل کے ارتقاء سے پیدا ہوا ہوگا۔

جب ترکی قبائل نے دوسرے مذاہب کو قبول کر لیا تو کلمۂ تانگری ان مذاھب کے خدا یا برتر ھستیوں کا نام ہو گیا اور ''آکاش'' کے مفہوم کو قدرتی طور پر ثانوی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اب آسمان کے تصوّر کو ادا کرنے کے لیے لفظ ''کوک' kök، جو عثمانلی میں گوک gök ہے، استعمال ہونے لگا، جو دراصل ایک رنگ کا نام ہے (قب راڈلف Radloff : Wörterbuch، ۲ : ۱۲۲۰)۔ قدیم ترکی میں ہمیں ایک ترکیب کوک قالیق kök kalïk بمعنی نیلگوں اثیر (ether) کی بھی ملتی ہے (Uigurica،

ص ۸، ۱۸؛ راڈلف Radloff : Wörterbuch، ۲ : ۲۳۰).

بدھ مت کے قدیم ترکی متون میں لفظ 'تانگری' سنسکرت کے لفظ 'دیوا' بمعنی اِلٰه کا مرادف ہے۔ بدھ مت کے اساطیر میں اس کا مفہوم وھی ہے جو لفظ ''فرشتہ'' سے زیادہ اچھی طرح ادا ھو سکتا ہے، اس لیے کہ اس ھستی میں کئی صفات مفقود ھیں جو ھمارے نزدیک 'اِلٰه' کے تخیّل سے لازمی طور پر وابستہ ھیں۔ دیو کی مؤنث 'دیوی' کے لیے 'تانگری خاتون' tängri khatun کی ترکیب موجود ہے، 'تانگری قیز' tängri kïz سے مراد ترکی میں 'دیوا کنیا' (مقدّس بیٹی، اپسرا) ہے۔ دیوتاؤں کا بادشاہ (دیو راجا) یعنی اِندرا تانگری لار ایلیکی خورمزدہ tängrilär iliki Khormuzda کہلاتا ہے؛ برھما کا نام 'اَزروا تانگری' Äzrua tängri ہے۔ پس ان ھستیوں کے نام ایرانی ھیں، یعنی اوھرمزد Ohrmazd اور (شاید) زروان Zarwān۔ ''چری Çri'' دیوی 'قوت تانگری خاتونی' Kut Tängri Khatunï یا (بغیر کلمۂ 'خاتون' کے) قوت تانگری سی Kut Tängrisi کہلاتی ہے۔ یہ نام قوت تانگری سی Kut Tängrisi ایسا معلوم ھوتا ہے کہ کبیرا Kubera [دیوتا] کے لیے بھی استعمال ھوتا تھا (مثلاً دیکھیے Müller : Uigurica، ص ۳۷)۔ دھارنیوں (dhāranīs) کے ایک مجموعے Tišastvustik میں، جو مسافروں کے لیے مرتّب کیا گیا ہے (طبع راڈلف W. Radloff و A. v. Staël-Holstein، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۰ء = Bibl. Buddhica، ج ۱۲)، ھمیں تانگری دام Tängridäm نام کا ایک دیوتا ملتا ہے اور راڈلف اسے کبیرا Kubera سمجھتا ہے: گویا مؤخّر الذّکر کا ایک اور ترکی نام بھی ہے، لیکن یہ امر مشکوک ہے: اس لیے کہ اس کتاب کی ایک عبارت میں (ص ۲۲) Kubera (Kupiri) کا ذکر اس کے نام سے کیا گیا ہے اور ذرا ھی آگے چل کر تانگری دام Tängridäm کا ذکر ایک اور دیوتا کی حیثیت سے آتا ہے۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ اس متن میں بعض اور مقامات پر متناقض بیانات موجود ھیں (قب مثلاً ترکی متن، ص ۲۳ بعد)۔ اس تصنیف میں کبیرا Kubera کے متعلق قب مثلاً ص ۹۷، حاشیہ ۲؛ خود بدھ کو اکثر تانگری تانگری سی Tängri Tängrisi کہا گیا ہے۔ آکاش دیوتا (دیولوکا) کو ترکی میں تانگری یر Tängri Yir کہا جاتا ہے۔ ویمانکا Vaimānika دیوتاؤں کو، جو عموماً جَین مت کے اساطیر سے مخصوص ھیں لیکن گاھے اور جگہ مثلاً Tišastvastik میں بھی مذکور ھیں، ویمانکی۔ تانگری لار Waimanuki-tängrilär کہا جاتا ہے۔

فرقۂ مانویّہ کی ترکی اصطلاحات کی رو سے، جن پر بدھ مت کی اصطلاحات کا اثر پڑا ہے (قب Chuastuanift، طبع A. v. Le Coq، برلن ۱۹۱۱ء، ص ۵؛ JRAS، ۱۹۱۱ء، ص ۲۷۸)، لفظ تانگری کا استعمال حسب ذیل معنوں میں ھوا ہے: یہاں تانگری ایرانی کلمۂ یَزد (یا بَگ = Bag) کے مرادف ہے۔ اوّل اس سے مراد مانوی نظام کا اصل الاصول ہے اور دوسرے ثانوی درجے کی ارواحِ نوریہ یا دیوتا (یرق تانگری لار) بمقابلۂ ارواحِ خبیثہ ('یاکلار' yäklär)۔ آدمِ اوّل کو 'بش تانگری' یعنی پنج دیوتا کہا گیا ہے (اُن پانچ عناصرِ ترکیبی کی بنا پر جن کا مانوی اساطیر میں ذکر آیا ہے، یعنی اثیر ether، ھوا، نور، پانی اور آگ)۔ تانگری tängri کا نام عناصرِ خمسہ کو بھی دیا گیا ہے، مثلاً 'اوت تانگری' یعنی اگنی دیوتا۔ تانگری آکاش کے معنی میں بھی آیا ہے (مثلاً Chuastuanift، ص ۱۶ = JRAS، ۱۹۱۱ء، ص ۲۹۱؛ ص ۱۶۷)۔ بہشت کا نام 'تانگری یر' Tängri Yir ہے۔ مانویت کی یہ اصطلاحات بدھ مت کی اصطلاحات سے خاصی مطابقت رکھتی ھیں، تاھم ایک یا دو خصوصی

اصطلاحات بھی ہیں جن کا ذکر کرنا چاہیے، یعنی مذکورۂ بالا اصطلاح 'تانگری‌کان' *tängrikän* کا استعمال (*Chuastuanift*، ص ۱۰؛ *JRAS*، ۱۹۱۱ء، ص ۲۸۱، س ۲۲) ایک دیوتا ''آزروا تانگری‌کان'' *Äzrua Tägrikän* کے نام میں جس کا ترجمہ فون لے کوک von le Coq نے (*JRAS*، محلّ مذکور) ''آزروا ربّ'' "Azrua the Lord" کیا ہے اور خاص ترکیب 'ارخون یر تانگری' *Arkhon Yir Tängri* یعنی 'ارخون Archon دھرتی دیوتا'، جس میں لفظ 'تانگری' شاید ظلمت کی قوّتوں میں سے ایک قوّت کے لیے استعمال ہوا ہے (قب *JRAS*، ۱۹۱۱ء، ص ۳۰۳، تعلیقه ۴).

عیسائی ترکوں کی اصطلاح میں تانگری = خدا، ''تانگری اوغلو'' *Tängri-Oghlī* = ''ابن الالٰہ'' ہے اور مشیخا تانگری *Mshikha Tängri* = ''خداوند مسیح'' ۔ ان عیسائی قطعات میں جنھیں مُلر F. W. K. Müller نے *Uigurica* میں شائع کیا ہمیں کلمۂ تانگری‌دام *Tängridām* بھی ملتا ہے، جو بدھوں کی ترکی میں اکثر نظر آتا ہے؛ ان عیسائی متون میں یہ دو دفعہ آیا ہے اور یہاں بظاہر اس سے مراد محض ''خدا'' ہے ۔ استعمالِ کومانی (Kuman) میں کوئی چیز خاص طور پر قابلِ ذکر نہیں ہے .

جہاں تک مشرقی ترکستان کے قدیم اسلامی متون کا تعلق ہے ان میں عربی اور ایرانی اصطلاحوں (مثلاً اللہ، خدا) کو قدرتی طور پر ترکی لفظ تانگری کے مقابلے میں ترجیح دی جانے لگی ۔ [قوتادغو بیلیک] میں، جہاں تک مجھے علم ہے، عربی اسمِ ذات باری عربی میں شاذ و نادر ہی آیا ہے (عملی طور پر یہ نام محض عربی اقتباسات ہی میں ملتا ہے) لیکن اس متن میں خدا کا تخیّل تنہا لفظ تانگری سے ادا نہیں کیا گیا بلکہ اور ترکی الفاظ (مثلاً ''بیات'' *Bayat*) بھی استعمال کیے گئے ہیں ۔ یہاں لفظ تانگری کلمۂ 'تعالیٰ' کے اضافے کے ساتھ بھی وارد ہوا ہے ۔ [بابرؒ] خدا کے لیے بابر نامے میں عام طور پر (اقتباسات کے سوا) تانگری کا لفظ ہی استعمال کرتا نظر آتا ہے ۔ یہاں بھی عربی طریقے کی پیروی میں ہمیں تانگری ''تعالیٰ'' کا لفظ ملتا ہے (مثلاً ص ۸۰۳، طبع المنسکی Ilminsky) ۔ شو Shaw کے ایک ملاحظے سے [کہ یہ کلمہ (تنگری) یارقند وغیرہ میں بہت کم استعمال میں آتا ہے] شاید یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ عربی اور فارسی اسماے باری تعالٰے کے مقابلے میں لفظ ''تنگری'' مشرقی ترکی سے غائب ہوتا جا رہا ہے، دیکھیے *A Sketch of the Turkish Language*، ۲ : ۹۹).

ہو سکتا ہے کہ تانگری‌بِردی *Tängribirdi* اور تانگری قُلی *Tängrikulī* کی طرح کے اَعلام فارسی ناموں مثل 'خدا داد' اور 'خدا بندہ' کے نمونے پر بنائے گئے ہوں .

(بوخنیر V. F. Büchner).

تیول : ایران کے اداری نظام کی ایک اصطلاح ہے ۔ (عام تلفظ تیُول اس کلمے کو عربی جمع کے وزن فُعُول پر باطل طور پر قیاس کرنے سے پیدا ہوا ۔ شاردان Chardin نے جو اس کا ترجمہ 'دوامی' کیا ہے تو وہ بھی اسی طرح کی ایک غلط فہمی سے ناشی ہوا ۔ اس نے غلطی سے اس لفظ کو عربی لفظ ''طَوِیل'' سے مشتق سمجھا) .

تیول سے (کم از کم انیسویں صدی میں اور اصولاً) وہ اجازت یا اختیار مراد ہے جو حکومت کی طرف سے کسی فرد کو عطا کیا جائے، جس کی بناء پر وہ اپنی تنخواہ یا پنشن [حقوقِ تقاعد، اِدرار] براہِ راست کسی دیہ یا دیہات کے مجموعے کے لگان وغیرہ سے، جو قابلِ ادخالِ خزانۂ دولت ہوں وصول کر سکے ۔ اپنی سادہ اور بسیط صورت میں یہ ایک قسم کی ضمانت تھی جس کی رو سے معاش (پنشن) کی ادائگی یقینی ہو جایا کرتی تھی ۔ یہ ضمانت

بعض اوقات تو معاش (پنشن) کے ساتھ ہی دے دی جاتی تھی اور کبھی بعد میں زائد نوازش کے طور پر عطا کی جاتی تھی۔ وظیفہ خوار گاؤں میں اجنبی بھی ہو سکتا تھا اور یہ بھی ممکن تھا کہ وہ گاؤں کا مالک ہو۔ ایران کی اقتصادی اور اجتماعی (سوشل) تاریخ ابھی لکھی نہیں گئی؛ اس لیے ہم یہاں صرف وہی باتیں لکھیں گے جو لفظ تیول کے اشتقاق سے متعلق ہیں یا اس رواج کی تشریح کرتی ہیں جسے یہ نام دیا گیا ہے۔

اشتقاق : یہ لفظ اصل میں مشرقی ترکی زبان سے مشتق ہے۔ راڈلف Radloff : *Opit Slovara*، ج ۳ : عمود ۱۳۳۳ و ۱۳۸۰ بیان کرتا ہے کہ تیول ''وہ جائداد ہے جو کسی کو تفویض کی گئی ہو، مقررہ حصہ (*das Zuertheilte*) یا ''ملک مخصوص'' اور اس کا اشتقاق فعل تی۔ ماک *ti-mäk* (قسطنطنیۃ کی ترکی میں دگمک > دیمک) سے ہے۔ ترکیب کو مدنظر رکھتے ہوئے تی۔ اوْل *(ti)-ul* کا مقابلہ قیت۔ اوْل *kait-ul* یعنی اوردو، معسکر، کیمپ، سے کر سکتے ہیں۔ یہ لفظ فارسی میں بھی داخل ہو گیا ہے (قیتون = جای باز گشت، مرجع، قیتمق سے بمعنی واپس ہونا، عود کرنا)۔ تیول کا لفظ عہد مغول میں نہیں ملتا، مثلاً رشید الدین نے جو باب اصلاحات غازان سے متعلق لکھا ہے اس میں یہ لفظ نہیں آتا (مخطوطۂ مکتبۂ ملیۂ پیرس، Suppl. Pers.، عدد ۲۰۹، ورق ۳۰۵ الف تا ۳۴۳ ب؛ [تاریخ مبارک غازانی، طبع یان در GMS، ص ۳۸۳ ببعد و جامع التواریخ، طبع علی زادہ، باکو ۱۹۵۷ء؛ فہرست اصطلاحات] اور دوسان d'Ohsson : *Hist. des Mongols*، ۴ : ۴۷۰ تا ۴۷۷)؛ بلکہ یہ لفظ دورِ تیمور کے متعلق ظفر نامۂ یزدی میں بھی نہیں آتا۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے یہ لفظ پہلی بار آلِ تیمور کے عہد میں سرکاری اصطلاح کے طور پر رائج ہوا؛ قب مطلع سعدین، بذیل سنۃ ۸۱۰ھ / ۱۴۰۷ء [مطلع، طبع لاہور، ۲ : ۱۰۸ و ۱۵۳۵]؛ قب *N. E.*، ۱۴ (۱۸۴۳ء) : ص ۱۲۴ تا ۱۲۵، جہاں کاترمیئر Quatremère اس لفظ کی تحقیق کرتے ہوئے اکبر نامہ کا (جو ۱۵۹۷ء میں ختم ہوا) حوالہ دیتا ہے اور عالم آرا کا (جس میں ۱۶۲۹ء تک کے واقعات درج ہیں)۔

اس نظام کی ابتداء : اگرچہ لفظ تیول نسبۃً بعد کے زمانے میں استعمال ہوا لیکن جس دستور کے لیے یہ استعمال ہوتا ہے وہ سلجوقیوں کے عہد میں بلکہ اس سے بھی پہلے رائج تھا۔ پرانا ترکی لفظ تیول عام زبان میں لازمی طور پر اِقطاع (جاگیر، جمع اقطاعات) کی طرح کی کسی سرکاری اصطلاح کے مترادف ہے، جس کی جگہ اس نے بالآخر لے لی۔ عربی اصطلاح 'اقطاع' عین اس وقت سے متروکہ ہوئی جب سیورغال (قب سطورِ ذیل) اور تیول کی اصطلاحات کا استعمال عام ہو گیا۔

سیاست نامہ کے باب پنجم [ص ۲۸] میں نظام الملک [طوسی] 'مقطعان' یعنی جاگیرداروں کے حقوق و امتیازات کو یوں متعین کرتا ہے: ''انہیں جاننا چاہیے کہ انہیں صرف یہی حکم ہے کہ وہ نرم طریق سے وہ واجبات ('مالِ حق') رعایا سے وصول کریں جن کی وصولی کا حق جاگیرداروں کو تفویض ('حوالت') ہوا ہے، جب یہ محصول وصول کر لیا جائے تو پھر کاشتکار آزاد ہیں؛ یعنی ان کا تن و مال، زن و فرزند ایمن ہیں۔ ان کی جائداد — یعنی مال اور زمین (''اسباب و ضیاع'') — بھی ایمن ہیں اور مقطعان کو ان پر کوئی حق نہیں رہتا''۔ اس طرح اقطاع کا حق صرف اسی حد تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے کہ ''مالِ حق'' جو کاشتکار کے ذمے واجب الادا ہے وہ مقطع وصول کرے۔ اقطاع کی یہ صورت (ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اقطاع کی آیا صرف یہی ایک صورت تھی!)

بعد کے زمانے کے تیول سے بہت مشابہ ہے۔ دورِ مغول میں رشید الدین ۷۰۳ھ / ۱۳۰۳ء کے فرمانِ شاہی [یرلیغ] کا حوالہ دیتا ہے، جس میں غازان خان نے فوجی جاگیروں (اقطاع) کا دستور جاری کیا۔ یہ فرمان [جامع التواریخ، طبع علی زادہ، باکو ۱۹۵۷ء، ۳ : ۵۱۰؛ تاریخ مبارک غازانی، طبع یان Karl Jahn، در GMS، ۳۰۳] سرکاری اراضی ('اینجو' اور 'دیوانی')، شخصی ملکیت، وقف اور ان زمینوں کے درمیان جو غیر کاشت شدہ ہیں حدِّ امتیاز قائم کرتا ہے۔ پہلی قسم کی اراضی والے کاشتکار (رعایا) اپنے حقوق سے فائدہ تو اٹھاتے تھے لیکن محاصل (بہرہ، مال، قوبچور، متوجہاتِ دیوانی) خزانے میں داخل کرنے کے بجائے فوجی عطیہ داروں یا 'چاپکان' کو ادا کیا کرتے تھے (ان متعدّد اصطلاحات کے معنوں کے لیے قب بارتولڈ Barthold: *Nadpis na mečeti Manuče*، *Aniiskiya seriya*، عدد ۵، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۱ء : ص ۲۳ ببعد)۔ یہ دستور بھی تیول سے بہت مشابہ ہے، گو ۷۰۳ھ میں یہ ان امتیازات کے پورے نظام کا ایک جزو بن گیا جو فوجی خدمت کی نظیر (counterpart) تھیں (دوسان d'Ohsson، ۴ : ۴۲۴، فصول ۱ تا ۹)۔

[عطاء] تیول ایک سالی تدبیر expedient کی حیثیت سے۔ باقاعدہ تیول کے بندوبست کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس سارے طریقِ عمل کو نہایت بسیط اور سادہ کر دیتا ہے جسے بتدریج ایک سادہ سالی تدبیر کی شکل میں ڈھال لیا جاتا ہے، اسی تناسب سے جس تناسب سے کہ ادائگیوں کی تعداد بڑھتی جائے اور مرکزی خزانے کے لیے یہ مشکل ہو جائے کہ وہ اس بڑھتی ہوئی تعداد کا بھگتان نقدی کی صورت میں کر سکے۔ مثلاً شاردان (Chardin، ۵ : ۴۱٦) "ادائگی بذریعۂ توکیل و تحویل assignments" کی توجیہ یہی کرتا ہے کہ بڑی حد تک نقد سکوں کی کمی اس کا باعث تھی۔

تیول کی نوعیت (یعنی کسی گاؤں کے لگان پر تصرف کے حق کی نوعیت) اکثر اوقات پیچیدہ ہو جایا کرتی تھی، کیونکہ اس کے ساتھ ہی تیولدار کو اور مراعات بھی دے دی جاتی تھیں (مثلاً سرکاری اراضی کا اپنے طور پر انتظام کرنا بھی اسی کے سپرد ہو جاتا تھا)، یہی وجہ ہے کہ یورپی مصنّفین نے اس اصطلاح کی جو تعریفیں کی ہیں وہ مبہم ہیں۔

شاردان Chardin تیول کا ترجمہ "assignation de terre" یعنی "تفویضِ زمین" کرتا ہے اور تیول کی دو قسمیں بتا کر ان کا امتیاز یوں ظاہر کرتا ہے کہ "یہ جاگیریں یا تو کارِ مفوضہ کے ضمیمے کے طور پر دی جاتی ہیں (بڑے بڑے کارہاے مفوضہ کے ساتھ وہ تمام زمینیں دے دی جاتی ہیں جو ہمیشہ کے لیے ان خدمات یا عہدوں کے ساتھ معاوضے کی ادائگی کے لیے وابستہ ہوتی ہیں) یا یہ خزانۂ [عامرہ] کی مرضی سے تفویض ہوتی ہیں"۔ اگر وہ خزانے کی طرف سے تفویض ہوں تو اس صورت میں بھی یہ جاگیریں کئی سال کی مدّت کے لیے دوامی قبضے کی صورت اختیار کر لیتی تھیں۔ شاردان بڑی بصیرت کے ساتھ اس نظام پر نکتہ چینی کرنے کے بعد اپنی تنقید ان الفاظ میں ختم کرتا ہے (ص ۴۱۸) : "وہ زمینیں جو تنخواہوں کے معاوضے میں دی جائیں ان کی نگرانی سرکاری عمّال نہیں کر سکتے؛ وہ گویا اس شخص کی ذاتی مِلک کی طرح کی چیز ہے جسے یہ اراضی تفویض ہوں۔ وہ محاصل و عوائد کے متعلق اس جگہ کے باشندوں سے جو چاہے طے کر لے"۔

اسی طرح کامپفر Kaempfer (۱٦۸۴ تا ۱٦۸۸ء) ایران میں تنخواہوں کی تین قسمیں بتاتا ہے : 'برات' (وہ رقمیں جو دور افتادہ ولایتوں پر محوّل ہوتی ہیں)، 'ہمہ سالہ' (ایسی زمینیں جو صرف پنشن یعنی معاش کی رقم ادا کر سکیں) اور تیول، یہ

تیول " *tawiil seu tijul* " زمینیں جو مجموعی طور پر اسی ذیل میں آتی ہیں جنھیں شاردان نے قسم اول قرار دیا ہے وہ زمینیں (*pagi, praedia vel fundi*) ہیں جو عمائدِ سلطنت (*ministris regni*) کو دی جاتی ہیں، وہ اپنی ملازمت کے دوران میں ان کے قبضے سے بہرہ مند ہوتے ہیں (!) اور ان کے محصولات سے نفع اندوز (*ut durante servitio eorum possessione et annonâ gaudeant*) اور ان اراضی سے (جن کا مالک امیر ہوتا ہے) اپنی تنخواہ کے دو چند سے لے کر دہ چند تک رقم کی وصولی کرتے ہیں۔

سیورغال : تیول اور اس دستاویز کے درمیان جس کے ذریعے تیول عطا ہوتی تھی تمیز کرنا ضروری ہے: اسے عام طور پر سیورغال کے نام سے پکارتے تھے۔ یہ ایک ترکی۔ مغولی لفظ ہے، جس کے معنے نوازش (یا شاید انعام؟) ہیں، قب شاردان، ٦ : ٦٥ (جو اس کے معنی بہت زیادہ محدود کر دیتا ہے) اور Budagov، ١ : ٦٥٠۔ شاہ حسین صفوی کا ١١٠٣ھ [١٦٩١/٢ع] والا فرمان (خانیکوف Khanykow، در *Mél. Asiat.*، ج ٣، ١٨٥٩ع: ص ٥٠ تا ٥٧) سیورغال کا نمونہ متصور ہو سکتا ہے (صرف یہی ایک نام ہے جو دستاویز کے متن میں استعمال ہوا ہے)؛ عطیہ دار پر لازم ہے کہ شاہ کی خدمت میں سات مسلح آدمی حاضر کرے، اس کے عوض میں اسے چھے تومان، تین ہزار، ساڑھے چھیانوے (٣٠٩٦½) دینار ملیں گے جو ناحیۂ دزمار کے محاصل کی رقم کے مساوی ہے۔ کسانوں کو "[مال و جہات]"، "وجوہات و حقوق دیوان" سیورغال سے انتفاع کرنے والے کو دینے پڑیں گے [ان اصطلاحوں کے لیے دیکھیے آئین اکبری، طبع بلخمن H. Blochmann، ج ١، دفتر سوم: ص ٢٩٣، و ترجمۂ جیرٹ Jarrett، ٢ : ٥٧، سطر آخر ببعد، و فرہنگ اندراج، ٣ : ١٣١] اور عمال حکومت کو اس امتیاز سے استفادہ کرنے میں دخل اندازی کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس طرح نوازش شاہی (سیورغال) عطیہ دار کی تیول بن جاتی ہے۔ [آئین اکبری میں سیورغال بمعنی مدد معاش ہے اور اس سے مراد ہیں وہ زمینیں جو مخیرانہ مطالب کے لیے دی جائیں۔ یہ زمینیں موروثی تھیں اور اس لیے جاگیر یا تیول کی زمینوں سے مختلف تھیں، جو معین مدت کے لیے منصبداروں کو تنخواہ کے عوض دی جاتی تھیں؛ دیکھیے آئین، طبع مذکور، ج ١، دفتر ٢: آئین ١٩، ص ١٩٨، (آئین سیورغال) اور ترجمۂ بلخمن، ١ : ٢٦٨ اور مترجم کا تعلیقہ، ص ٢٨٠ ببعد پر]۔

انیسویں صدی : اس صدی کے شروع میں تیول کے صحیح مفہوم کے متعلق رالنسن Rawlinson : *Notes on a Journey from Tabriz*، در *JRGS*، ج ١٠ (١٨٤٠ع) : ص ٥ کی توثیق ملتی ہے : "تیول کسی شہر یا ناحیے کے سرکاری مالیانے کے عطیے کو کہتے ہیں، جس شخص کو تیول عطا کی جاتی ہے اسی کو عام طور پر اس کی وصولی کا اہتمام بھی سپرد کر دیا جاتا ہے، گو یہ لازمی نہیں۔ یہ عطیہ بھی عطیہ دار کے حین حیات ہی کے لیے ہوتا ہے، بجز اس صورت کے کہ فرمان میں اس کے برعکس کوئی تصریح ہو۔ اندازہ کیا گیا ہے کہ اس وقت ایران کی کل مالگذاری کا تقریباً پانچواں حصہ اس طریق سے خزانۂ شاہی سے باہر رہتا ہے"۔ اکثر اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ خالص تیول کسی تیول دار کی دوسری مراعات کے ساتھ ساتھ اس کے تصرف میں رہتی ہے جن سے تیول کی مقدار چھپ جاتی تھی۔ ڈاکٹر پولک Polak، جو بذات خود تیول دار بن ہی چلا تھا، تیول کی یہ تعریف کرتا ہے : "تیول وہ خالصہ زمین ہے جس کی آمدنی سے ایک شخص کو اس کی نقد تنخواہ کے عوض میں استفادے کی اجازت دی جاتی ہے"۔

نظامِ تیول سے طرح طرح کی خرابیاں پیدا ہوگئیں ۔ ایران کے زمیندار ایک ایسا طبقہ ہیں جو حکومت اور کسانوں کے درمیان حائل ہے ۔ کسانوں کو زمینداروں کی 'رعیّت' سمجھا جاتا ہے ۔ زمیندار یعنی 'ارباب' کو کچھ اداری اختیارات حاصل تھے، جن میں دوسری باتوں کے علاوہ کسانوں سے ہر قسم کے واجبات خود ہی وصول کرنے کا اختیار شامل تھا ۔ وصول شدہ رقم میں سے 'مالیاتِ اربابی'، یعنی وہ رقم جو مالک ہونے کی حیثیت سے اسے واجب الادا تھی، وضع کر کے باقی خزانۂ سرکار میں داخل کر دیتا تھا ('مالیاتِ دیوانی') ۔ اگر اس نظام میں تیول کو بھی شامل کر دیا جائے تو تیول دار اور مالکِ زمین، جو دونوں غیر سرکاری افراد تھے، سرکار کی مداخلت کے بغیر آپس میں سمجھوتہ کر لیتے تھے اور اگر دونوں حیثیتیں ایک ہی شخص میں جمع ہو جاتی تھیں تو ''مالکِ زمین تیول دار'' حکومت کے مالی ضبط سے بچ نکلتا تھا اور ایک قسم کا جاگیردار بن جاتا تھا، جس کے املاک اس علاقے کے اندر جس کا نظام مرکزی حکومت اپنے مقامی عمّال کے سپرد کرتی ایک مستقل جزیرے کی صورت اختیار کر لیتے تھے ۔ اکثر اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ تیول دار مالکِ زمین بن جاتا تھا، تیول (بالخصوص انیسویں صدی میں) چونکہ دربار کے منظورِ نظر اشخاص ہی کو عنایت ہوتی تھی، یہ اشخاص ان مراعات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنا اثر و رسوخ وسیع تر اور مضبوط کر لیتے تھے ۔ شاذ و نادر صورتوں میں، جہاں کسان خود ہی مالکانِ اراضی ('خُردہ مالک') کی حیثیت رکھتے تھے، ان کے لیے طاقتور ہمسایوں یا سرکاری عمّال کے ظلم و تعدّی کا مقابلہ کرنا ناممکن ہوتا تھا، اس لیے وہ کسی طاقتور تیول دار کی پناہ اور حمایت حاصل کرنے پر مجبور ہو جاتے تھے ۔ لیکن اکثر اوقات اس حمایت و حفاظت کا یہ نتیجہ نکلتا تھا کہ وہ اپنی خُردہ ملکیت کے حقوق بھی کھو بیٹھتے تھے ۔ تیول اصولاً زندگی بھر کے لیے عطا ہوتی تھی اور جب کبھی تیول دار کے ورثاء اس کوشش میں کامیاب ہو جاتے کہ وہ تیول ان کے نام منتقل ہو جائے تو عموماً اس تیول کا ایک تہائی حصہ کم کر دیا جاتا تھا ۔ چند نسلوں کے بعد تیول بالکل معدوم ہو جاتی لیکن ورثاء کو ایسے ذرائع آسانی سے میسّر آ جاتے تھے جن سے وہ اپنے حقوق کی معدومیّت یا مراعات کی کمی کو روک سکیں ۔ جب کبھی حکومت نے سرکاری اراضی (یعنی خالصہ) میں سے تیول کشادہ دلی سے عطا کیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ متعدد مقامات میں خالصہ کا نام و نشان باقی نہ رہا، مثلاً آذربایجان میں (دیکھیے Tigranow) ۔ [جاگیروں کے معاملے میں اکبر کی روش شاہانِ ایران کے برعکس تھی، دیکھیے V. a. Smith: *Akbar The Great Mogul*، آکسفورڈ ۱۹۱۷ء، ص ۱۲۳].

صرف بوگدانوف Bogdanov ایک واحد شخص ہے جس نے تیول کی خرابیوں کو ہلکا ثابت کرنے والے حالات پر نظر کی ہے (مثلاً یہ کہ تیول دار جو نذرانہ سرکار کو ادا کرتا تھا وہ ہو سکتا ہے کہ ان محصولات کی رقم سے کچھ زیادہ ہی ہو جو معمولی حالات میں تیول والی زمینوں سے خزانے میں جمع ہوتی اور یہ کہ تیول دار عمّالِ سرکار کی دستبرد سے کسانوں کو بچاتے تھے) لیکن قرونِ وسطٰی کے اس نظام کی بہت سی قباحتیں ایسی ہیں تھیں کہ 'مجلس' نے جون ۱۹۰۷ء کے پہلے ہی اجلاس میں فوراً یہ حکم صادر کر دیا کہ تمام تیول بحقِ سرکار ضبط ہیں، چنانچہ اس کا نفاذ کر دیا گیا.

مآخذ: (۱) شاردان Chardin: *Voyages*، طبع Langlès، ۱۸۱۱ء، ۵: ۲۸۰، ۳۱۱، ۳۱۶ تا ۳۲۰؛ (۲) Kaempfer: *Amoenitates exoticae*،

Lemgoviae ۱۷۱۲ء، کراسہ ۱، relatio ۲، فصل ۳؛ ص ۹۷ تا ۹۸؛ (۳) Fraser: Journey into Khorasan، لنڈن ۱۸۲۵ء، ص ۱۱۱؛ (۴) Polak: Persien، ۲: ۱۲۲؛ (۵) Budagov: Slovar turetsko-tatar. narečij، ۱۸۶۹ء، ۱: ۳۴۳؛ (۶) Curzon: Persia، ۲: ۴۷۰- ۴۷۳، ۴۸۳، ۴۸۸؛ (۷) Greenfield: Die Verfassung des Pers. Staats، برلن ۱۹۰۴ء، ص ۲۰۹؛ (۸) Browne: The Persian Revolution، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۳؛ (۹) Tigranow: Iz. obshčest.-ekonom. otnoshenij v Persii، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء، ص ۸۲ تا ۸۵ (ولایت اردبیل کے اجتماعی اور اقتصادی نظام کا ایک گہرا مطالعہ)؛ (۱۰) سلطان زادہ: La question agraire en Perse (روسی زبان میں)، Novyi Vostok، ماسکو ۱۹۲۲ء، عدد ۱: ص ۱۲۸ تا ۱۳۰.

(V. Minorsky منورسکی)

التَّیْہ: درست صورت فَحص التّیہ ہے۔ جزیرہ نمائے سیناء کے اندرونی حصے میں ایک صحراء کا نام ہے، جو ملکِ شام اور مصر کے درمیان حدِّ فاصل کا کام دیتا ہے۔ عرب جغرافیہ دان اسے ''تیہ بنی اسرائیل'' بھی کہتے ہیں [حُدُود العالم، طبع وقفِ گِب، ۶۷ میں بھی نام کی یہی صورت ہے، البتہ تاریخ گزیدہ، طبع وقفِ گِب، ۱: ۹۳ و نزہۃ القلوب، ۱۰۵ میں اسے ''تیہ موسیٰ'' لکھا ہے اور ھمدانی کی کتاب صفۃ جزیرۃ العرب، ۸ میں ''تیہ بنی اسرائیل ایام موسیٰ علیہ السلام''؛ عُکبَری نے تیہ کا نام ''بطن نخل'' بھی دیا ہے (دیوان المتنبی بشرح العُکبَری، قاہرۃ ۱۹۳۶ء، ۱: ۲۳۸ ح ۲)]۔ لوحۂ پوتنگریانا (Tabula Peutingeriana) جیسے قدیم متن میں یہ [عبارت] ملتی ہے: ''*Desertum ubi quadraginta annis errauerunt filii Israel ducente Moyse*'' [یعنی ''صحراء جس میں چالیس سال تک بنی اسرائیل موسیٰؑ کی قیادت میں سرگرداں رہے''] اور مادبا Madeba کے نقشے پر یہ عبارتیں پائی جاتی ہیں Ἔρημος [ὅπου] τοὺς Ἰσραηλίτας ἔσωσ[εν] ὁ χαλκοῦς ὄφις اور Ἔρημος Σὶν ὅπου κατεπέμφθη τὸ μάννα καὶ ἡ ὀρτυγομήτρα۔ اس صحرا میں ایک قلعہ بھی اسی نام کا تھا (De Guignes: *Perle des Merveilles*، در *N. E.*، ۲: ۳۱)؛ اس کے مشرقی حصے میں ایک ''وادی التیہ'' بھی ہے (کاترمیئر Quatremère: *Mémoire sur l'Égypte*، ۱: ۱۸۶)۔ یہ صحراء، جو فلسطین کا انتہائی جنوبی علاقہ ہے، ۴۰ فرسخ لمبا اور [تقریباً] اسی قدر چوڑا [بتایا جاتا] تھا [مگر دیگر روایات میں کم، دیکھیے معجم البلدان و نزہۃ القلوب، محلّ مذکور] اور الجفار کے علاقے سے لے کر (جس میں الفَرَما، العَرِیش اور الوَرّادہ واقع ہیں)، [دیکھیے نقشہ در کتاب الولاۃ و القضاۃ للکندی، طبع وقفِ گِب] جبالِ سینا (طُورِ سینا) تک پھیلا ہوا تھا۔ مغرب میں مصر کی اقلیم الرِّیف اس کی حدبندی کرتی ہے (Maspéro-Wiet، در *MIFAO*، ۳۶: ۱۰۱ ببعد) اور مشرق میں یروشلم اور جنوبی فلسطین کے علاقے۔ عرب جغرافیہ دانوں کے بیان کے مطابق اس میں کچھ پتھریلی اور کچھ ریتلی زمین ہے۔ اس میں نمک والی دلدلیں [سِباخ] اور سرخ سنگِ رنگی کی پہاڑیاں اور چند کھجور کے درخت اور چشمے بھی ہیں [''رمال و سباخ و سماق و فیہ نخیل و عیون'': مقدّسی، ص ۲۰۹]؛ الدمشقی [ص ۲۱۳] نے تیہِ بنی اسرائیل کے اعمال برقۃ میں ذیل کے یہودی شہروں کا ذکر کیا ہے: قَدَس (Kadesh Barnea)، حوبرق، الخَلَصَۃ (الوسا) (Elusa)، الخَلُوص (لِسا) (Lyssa)، السبع (بیر سبع) (Beerseba) اور المَدَرۃ اور وہ بیشتر التیہ کو مملکتِ کرک کے ناحیوں میں شمار کر چکا ہے۔ اس سے اس کی مراد بظاہر وہ علاقے ہیں جو کسی زمانے میں شاتیون کے رینو (Renaud of Châtillon)

کے تحت رہ چکے تھے۔ صحرای التیہ سے مسافر اتر کر عقبۂ بُساق [بکری، ۱۶۵ : بُصاق] میں سے ہو کر اَیلۃ کو جاتے تھے (یاقوت : معجم، طبع ویستنفلٹ، ۱ : ۶۱۰)؛ یہ راستہ سب سے پہلے خُمارویہ کے عہد (۸۸۴ تا ۸۹۶ء) میں حاجیوں کے قافلوں کے لیے قابلِ گذر بنایا گیا تھا۔ اَیلۃ سے چل کر اور صحراء کے بیچوں بیچ گذر کر بحیرۂ فاران تک سوار کے لیے دو منزلوں کا سفر تھا [منزلوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے سیوطی : حسن المحاضرۃ، مصر ۱۳۲۷ھ، ۲ : ۱۶۵؛ البتنونی : رحلۃ، طبع دوم، ص ۳۳ ببعد]۔ جب ۶۵۲ھ / ۱۲۵۴-۱۲۵۵ء میں بحری مملوک قاہرۃ سے فرار ہوے تو ان کا ایک گروہ اس صحراء میں پانچ روز تک سرگرداں رہا۔ چھٹے روز انھوں نے ایک غیر آباد شہر دریافت کیا، جس میں [فصیل اور دروازے سب سبز سنگ مرمر کے تھے] اور وہ شہر ریت میں دبا ہوا تھا۔ انھیں برتن اور پہننے کے کپڑے بھی ملے لیکن وہ چھوتے ہی مٹی ہو جاتے تھے۔ وہاں ایک حوض بھی تھا جس کا پانی برف کی طرح ٹھنڈا تھا۔ اگلے دن [انھیں بدوی ملے، جنھوں نے انھیں کَرَک پہنچا دیا۔ ان مملوکوں نے صرّافوں کو وہ طلائی دینار دکھائے جو انھیں] اس دبے ہوے شہر میں ملے تھے تو انھیں معلوم ہوا کہ وہ [حضرت] موسیٰؑ کے زمانے کے تھے اور یہ کہ جس شہر کو انھوں نے پایا وہ بنی اسرائیل کے زمانے کا ''المدینۃ الخضراء'' تھا [مقریزی : الخطط، قاہرۃ ۱۳۲۶ھ، ۱ : ۳۴۴ = طبع بولاق، ۱ : ۲۱۳؛ مصر ۱۳۴۴ھ، ۱ : ۳۴۴]۔

قاہرۃ سے ملکِ شام کو قافلوں اور فوج کے جانے کا راستہ امن کے زمانے میں الجفار ہو کر جاتا تھا اور صحراء التیہ راستے میں نہیں پڑتا تھا؛ صرف ان ایام میں جب اس راستے میں فرنگیوں (Franks) کے قبضے کی وجہ سے رکاوٹ

صحرائی راستے کی جنگی اہمیت کچھ بڑھ گئی تھی، یہ امر [سلطان] صلاح الدین کی لشکر کشیوں اور قلعۂ صَدْر کی تعمیر سے ظاہر ہے (اس قلعے کو اب قلعۂ جِنْدی کہتے ہیں۔ [ابن جُبَیر (رحلۃ، ص ۷۳) کا بیان ہے کہ مصر سے عقبۂ اَیلۃ جانے کا ایک راستہ حاجیوں کے لیے اُس کے زمانے میں بند ہو گیا تھا، کیونکہ فرنگیوں نے وہاں ایک قلعہ بنا لیا تھا المتنبی جب کافور کو چھوڑ کر ۳۵۱ھ / ۹۶۲ء میں مصر سے کوفے کو آیا تو اس نے تیہ بنی اسرائیل کو عبور کیا اور راہ معروف نخل سے گذرا، دیکھیے الواحدی : شرح دیوان المتنبی، طبع دیتریصی، برلن ۱۸۶۱ء، ص ۶۹۹۔ صحراء سیناء کی آبادی (۱۹۴۷ء کی سر شماری اور ۱۹۰۷ء کی سر شماری کے ابتدائی اعداد کے مطابق) ۳۴,۵۰۳ نفوس پر مشتمل تھی، دیکھیے *The Statesman's Year-Book* بابت ۱۹۶۰ء].

مآخذ : (۱) اِصْطَخْری، در *BGA* (المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ)، ۱ : ۵۳؛ (۲) ابن حَوْقَل، در *BGA*، ۲ : ۱۰۳؛ (۳) المقدسی، در *BGA*، ۳ : ۲۰۹]؛ (۴) الادریسی، طبع Gildemeister، در *ZDPV*، i/viii : ۱۲ (ترجمہ ص ۱۱۹، ۱۳۹)؛ (۵) یاقوت : معجم، طبع ویستنفلٹ، ۱ : ۹۱۲؛ (۶) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع جونبول Juynboll، ۱ : ۲۲۳؛ (۷) دمشقی، طبع مہرن Mehren، ص ۲۱۳؛ مقریزی : خطط، طبع بولاق، ۱ : ۲۱۳؛ ترجمہ Bouriant، در *MMAF*، xvii (۱۹۰۰ء) : ۶۳۱؛ [(۸) ابن الاثیر : کامل، قاہرۃ ۱۳۴۸ھ، ص ۱۰، ۱۱۳؛ (۹) المسعودی : التنبیہ، لائڈن ۱۸۹۳ء، ص ۱۹۹]؛ (۱۰) اسٹرینج Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۲۷ تا ۳۰؛ (۱۱) Raym. Weill : *La presqu'île du Sinai*، (*Bibl. de l'école des haut. étud.*)، clxxi، ۱۹۰۸ء : ۱۱۳؛ (۱۲) R. Hartmann

در *ZDMG*، ۶۴ : ۶۲۹ تا ۶۸۳؛ (۱۳) J. Maspéro اور G. Wiet، در *MIFAO*، ۳۶ : ۶۲؛ (۱۴) Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۶، ۸، ۱۲۹؛ (۱۵) مصادر کے متعلق دیکھیے Barthoux اور Wiet، در *Syria*، ۳: ۴۴ تا ۵۶، ۱۳۵ تا ۱۵۲؛ [(۱۶) معانی الادب، (ازروی آثار البلاد قزوینی) طبعۃ ۳، ۲: ۱۹۸؛ (۱۷) J. R. Hunter: *Map of Arabia*، (سروے او انڈیا) ۱۹۰۸ء، تصحیح شدہ تا ۱۹۱۶ء].

(ھونگمان E. Honigmann)

ٹ

* **ثابوله [تابوله] سمارا گدینا:** [= لوحِ زمردین]، سِرّی اور مخفی کیمیا گری کی تعلیمات کا انکشاف، جو ہرمیس الکبیر ثلاثاً Hermes Trismegistos سے منسوب ہے۔ دیارِ مغرب میں اس کا علم بارھویں صدی کے وسط سے ایک متاخر روایت کے ذریعے ہوا۔ علمِ کیمیا کی تاریخ میں ثابوله کے متن کے اصلی ماخذ کا مسئلہ کچھ دیر پہلے تک ایک عقدۂ لاینحل بنا رہا۔ سٹیل R. Steele نے ۱۹۲۰ء میں بیکن Bacon کی تصانیف کو شائع کرتے ہوئے یہ ظاہر کیا کہ ثابوله کا متن بزبانِ عربی و لاطینی کتاب سر الاسرار میں موجود ہے، جو ارسطو سے دروغی سے منسوب ہے۔ ھومیارڈ E. J. Holmyard نے ۱۹۲۳ء میں یہ دریافت کیا کہ اس متن کی قدیم تر صورت جابر بن حیّان کی کتاب [الاسطقس] الثانی میں پائی جاتی ہے۔ ان دونوں باتوں کی مدد سے رسکا J. Ruska یہ بات ثابت کرنے کے قابل ہو گیا کہ اس نسخے کے متن کا اصلی ماخذ، جس کے بعض حصے اب تک اشکال پیش کرتے ہیں، ہرمیس Hermes کی کتاب سرّ الخلیقة کے آخر میں موجود ہے۔ کہتے ہیں کہ کتاب سرّ الخلیقة تانیانا کے بلیناس (Apollonius of Tyana) کو ہرمیس Hermes کی قبر میں ملی تھی۔ اس طرح وہ ایوگو سانتلی انسس Hugo Santelliensis، کے وقت سے لے کر موجودہ زمانے تک ثابوله کی تاریخ کے ادوار پر بھی روشنی ڈال سکا ہے۔ آخر میں اس نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ جابر بن حیّان کو بلیناس (Appollonius) کی کتاب کا علم تھا، جس سے یہ امر کافی طور پر یقینی ہو جاتا ہے کہ اس تصنیف کی ابتداء عرفانی (gnostic) حلقوں میں ہوئی۔

مآخذ: (۱) R. Steele: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*، اکسفورڈ ۱۹۲۰ء، ۵ : ۷؛ (۲) ھوم یارڈ E. J. Holmyard: *The Emerald Table*، در *Nature*، ۱۹۲۳ء، ۲ : ۵۲۵؛ (۳) رسکا J. Ruska: *Tabula Smaragdina*، ہائیڈل برگ Heidelberg ۱۹۲۶ء؛ (۴) M. Plessner: *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*، در *Isl.*، ۱۹۲۷ء، ص ۷۷ ببعد؛ (۵) رسکا J. Ruska: *Die siebzig Bücher des Ǵābir ibn Ḥajjān*، در *Studien zur Gesch. d. Chemie, Festschrift für E. O. v. Lippmann*، برلن ۱۹۲۷ء۔

(J. RUSKA رسکا)

* **ٹدورے:** رک بہ تدورے۔

* **ٹمبکٹو:** (Timbuktu، Timbuctoo، فرانسیسی صورتِ کلمہ Tombouctou)، مغربی افریقہ کے ایک شہر کا نام ہے۔ یہ شہر نہ صرف اس لیے دلچسپ ہے کہ یہ جنوب کی طرف اسلام کی عظیم توسیع کا شاہد ہے، بلکہ اس لیے بھی کہ مسلمانوں کی سرگرم زندگی کا یہ خود ایک پُر رونق مرکز بھی رہا ہے؛ اس میں ایک مشہور و معروف دانش گاہ تھی، جس نے علماء اور ایسے مؤرخ پیدا کیے جن کی تصانیف خوبیوں سے خالی نہیں ہیں۔ بلادِ سودان کی تاریخ *History of the Sudan* کے مصنف کے قول کے مطابق اس شہر کی بنیاد قبیلۂ توارگ (طوارق [توارق در قاموس الاعلام]) مغشرن نے پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی میلادی کے اواخر میں رکھی تھی۔ یہ لوگ خانہ بدوش تھے، جو

ان علاقوں میں گلّے چرانے کے لیے آیا کرتے تھے۔ موسمِ گرما میں وہ دریاے نائیجر کے کنارے موضعِ اَمدغَۃ میں فروکش ہوا کرتے تھے اور موسمِ خزاں میں اپنے وطن [اَرَوان Arawan] کو لوٹ جاتے تھے۔ آخر کار وہ مستقل طور پر یہیں آباد ہو گئے اور ٹمبکٹو ایک اہم تجارتی مرکز بن گیا۔ دریا کے راستے سے یا قافلوں کی صورت میں ساحلِ مراکش اور صوبۂ طرابلس سے یہاں سیّاح آیا کرتے تھے۔ وَغدو Waghdaw کے بہت سے باشندے بھی یہاں ہجرت کر آئے تھے۔ ٹمبکٹو سے پیشتر وَلاتَۃ Walāta تجارت کا مرکز تھا۔ تاجروں کے پیچھے پیچھے فضلاء اور دیندار علماء بھی مصر، غدامس، تُوات، تافیلالت، فاس، سُوس وغیرہ سے آنے لگے۔ شہر میں خوش نما عمارتیں تعمیر ہو گئیں اور اس کے گرد فصیل بھی بن گئی۔ اس وقت اُن جھونپڑیوں کی جگہ جو کبھی ٹہنیوں اور گھاس پھوس سے بنائی گئی تھیں مٹی کے مکان تیار ہو گئے۔ خود ٹمبکٹو میں [وسطِ شہر میں] وسیع [جامع] مسجد تعمیر ہوئی، [جو اب شہر کے مغربی نواح میں واقع ہے]۔ ایک اور مسجد جانبِ شمال [مشرق] سنکورہ میں بنی۔

پہلا خاندان جو مالّی [رکّ بآن] سے آیا ٹمبکٹو میں ۷۳۷ تا ۸۳۷ھ / ۱۳۳۶ تا ۱۴۳۳ء حکمران رہا۔ اسی زمانے میں مشہور و معروف سیّاح ابن بطّوطۃ بھی یہاں آیا تھا۔ اُس نے اِس شہر کے متعلق جو کوائف قلمبند کیے ہیں بہت دلچسپ ہیں۔ وہ ۷۵۳ھ / ۱۳۵۲ء میں مرّاکش کے ایک قافلے کے ہمراہ یہاں آیا تھا۔ اس قافلے میں سِجلماسۃ کے، جو اس زمانے میں بڑا خوش حال تجارتی مرکز تھا، بہت سے سوداگر بھی شامل تھے۔ پچیس روز کے سفر کے بعد ابن بطّوطۃ نے [قریۂ] تغازی میں قیام کیا، جہاں نمک کی کانیں تھیں۔ پھر وَلاتَۃ (= اِی وَالاتن) میں ٹھیرا، جو حبشیوں کے ملک کا پہلا مقام اور سجلماسۃ سے دو ماہ کی مسافت پر واقع تھا۔ وَلاتَۃ سے روانہ ہو کر دس روز کے بعد وہ زاغری اور وہاں سے کارسخو پہنچا، جو دریاے نائیجر کے کنارے پر واقع ہے؛ پھر وہ دریاے صنصرۃ پر پہنچا، جو مالّی سے تقریباً دس میل پر ہے اور دریا کو عبور کرنے کے بعد ٹمبکٹو میں وارد ہوا۔ یہاں سے آگے اُس نے دریا کی راہ سے سفر کیا۔ ان ملکوں کے باشندے مسلمان تھے، جن میں قبیلۂ مسّوفۃ بہت با اقتدار تھا۔ ابن بطّوطۃ سیاہ فام لوگوں (السّودان) کی بعض خوبیوں کا اعتراف کرتا ہے لیکن وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ یہاں کی مسلمان عورتیں برہنہ کیوں رہتی تھیں۔ یہ شہر اسے کچھ زیادہ پسند نہیں آیا۔ یہاں کے قبیلۂ مسّوفۃ کے لوگ لِثام [رکّ بآن] یعنی ایسی نقاب پہنتے تھے جو چہرے کے نیچے کے نصف حصّے کو چھپا لیتی تھی۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ عرب لوگ ان بربروں کو المُلثّمون، یعنی نقاب پوش، کہا کرتے تھے، جو صحراء میں خانہ بدوشوں کی سی زندگی بسر کرتے تھے اور نُوبَۃ تک پھیلے ہوے تھے (جوئنبول Juynboll اور دخویہ de Goeje: *Descr. du Maghrib*، لائڈن ۱۸۶۰ء، ص ۳۸).

ایک دوسرا خاندان، جو مغشرن کے تُوارِگ [طوارق] کا تھا، چالیس برس تک ٹمبکٹو میں حکمران رہا۔ پھر فاتح مشہور سنّی علی اس پر قابض ہو گیا۔ اس کی حکومت چوبیس برس تک رہی (۸۷۳ تا ۸۹۸ھ / ۱۴۶۸ تا ۱۴۹۳ء)۔ یہ ۸۷۳ھ میں فاتحانہ انداز سے شہر میں داخل ہوا اور وہاں اُس نے بڑی تباہی مچائی۔ مقامی مؤرخ اس پر بڑی لے دے کرتے ہیں اور اسے بد طینت، اوباش، خونخوار اور ظالم لکھتے ہیں۔ یہ علماء پر مظالم توڑتا اور مذہب کا مذاق اڑایا کرتا تھا، اور نماز بیٹھ کر ادا کرتا تھا۔

بااین ہمہ سنغای خاندان، جو اسی کی نسل سے تھا، ممتاز اور شاندار خاندان تھا، جس نے شہر کو آسودہ حالی کے بلند مقام پر پہنچا دیا تھا ۔ اس خاندان کا ناموزترین بادشاہ اسکیا askia الہادی محمد تھا، جو ادیبوں اور عالموں کا سر پرست تھا۔ اس خاندان کا آخری بادشاہ اسکیا داؤد ۹۳۵ھ / ۱۵۲۸ء میں فوت ہوا ۔ اس کے بعد ٹمبکٹو حکومتِ مراکش کے زیر تسلط آ گیا اور ۹۹۹ھ / ۱۵۹۰ء میں مراکش کے پاشا، محمود نے اسے سلطان مراکش مولای احمد سے چھین لیا ۔ مراکش کی حکومت اس شہر پر ۹۹۹ تا ۱۱۶۳ھ / ۱۵۹۰ تا ۱۷۵۰ء قائم رہی ۔ پاشاؤں کی جبرستانی اور توارگ [طوارق] کے غزوات کی وجہ سے ٹمبکٹو کے دورِ انحطاط کی علاماتِ امتیاز ہیں ۔ ۱۲۰۷ھ/۱۷۹۲ء میں توارگ [طوارق] اس شہر پر دوبارہ قابض ہو گئے ۔ ۱۲۴۳ھ / ۱۸۲۷ء میں یہ پل the Pul قوم کے قبضے میں چلا گیا ۔ اور پھر اسے تکروروں the Tucular نے فتح کر لیا .

نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی میلادی میں یورپ کے لوگوں کا ٹمبکٹو کے ساتھ اتصال پیدا ہوا؛ اس شہر کا کاروبار اٹلی سے عموماً اور فلورنس سے خصوصاً تونس اور طرابلس کے راستے ہوا کرتا تھا ۔ یہاں سے چار بڑے بڑے کاروانی راستے نکلتے تھے : ایک کانم اور گاو Gao سے ہو کر مصر کو جاتا تھا، دوسرا ھکّار کے راستے تونس کو، تیسرا سجلماسۃ، تافیلالت اور توات کے راستے مراکش کو اور چوتھا مالی کے راستے بلادِ سودان کو ۔ اس زمانے میں دو مغربی مصنفوں نے اس شہر کا ذکر اس انداز سے کیا ہے کہ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک مشہور شہر تھا ۔ پہلے مصنف کا نام بینے دتو دیئی Benedetto Die تھا، جو فلورنس کا رہنے والا تھا اور ۸۷۵ھ / ۱۴۷۰ء میں ٹمبکٹو آیا تھا ۔ وہ [illegible] لکھتا ہے کہ یہاں ”پہننے کے موٹے کپڑے، سرج (دبیز صوف) اور لمباردی Lombardy کا بنا ہوا مال فروخت ہوتا ہے“، مگر اس کے چند سال بعد جب لیو افریقی Leo Africanus [الحسن بن محمد الوزّان] یہاں پہنچا تو اس نے اس شہر کا ذکر زیادہ گرمجوشی سے کیا ۔ وہ لکھتا ہے : ”شہر میں بہت سی دکانیں ہیں ۔ ایک عبادت گاہ پتھر اور چونے سے بنی ہوئی ہے، جسے غرناطہ کے ایک اعلٰی معمار نے بنایا تھا ۔ بادشاہ کا محل عالیشان ہے، جو سونے کی تختیوں اور سلاخوں سے آراستہ ہے، جن میں سے بعض کا وزن ۱۳۰۰ پونڈ ہے“ ۔ اس زمانے میں وہاں سونے اور نمک کی تجارت عروج پر تھی اور لیو اس کا ذکر خاص طور پر کرتا ہے .

دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی کے بعد ٹمبکٹو سے یورپ کے تعلقات منقطع ہو گئے اور یورپ میں اس کا ذکر یوں ہونے لگا گویا وہ ایک پر اسرار شہر ہے، جہاں تک رسائی ممکن ہی نہ تھی ۔ ان کے خیال میں ٹمبکٹو بے حد خوبصورت اور دولتمند شہر تھا، یہ بلا شبہہ اس لیے کہ وہاں سونے، شتر مرغ کے پروں، ہاتھی دانت اور غلاموں کی تجارت ہوتی تھی ۔ کئی ناکام کوششوں اور میجر لینگ Laing کے قتل کے بعد بالآخر ایک فرانسیسی اکتشافی سیّاح (explorer) موسوم بہ رینے کائیی اے René Caillié ۱۲۴۴ھ / ۱۸۲۸ء کو ٹمبکٹو کی پر اسرار بستی میں وارد ہوا ۔ یہاں پہنچ کر جب اس پر حقیقتِ حال منکشف ہوئی تو وہ بہت مایوس ہوا اور اس سے جنّہ Djenne کو اس نے کہیں بہتر پایا ۔ اس کے بعد بارث Barth نے یہ شہر ۱۸۵۳ء میں دیکھا.

اس شہر کی وضع تو دیکھنے میں اب بھی معمولی سی ہے مگر مقامی فنِ عمارت سے

خوش ذوقی مترشح ہوتی ہے۔ ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء میں وہ فرانسیسی استعمار کے زیر تسلط میں آ گیا۔ موٹر کاروں کے ذریعے پہلے پہل اس شہر کا اتصال الجزائر کے ساتھ ہارٹ۔ اودوان۔ دوبری (Haardt ۔ Audouin ۔ Dubreuil) کی ہیئت اعزامی (expedition) نے قائم کیا۔ ان موٹروں میں وہ پہیے لگے ہوئے تھے جنھیں صندیا پہیے (caterpillar wheels) کہتے ہیں۔ اب یہ شہر اتنا بڑا نہیں ہے جتنا قدیم سُنغای بادشاہوں کے زمانے میں تھا، جن کی یاد مقامی باشندوں کے دلوں میں اب تک تازہ ہے۔ ان دنوں دریاے نائیجر کی ایک شاخ قدیم شہر کو گھیرے ہوئے تھی لیکن اب اس شہر کے کھنڈر دریا سے کوئی دس میل جنوب کی طرف [اور موجودہ قصبے کے شمال اور مغرب میں دُور دُور تک پھیلے ہوئے ہیں]۔ تاجرانِ نمک کے [دو بڑے بڑے] قافلے، [جن میں تین چار ہزار اونٹ ہوتے ہیں، ہر سال یہاں] آتے ہیں اور اب بھی اس جنس کی تجارت خوب ہوتی ہے۔

[نومبر ۱۹۵۸ء تک علاقۂ تمبکٹو فرانسیسی سوڈان میں شامل تھا۔ اب وہ اتحاد مالی میں شامل ہے۔ تمبکٹو کی پرانی رونق تو بحال نہیں ہوئی مگر فرانسیسی اثر کے ماتحت نئے کوچے اور نئی طرز کے مدرسے بن گئے ہیں۔ آبادی کا اندازہ ۷ ہزار نفوس کے قریب ہے۔ اس میں اکثریت سُنغای لوگوں کی ہے، جو حبشی ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ وادی نیل سے دریاے نائیجر کے علاقے میں آ بسے تھے۔ موجودہ آبادی سابقہ آبادی کے دسویں حصے سے بھی کم ہے]۔

سوڈانی مؤلفات کے متعلق یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان کے قلمی نسخے زیادہ تر فیلکس دوبوا Felix Dubois اور کرنیل آرشینار Colonel Archinard ہی [یورپ میں] لائے۔ ھوداس M. Houdas نے ان میں سے متعدد نسخے شائع بھی کر دیے ہیں۔ ان میں سے اہم کتابیں تاریخ السودان (*History of the Sudan*) اور معجم الباشوات (پاشاؤں کی معجم *Dictionary of the Pashas*) ہیں۔ تمبکٹو کا مشہور ترین مصنف احمد بابا ہے، جس نے ایک معجم تراجم الفبائی ترتیب سے مرتب کی۔ جب اہلِ مراکش نے اس شہر کو فتح کیا تو احمد بابا کو قید کر کے مراکش لے گئے، جہاں وہ ۱۰۰۶ھ / ۱۵۹۷ء تک مقیم رہا۔ اس کی وفات ۱۰۳۶ھ / ۱۶۲۶ء تو تمبکٹو ہی میں ہوئی [دیکھیے براکلمان، ۲: ۴۶۶ و تکملۂ براکلمان، ۲: ۷۱۵]۔ تمبکٹو میں انتہائی نشاط ادبی کا دور آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی سے لے کر بارھویں صدی ہجری / اٹھارویں صدی میلادی تک رہا۔ یہاں تعلیم یافتہ مسلمان اب بھی ملتے ہیں، مثلاً وہ قاضی جس نے کچھ سال ہوے (۱۹۱۳ء میں) چند ایسے کتبے بہم پہنچائے تھے جن سے ملک نائجیریا میں مسلمانوں کے نفوذ کی تاریخ کا پتا چلتا ہے۔

[اب تک بھی تمبکٹو کا اتصال باہر کی دنیا سے اونٹ کی سواری یا دریا کے راستے یا سڑک ہی سے ہے۔ ریلوے یا ہوائی جہاز سے وہاں نہیں پہنچا جا سکتا۔ نزدیک ترین فرودگاہ طیارات گوندم Goundam میں ہے]۔

مآخذ: سوڈانی مؤرخین کے لیے قب (۱) *Publications de l'École des Langues orientales vivantes*، سلسلۂ چہارم، جلد ۲۰، ۱۹۱۳ء؛ (۲) ابن بطوطہ: طبع و ترجمہ Defrémery و Sanguinetti، ۳ : ۳۷۷ تا ۳۲۲؛ (۳) Ch. de La Roncière : *La découverte de l'Afrique au moyen-âge, cartographes et explorateurs*، ۲، حواشی مع توضیحات، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۴) لیو افریقی (Leo Africanus) : *Description de l'Afrique*، طبع شیفر Ch. Schefer، ۳ : ۲۹۲؛ (۵) F. Dubois :

Tombouctou la mystérieuse، ۱۸۹۷ء؛ (۶) Père Hacquart : Monographie de Tombouctou، ۱۹۰۰ء؛ (۷) Dr. Oskar Lenz : Timbouctou, Voyage au Maroc, au Sahara et au Soudan، فرانسیسی ترجمہ، پیرس، ۲ جلد، ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۷ء؛ (۸) Lieutenant Préfontan : Histoire de Tombouctou de sa fondation à l'occupation française، در Bulletin de l'A. O. F.، ۱۹۲۲ء؛ (۹) A. Lamandé اور J. Nanteuil : La Vie de René Caillié، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۰) G. M. Haardt and L. Audouin-Dubreuil : Le Raid Citroën، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) Robert S. Kane : Africa A to Z، نیو یارک ۱۹۶۱ء، ص ۲۷، ۲۲۲ ببعد].

(کارا دِ وو B. CARRA DE VAUX)

⊗ **ٹونک**: ہندوستان کی تقسیم اور تنظیمات جدید سے پیشتر راجپوتانے اور وسط ہند میں ایک ریاست تھی۔ اس ریاست کے چھے ضلعے تھے، جو ایک دوسرے سے جدا تھے اور جن کا درمیانی فاصلہ ۲۰ میل سے ڈھائی سو میل تک تھا۔ ان ضلعوں میں سے تین راجپوتانے میں تھے (یعنی ٹونک، علی گڑھ [سابق رام پورہ] اور نیمباہیڑہ) اور تین وسط ہند میں (یعنی چھبڑہ، پڑاوہ اور سرونج)۔ ریاست کا مجموعی رقبہ دو ہزار پان سو ترپن مربع میل تھا۔ راجپوتانے کے اضلاع کا رقبہ ایک ہزار ایک سو چودہ مربع میل اور وسط ہند کے اضلاع کا رقبہ ایک ہزار چار سو انتالیس مربع میل۔ اضلاع کی طبعی حالت یکساں نہ تھی؛ بعض حصے ہموار اور میدانی تھے، بعض پہاڑی۔ ریاست میں دو قابل ذکر ندیاں تھیں: ایک بناس اور دوسری ماربنی۔ آب و ہوا کے اعتبار سے ٹونک اور علی گڑھ کے اضلاع خشک اور صحت بخش تھے، البتہ برسات میں موسمی بخار شروع ہو جاتا تھا۔ باقی اضلاع، جو مالوے میں تھے یا مالوے سے قریب، ان کی آب و ہوا عمدہ تھی۔ ریاست بھر میں بارش کا اوسط چھبیس انچ سالانہ تھا۔ چھبڑہ اور سرونج میں نسبۃً زیادہ بارش ہو جاتی تھی (امپریل گزٹیئر، جلد ۲۳، طباعت ۱۹۲۸ء؛ ص ۳۰۷ تا ۳۰۹)۔ آبادی تین لاکھ کے قریب تھی۔

ریاست کا نام دارالحکومت کے نام پر رکھا گیا تھا [ٹونک کا ذکر تاریخ مبارک شاہی میں خضر خان کے دور میں ۸۱۹ھ/۱۴۱۶ء کے وقائع کے ذیل میں آیا ہے۔ آئین اکبری (طبع کلکتہ، ۱: ۳۶۵) میں صوبۂ اجمیر کی سرکار رنتھنبور میں وہ ایک پرگنہ ہے جو رقبے اور جمع دامی کے اعتبار سے اس سرکار کے نہایت اہم مقامات میں سے ہے۔ موجودہ فصیل والے پرانے شہر کے متعلق روایت ہے کہ وہ ۱۰۵۳ھ/۱۶۴۳ء میں بنا۔ اس کے جنوب میں نیا شہر ہے، جس کے محلوں کے نام مختلف نوابوں کے نام پر ہیں]۔

ٹونک کی ابتدائی آبادی ایک نوکدار پہاڑی کے دامن میں ہوئی، جسے "رسیا کی ٹیکری" کہتے ہیں۔ ہندی میں نوکدار پہاڑی کو ٹونک کہا جاتا ہے، اس وجہ سے آبادی کا نام ٹونکوا رکھا گیا (حدیقۂ راجستان ٹونک، مقدمہ، ص ۷ ببعد)۔ رفتہ رفتہ عام زبانوں پر صرف ٹونک نام رہ گیا۔ حدیقہ ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کے دوران میں شہر ٹونک کا نام محمد آباد رکھا گیا تھا۔ کہیں اسے 'محمد آباد عرف ٹونک' لکھا ہے (حدیقہ، محل مذکور) اور کہیں صرف 'محمد آباد ٹونک' (نجم الثاقب، ص ۵)۔

شہر اور اس پاس کے علاقے کی حیثیت معمولی تھی۔ مختلف راجپوت قبیلے اور رئیس مختلف اوقات میں اس پر قابض رہے۔ اس کی تاریخی حیثیت کا آغاز انیسویں صدی میں امیرالدولہ نواب امیر خان سے ہوا (دیکھیے مادۂ امیر خان، والی ٹونک)۔

مرھٹوں کی خانہ جنگی کے باعث ھلکر خاندان پر مصیبت آئی تو جسونت راؤ ھلکر نے نوّاب امیر خان سے دوستی بلکہ برادری کا عہد استوار کر لیا۔ نوّاب زبردست جنگی قوّت کے ساتھ راجپوتانے میں سرگرمِ عمل تھا۔ فیصلہ یہ ھوا کہ مشترکہ قوّت سے جو علاقے فتح ھوں گے وہ باھم نصفا نصف تقسیم ھو جائیں گے۔ جسونت راؤ ھلکر نے ۱۸۰۵ء میں انگریزوں سے سمجھوتا کر کے اندور کی ریاست لے لی۔ نوّاب امیر خان مزید دس بارہ سال تک آزادانہ سرگرمیوں میں مصروف رہا۔ نومبر ۱۸۱۷ء میں اس نے بھی انگریزوں سے سمجھوتا کر کے ریاست ٹونک کی بنیاد رکھی۔ اس وقت نوّاب کے پاس پینتیس ہزار فوج اور ایک سو پندرہ توپیں تھیں (حدیقة، مقدمة، ص ۱۰).

اس زمانے کے ٹونک میں مختلف محلّ، حویلیاں، تالاب، باغ اور گنج تعمیر ھوئے (حدیقة، مقدّمة، ص ۱۰ تا ۱۸) اور وہ قابلِ ذکر شہر بن گیا.

نوّاب امیر خان کا انتقال ۲۰ جمادی الاخری ۱۲۵۰ھ / ۲۹ اکتوبر ۱۸۳۴ء کو ھوا اور اس کا لڑکا محمّد وزیر خان مسندِ حکومت پر بیٹھا، جسے ولیعہدی کے زمانے میں اکبر شاہ ثانی مغل فرمانروائے دھلی نے ''وزیرالدّولہ، امیرالملک بہادر، نصرت جنگ'' خطاب دیا تھا (محلّ مذکور، ص ۱۹).

وزیرالدّولہ بڑا علم دوست اور دین دار حکمران تھا۔ ملک کی ترقّی اور اھلِ ملک کی خوشحالی کا اسے خاص خیال تھا۔ وصایائے وزیر کے نام سے ایک ضخیم کتاب دو جلدوں میں لکھی، جس میں مختلف عنوانوں کے تحت تاریخِ اسلام سے مستند حکایات درج کیں۔ سیّد احمد شہید کا وہ مرید تھا۔ سیّد شہید اور ان کے رفقاء کے متعلّق بہت سی حکایات کا واحد مأخذ بھی ضخیم کتاب ہے۔ اس کی وفات ۱۳ محرم ۱۲۸۱ھ / ۱۸ جون ۱۸۶۴ء کو ھوئی (محلّ مذکور، ص ۵۶).

پھر وزیرالدّولہ کا فرزند یمین الدّولہ وزیرالملک نوّاب محمّد علی خان بہادر، صولت جنگ، والیِ ٹونک بنا۔ وہ بھی اپنے والد کی طرح بہت بڑا عالم اور دیندار تھا اور اسے سیّد احمد شہید کی جماعتِ مجاھدین سے بڑی دلبستگی تھی۔ یہ امر حکومت کی نگاھوں میں کھٹکتا تھا۔ سوءِ اتّفاق سے [لاوہ کے] سرکدنی ٹھاکر کے بعض عزیز [اور تابعین] ٹونک میں مارے گئے۔ اس بناء پر انگریزی حکومت نے نوّاب کو بتاریخ ۲۳ شعبان المعظّم ۱۲۸۴ھ / ۲۰ دسمبر ۱۸۶۷ء معزول کر دیا۔ اس نے اپنے فرزندِ اکبر صاحبزادہ حافظ محمّد ابراھیم علی خان کو مسند پر بٹھایا اور خود حکومت کی خواھش کے مطابق بنارس میں اقامت اختیار کر لی۔ تین لاکھ روپیے اور ضروری چیزیں ساتھ لے جانے کی اجازت ملی۔ پانچ ہزار روپیہ ماھانہ اس کے لیے پنشن مقرر ھوئی (محلّ مذکور، ص ۲۷).

نوّاب محمّد علی خان نے باقی زندگی بنارس ھی میں گزاری۔ پورا وقت دینی کتابوں کے مطالعے اور تصانیف میں بسر ھوتا تھا۔ متعدّد کتابیں مرتّب کیں۔ جن میں سے امام بخاری کی الصحیح کا ترجمہ خاص طور پر قابلِ ذکر ھے۔ ۱۶ صفر ۱۳۱۳ھ / ۸ اگست ۱۸۹۵ء کو وفات پائی۔ اس نے ساٹھ ہزار روپیے کے خرچ سے ایک مسجد تعمیر کرائی تھی۔ اسی کے احاطے میں دفن کیا گیا (محلّ مذکور، ص ۳۲۸ تا ۳۳۰)۔ نوّاب ابراھیم علی خان کے زمانے میں ریاست میں بندوبستِ اراضی ھوا، ریاست کے ایک ضلع میں ریل بنی، عدالتیں، مدرسے اور شفاخانے قائم ھوئے.

آبادی میں، شہر ٹونک کے سوا، ھندوؤں کی اکثریت ھے اور لوگ زیادہ تر زراعت پیشہ ھیں.

اس کے بعد ریاست کا کوئی واقعہ قابلِ ذکر نہیں۔ ہندوستان دو آزاد دولتوں میں تقسیم ہو گیا تو دوسری ریاستوں کی طرح ٹونک بھی ہندوستان میں ضم ہو گئی اور آج کل بائیس ریاستوں کی اس یونین میں شامل ہے جس کا نام ''راجستھان یونین'' ہے (*The Statesman's Year Book*، ۱۹۵۲ء، ص ۱۹۰).

مآخذ: (۱) امپیریل گزیٹیر، جلد ۲۳، اوکسفورڈ ۱۹۰۸ء؛ (۲) حدیقۂ راجستان ٹونک، ستارۂ ہند پریس آگرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۳) سید علی اصغر بیتکار: نجم الثاقب، بجنور ۱۹۰۳ء.

(غلام رسول مہر)

ٹھٹھ: یا نگر ٹھٹھ؛ فارسی عربی کتابوں میں تہتہ یا ''تتّہ'' (ہم قافیہ بہ ''البتّہ''، مثلاً دیکھیے بستان السیاحۃ، چاپ دوم، ص ۱۸۸) - پاکستان کے اس قدیم شہر کا عرض بلد ۲۴° ۴۴' اور طول بلد ۶۸° ہے۔ وجوہ تسمیہ کے متعلق دیکھیے تحفۃ الکرام، ۳ : ۱۸۵۔ یہ شہر کوہ مکلی کے دامن میں قدیم شہر کے کھنڈر پر آباد ہے۔

سومروں کے زوال پر جب حکومت سموں کے ہاتھ میں آئی تو انہوں نے کوہ مکلی کے دامن میں ایک شہر بسایا، جس کا نام ''ساموئی'' رکھا۔ یہ ان کا پہلا پایۂ تخت تھا۔ پھر اس سے چھ میل جنوب انہوں نے کوہ مکلی کے ایک پشتے پر قلعۂ تغلق آباد تعمیر کیا (یا کسی پرانے قلعے کی مرمت اور تجدید کی)، جسے اب کلا کوٹ کہتے ہیں، اور اسے پایۂ تخت بنایا۔ بالآخر دونوں کے درمیان ٹھٹھ آباد کیا اور اس میں اپنا پایۂ تخت منتقل کیا۔ تاریخ فیروز شاہی میں ۷۳۷ - ۷۳۸ھ / ۱۳۳۷ء کے وقائع کے سلسلے میں اس کا ذکر آیا ہے؛ اس سے قبل اس کا ذکر نہیں ملتا۔ اس سے ہیگ M. R. Haig نے قیاس کیا ہے کہ ٹھٹھہ حدودِ ۱۳۳۰ء (۷۳۱ - ۷۳۲ھ) میں آباد ہوا ہوگا۔

سید محمد معصوم (م ۱۰۱۹ھ) نے تاریخ معصومی (ص ۶) میں دیا ہے کہ بندر دیبل آج کل ٹھٹھہ و لاہری کے نام سے مشہور ہے۔ تحفۃ الکرام (محلِ مذکور) میں ہے کہ دیبل سے تتّے کے قرب کی وجہ سے تتّہ اغلب حکم دیبل میں ہے۔ تحفۃ الکرام میں یہ بھی ہے کہ ٹھٹھہ نظام الدین المعروف بہ جام ننّدو نے اواخر ۹۰۰ھ / ۱۴۹۵ء میں آباد کیا۔ مگر سطورِ بالا سے ظاہر ہے کہ یہ درست نہیں ہو سکتا۔

آجکل دریائے سندھ ٹھٹھے سے تقریباً چھ میل مشرق میں بہتا ہے اور پانچ چار میل نیچے جا کر دو شاخوں میں منقسم ہو جاتا ہے، مگر ۱۷۵۸ء تک یہ دریا ٹھٹھے کے جنوب میں بہتا تھا اور اس کی ایک شاخ ٹھٹھے کے مغرب میں بہتی تھی (ہیگ، ص ۵) اور ٹھٹھے سے بھکر تک کشتیوں کی آمد و رفت کا تانتا بندھا رہتا تھا۔

ٹھٹھہ ایک پر رونق شہر ہے۔ دور سے ببول اور کھجور کے درختوں کے جھنڈ سے شہر کی اٹھتی ہوئی عمارتوں کا منظر بہت دلکش ہے۔ وہاں کے ہر مکان میں بادگیر ہے، جو آسائش کا ایک قدرتی ذریعہ ہے، مگر وہاں کے رہنے والوں نے حفظ صحت کے دیگر اصول کی طرف بہت کم توجہ دی ہے۔

ٹھٹھہ مدت دراز سے تجارت کا اہم مرکز رہا ہے۔ مغلوں کے زمانے میں بقول وِدنگٹن Withington (۱۶۱۲ تا ۱۶۱۶ء، فوسٹر، ۲۱۸) تجارت میں ٹھٹھے کی برابری ہندوستان کا کوئی شہر نہ کر سکتا تھا۔ اس زمانے میں ملتان اور بھکر سے اموال و اثقال براہ دریا کشتیوں میں ٹھٹھے کو لاتے تھے اور مسافر بلکہ لشکر بھی خشکی کے راستے پر، جہاں جنگل اور پانی کی نایابی کی دشواری تھی،

دریا کے راستے کو ترجیح دیتے تھے ۔ خانخاناں نے جب ٹھٹھے کی طرف فوج کشی کی (۱۵۹۰-۱۵۹۱ء) تو بار بار لشکر کو غلّہ کشتیوں کے ذریعے لاہور سے وہاں تک پہنچایا گیا (خلاصۃ التواریخ، ص ۶۰، ۱۵۰م) - ۱۶۱۴ء کے حدود میں پرتگیز لاہور سے کشتیوں میں سواریاں اور سال بھر کر ٹھٹھے لاتے تھے اور وہاں سے مال ایران کو بھیجتے تھے (ھیگ، ص ۸۷)؛ قبّ فوسٹر (ص ۲۱۸) جس نے بحوالۂ وِدنگٹن Withington لکھا ہے کہ لاہور سے براہ دریا سندھ تک ایک ماہ کا راستہ تھا اور بالعکس ۲ ماہ کا؛ مگر بقول فنچ Finch (۱۶۰۸ تا ۱۶۱۱ء فوسٹر، ص ۱۶۱) لاہور سے ٹھٹھہ براہِ دریا چالیس دن کی راہ ہے؛ بہت سی کشتیاں ساٹھ ٹن اور اس سے زائد وزن کی برسات کے بعد ملتان، سیت پور (ضلع مظفر گڑھ) اور بھکر اور روہڑی کے راستے چلتی تھیں ۔ کوھستانِ چنبہ سے لکڑی براہِ دریا وزیرآباد اور وہاں سے کشتی ھای جنوب سی اسے بھکر اور ٹھٹھے پہنچاتے تھے (خلاصۃ التواریخ، ص ۷۷).

سیاسی تاریخ میں ٹھٹھے کا نام بار بار آیا ہے ۔ ٹھٹھے اور اس کے نواح میں عرب فاتحین پہلی بار خلیفۂ عبدالملک اُموی کے دور میں وارد ہوئے اور محمّد بن القاسم نے الّور کی مہم کے لیے ٹھٹھے ھی کے قریب دریاے سندھ کو پار کیا ۔ یہ علاقہ پہلے خلافتِ اُمویّہ اور پھر خلافتِ عبّاسیہ کے عاملوں کے ماتحت رہا تا آنکہ محمود غزنوی نے وسط رمضان ۴۱۶ھ / ۱۰۲۵ء میں القادر باللہ العبّاسی کے عاملوں کو ملتان اور اُچ سے نکال دیا ۔ ۴۱۷ھ / ۱۰۲۶ء میں اس کے وزیر عبدالرزّاق نے سندھ پر حملہ کیا اور ٹھٹھے اور سیوستان (سہوان) کے نواح کی اقوام کو زیر کیا اور عربوں کو مار بھگایا ۔ ٹھٹھے پر غزنوی خاندان کا قبضہ ۵۸۳ھ / ۱۱۸۳ء تک رہا ۔ ٹھٹھے کی تاریخ میں اس کے بعد کا دور بہت پرآشوب رہا ۔ بد امنی کی بڑی وجہ غالبًا یہ تھی کہ ٹھٹھے کے حکّام اور عوام دونوں نے سیاست میں حصّہ لینا شروع کر دیا ۔ مثلاً خاندانِ تغلق کے عہد میں سندھ کی ھندو رعایا اپنے حقوق کا مطالبہ کرنے لگی ۔ سلطان غیاث الدین جب ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء میں ملتان سے دھلی گیا تو اُسی وقت قوم سُومرہ نے بغاوت کر دی اور ٹھٹھے پر تسلّط جما لیا، اس کے بعد ۷۵۲ھ میں سلطان محمّد شاہ تغلق کی وفات پر جو ٹھٹھے کے قریب [۱۴ کروہ پر] ھوئی [برنی، ص ۵۲۴]، طغی نے، جو باغی ھو گیا تھا، قوم سومرہ اور جاریجہ سے ساز باز کر کے فیروز شاہ تغلق (م ۷۹۰ھ) سے ٹھٹھے کے قریب جنگ کی [دیکھیے دیوانِ مطہّر کڑہ، اقتباسات در اورینٹل کالج میگزین، مئی ۱۹۳۵ء، ص ۱۳۳، ۱۳۴ و بعد ۔ جام کا نام اس میں بانبھینہ [illegible]] ۔ پھر ۷۷۲ھ میں ٹھٹھے کے حاکم جام خیرالدین نے بھی بغاوت کر دی؛ چنانچہ سلطان فیروز شاہ کو ٹھٹھے میں آنا پڑا ۔ جام خیرالدین قلعہ بند ھو گیا ۔ چونکہ موسم سازگار نہ تھا اس لیے سلطان گجرات کی طرف بڑھ گیا ۔ واپسی پر جب وہ ٹھٹھے میں آیا تو جام خیرالدین نے معافی مانگ لی ۔ سلطان نے بعد میں اس کے بیٹے جام جُونہ [۷۷۷ تا ۷۹۰ - ۷۹۱ھ] کو ٹھٹھے کا حاکم بنا دیا ۔ اسی طرح جام علی شیر [۸۰۹ - ۸۱۵ھ] کو جو ایک دانا اور بہادر حاکم تھا، اس کے بھائیوں نے دغا سے قتل کر دیا ۔ [اس زمانے میں کہتے ھیں کہ سلطان علی شاہ میران خان بن سلطان سکندر بت شکن (۸۱۲ تا ۸۲۰ھ) نے ٹھٹھہ فتح کیا (خلاصۃ التواریخ، ص ۳۹۸)] اور جام کرن بن

جام تماچی (۸۱۶ھ) کو حاکم بنا لیا ۔ مگر عوام نے دوسرے ہی روز جام کرن کو قتل کر ڈالا ۔ [جاموں کے سنین کے لیے دیکھیے مادۂ سمہ] ۔ ایک بار ٹھٹے کے لوگوں نے دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی کے آغاز میں صلاح الدین کو خط لکھا کہ جام فیروز بن جام نظام الدین حکومت کے لائق نہیں، ہم تمھیں ٹھٹے کی حکومت پیش کرتے ہیں ۔ چنانچہ صلاح الدین [خویش فیروز] نے گجرات کے سلطان مظفر کی مدد سے ٹھٹے پر قبضہ کر لیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے میرزا قلیچ بیگ فریدون بیگ : *A History of Sind*، کراچی ۱۹۰۲ء، جلد دوم).

ٹھٹے کے خود مختار حکمرانوں کا دور :

شاہان تغلق کے بعد ٹھٹے کے خود مختار حکمرانوں کا دور شروع ہوا ۔ یہ حکمران بھی "جام" کہلاتے تھے ۔ جام نندو یعنی جام نظام الدین بن بانھینیہ [۸۶۶ - ۹۱۴ھ / ۱۴۶۱ - ۱۵۰۸ء] کا عہد زریں ترین عہد تھا ۔ جام نندو بڑا نیک اور علم دوست انسان تھا ۔ شیراز سے ملا جلال الدین دوانی نے اپنے دو فاضل شاگردوں میر شمس الدین اور میر معین کو ٹھٹے بھیجا ۔ جام نندو نے ان کی بڑی خاطر مدارات کی اور جلال الدین کو بھی دعوت دی ۔ مگر جلال الدین راستے ہی میں فوت ہو گئے ۔ یہ دونوں شاگرد ٹھٹے ہی میں مقیم ہو گئے ۔ جام نندو نے چوروں اور ڈاکوؤں کا قلع قمع کیا ۔ قاضی عبداللہ کی (جس کی قبر کوہ مکلی پر جمعہ جمانی بیگ کے مزار کے پاس ہے) نماز جنازہ جام نندو ہی نے پڑھائی ۔ کہتے ہیں کہ یہ قاضی موصوف کی وصیت کے مطابق ہوا کیونکہ جام نندو عفت میں ضرب المثل تھا ۔

جام نندو کی وفات کے بعد شاہ بیگ ارغون نے جو بھکر کا حکمران تھا ٹھٹے [illegible] ۹۱۴ھ / ۱۵۰۸ء میں اور دوسرا حملہ ۹۲۷ھ / ۱۵۲۱ء میں کیا اور ٹھٹے پر قبضہ کر لیا اور سموں کی حکومت ختم ہوئی ۔ شاہ بیگ چاہتا تھا کہ سندھ کے علاوہ گجرات کا علاقہ بھی اس کے ہاتھ آجائے ۔ اسے معلوم تھا کہ بابر ہندوستان پر حملہ کرنا چاہتا ہے اور اس طرح اسے بھکر سے نکال دیا جائے گا اس لیے وہ اپنے لیے کوئی اور ملک تجویز کر رہا تھا، مگر ۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء میں وہ راہی ملک عدم ہوا ۔ اس کے بیٹے میرزا شاہ حسین (۹۳۰ - ۹۶۱ھ) نے اپنے تدبر اور استقلال سے مغل بادشاہوں کا سندھ میں دخل نہ ہونے دیا ۔ تزک بابری (طبع وتنقیہ کتب، ص ۳۰۳ الف؛ ترجمۂ انگریزی ص ۵۸۸) میں ہے کہ شاہ حسین کی درخواست پر بابر نے ۹۳۳ھ میں آگرے سے اسے گنجفہ بھجوایا ۔

اس کے بعد ترخانوں کی ۳۸ سال حکومت رہی ۔ میرزا عیسی ترخان [۹۶۱ - ۹۷۵ھ] کے زمانے میں ربیع الثانی ۹۶۲ھ / مارچ ۱۵۵۵ء میں پرتگالیوں نے جمعے کے دن ٹھٹے پر دھاوا بول دیا ۔ لوگ نماز جمعہ ادا کر رہے تھے کہ فرنگیوں نے شہر کو لوٹ کر مکانات کو آگ لگا دی ۔ میرزا عیسی اس وقت بھکر میں تھا ۔ اسے خبر ملی تو فوراً ٹھٹے پہنچا ۔ اس نے شہر کی ایک فصیل دریا کے ساتھ ساتھ بنوائی اور ایک نہر کھدوا کر شہر کے اندر لایا ۔ اس نے ایک نیا قلعہ "شاہ پور" بھی تعمیر کروایا ۔

شاہان مغلیہ کا دور :

ہمایوں جب شیر شاہ سے شکست کھا کر بھاگا تو لاہور سے ہوتا ہوا بھکر پہنچا، پھر وہاں سے مایوس ہو کر ٹھٹے کی طرف آیا ۔ مگر حسین میرزا ارغون والی ٹھٹھہ نے اس سے [illegible] میں غلے کا پہنچنا

بند کرا دیا ۔ ناچار ہمایوں جودھ پور کی طرف چلا گیا ۔

اوپر ذکر ہوا ہے کہ ۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء میں سلطان جلال الدین اکبر کے عہد میں خان خاناں نے سندھ پر حملہ کیا اور ٹھٹھہ ترخانوں کے ہاتھوں سے نکل گیا اور خاندانِ مغلیہ کے مقرر کردہ "نوّابوں" نے یہاں حکومت کی جنھیں ان کی قابلیت کے مطابق چار ہزاری، پنج ہزاری یا ہفت ہزاری کا مرتبہ عطا ہوتا تھا ۔

۱۰۲۱ھ/۱۶۱۲ء کے لگ بھگ سندھ کو الگ صوبہ بنا دیا گیا اور ٹھٹھہ اس کا صدر مقام قرار پایا، چنانچہ آئینِ اکبری، طبع بلخمن، ۱: ۵۵۵ ببعد میں ہے کہ: یہ ملک پہلے جداگانہ تھا اب داخلِ قلمرو ہے اس کا پایۂ تخت ٹھٹھہ ہے اور اسے دیبل کہتے ہیں ۔ اونٹ یہاں کا بہت عمدہ اور "بار برداری" ہوتا ہے (۱: ۵۵۵ و ۱۰۳۱) سرکارِ ٹھٹھہ کا مدار بنگالے اور کشمیر کی طرح کشتیوں پر ہے ۔ دریاے سندھ یہاں مہران کہلاتا ہے ۔

ٹھٹھے میں دورِ مغلیہ کی دو مسجدیں جالبِ توجّہ ہیں: عہدِ جہانگیری کی مسجد جو کتبۂ محراب کی رو سے نواب مظفّر خان (میر عبد الرزّاق الحسینی المعموری، دیکھیے مآثر الامراء، ۳: ۳۲۶ و ۳۲۸) کے دور میں ۱۰۳۳ھ میں مکمّل ہوئی اور شاہجہان کی جامع مسجد جس کے کتبوں میں سے چار میں تاریخی قطعات دیے ہیں ۔ ایک قطعے سے ۱۰۵۴ھ برآمد ہوتا ہے اور دوسرے سے ۱۰۷۷ھ؛ ان مساجد کے حال کے لیے دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۳۵ء، ص ۱۳۶ ببعد ۔

نواب سردار خان کے عہد میں یہاں قحط اور طاعون پھیلا ۔ کہتے ہیں کہ اس سے تقریباً نصف شہر غیر آباد ہو گیا ۔ نواب حفیظ اللہ خان نے نیا قلعہ بنوانا شروع کیا مگر وہ نامکمّل ہی رہ گیا ۔ صفر ۱۰۶۹ھ/نومبر ۱۶۵۸ء میں جب اورنگ زیب نے داراشکوہ کے تعاقب میں فوجیں بھیجیں تو داراشکوہ ٹھٹھے پہنچا مگر متعاقب فوجوں کے پہنچ جانے سے ناچار گجرات کی طرف بھاگا (خلاصة التواریخ، ص ۴۳۹ ببعد) ۔

۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷ء میں میاں نور محمد کلہوڑہ عباسی نے ٹھٹھہ شاہانِ مغلیہ سے لے لیا ۔

سیّاح و زائرین: ابن بطوطہ اگرچہ اس علاقے سے براہِ دریا گزرا تھا مگر وہ شاید ٹھٹھے میں نہیں اترا اور اس نے ٹھٹھے کا حال نہیں لکھا ۔ ۱۶۱۵ء میں سر تامس رو Sir Thomas Roe کے پادری (Chaplain) ٹیری Terry نے اسے زرخیز اور خوش گوار مقام بتلایا تھا، ۱۶۶۵ء - ۱۶۶۶ء میں تیوینو Thevenot کا ٹھٹھے میں ورود ہوا ۔ اس نے یہاں کی تجارت کو سراہا تھا ۔ ۱۶۶۶ء میں ٹیورنیئے Tavernier بھی یہاں سے گزرا ۔ اس کی رائے یہ تھی کہ یہاں کی تجارت اب رو بہ انحطاط ہے کیونکہ دریا کا دہانہ زیادہ خطرناک ہو چکا ہے اور جا بجا جوہڑ بن رہے ہیں ۔

بقول راورٹی ڈی وٹ De Witt کی اٹلس (مطبوعہ اسٹرڈم ۱۶۸۸ء) نقشہ ۳۷ میں دیبل اور ٹھٹھے کو دریا کے دائیں کنارے پر ظاہر کیا گیا ہے ۔

۱۶۹۹ء [۱۱۱۰ - ۱۱۱۱ھ] میں ہیملٹن Alexander Hamilton ٹھٹھے سے گزرا ۔ اس کے اندازے کے مطابق شہر تین میل لمبا اور نصف میل چوڑا تھا اور اس کی آبادی ۸۰ ہزار نفوس پر مشتمل تھی ۔

بارھویں صدی ہجری میں ٹھٹھہ مردم خیز شہر تصوّر ہوتا تھا، وہاں کے خاندانہای کرام اور اولیاء و علماء اور دیگر نامور اہلِ کمال کی

تفصیل کے لیے دیکھیے تحفۃ الکرام (تالیف ۱۱۸۲ھ)، ۳: ۱۸۶ تا ۲۵۸؛ جہاں ان کا حال بلحاظ طبقات دیا ہے)۔ ۱۷۵۸ء میں یہاں ایک برطانوی فیکٹری (تجارتی کوٹھی) قائم ہوئی، جو ۱۷۷۵ء میں بند کر دی گئی۔ ۱۷۹۹ء میں اسے پھر سے قائم کرنے کی کوشش کی گئی، جو ناکام رہی۔ ۱۸۳۹ء میں ایک برطانوی فوج کا دستہ یہاں متعین کیا گیا اور اسی فیکٹری کی عمارت میں اقامت پذیر ہوا۔ آب و ہوا کی خرابی اور بالخصوص مچھروں کی بہتات سے ان فوجیوں کو بہت تکلیف اٹھانا پڑی۔

۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق ٹھٹے کی آبادی ۱۲,۷۸۶ ہے۔ کوہ مکلی کی بہت سی قبریں اور ان کے کتبے ملبے کے نیچے آ گئے تھے، انھیں ملبے کو محکمۂ آثار قدیمہ نے صاف کرایا ہے اور کتبوں کی فہرست زیر تالیف ہے۔ [مکلی نامہ میں ان اولیاء اللہ کا ذکر ہے جو کوہ مکلی پر دفن ہیں، اسی طرح محمد اعظم ٹھٹوی: تحفۃ الطاہرین (تالیف ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء) میں مدفونان مکلی و ٹھٹہ کا ذکر ہے؛ طباعت از اشاعات سندھی ادبی بورڈ، کراچی]۔

مآخذ: (۱) علی بن حامد بن ابی بکر الکوفی: چچ نامہ (فتح نامۂ سند)، طبع عمر بن محمد داؤد پوتہ، دہلی ۱۹۳۹ء؛ (۲) سید محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، طبع عمر بن محمد داؤد پوتہ، بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۳) ابوالفضل العلّامی: آئین اکبری، طبع لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ۱: ۵۵۵ ببعد (ترجمہ از جیرٹ H. Jarrett، کلکتہ)؛ (۴) تاریخ طاہری (ٹھٹے کی تاریخ)، تالیف ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۱ء، جو نگارندہ کے پیش نظر نہیں؛ (۵) میرزا قلیچ بیگ فریدون بیگ: Chachnamah (History of Sind)، کراچی ۱۹۰۰ء؛ (۶) ضیاء برنی: تاریخ فیروزشاہی، طبع ناسولیس W. Nassau Lees، بامداد اشاریہ؛ (۷) صمصام الدولہ شاہ نواز خان: مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۸۸ - ۱۸۹۵ء؛ (۸) سجان [illegible] دھلی ۱۹۱۸ء؛ (۹) کننگھم A. Cunningham: The Ancient Geography of India، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۱۰) راورٹی H. G. Raverty: The Mihran of Sind، کلکتہ ۱۸۹۲ء، ص ۲۲ ببعد؛ (۱۱) ھملٹن: A New Account of the East Indies (1688)، لنڈن ۱۷۲۷ء، ۱: ۱۲۱ تا ۱۲۳؛ (۱۲) J. B. Tavernier: Travels in India، (ترجمہ بال Dr. Ball)، لنڈن ۱۸۸۹ء، ۱: ۱۰ - ۱۲؛ (۱۳) Memoirs on Shikarpur، نشر کردۂ Bombay Government، بمبئی ۱۸۵۵ء، ص ۲۸۲ - ۲۸۳؛ (۱۴) F. S. Manrique: Travels of F. S. Manrique، (ترجمہ E. Luard اور H. H. Hosten)، آکسفورڈ ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۶ ببعد؛ (۱۵) W. Foster: Early Travels in India 1583-1619، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۲۱ء، بامداد اشاریہ؛ (۱۶) Ed. Thornton: A Gazetteer of the territories under the Government of East India Co.، لنڈن، ص ۹۶۰ - ۹۶۱؛ (۱۷) سمتھ W. Smith: New Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۵۰۲؛ (۱۸) M. R. Haig: Indus Delta Country، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۲۶ ببعد؛ (۱۹) Encyclopaedia Britannica، طبع ۱۹۶۱ء، ۲۱: ۲۸۳؛ (۲۰) محمد ادریس صدیقی: Thatta (از مطبوعات محکمۂ آثار قدیمۂ پاکستان)، کراچی ۱۹۵۸ء؛ (۲۱) تاریخ فرشتہ، ۱۸۳۲ء، ۲: ۳۱۳ ببعد؛ (۲۲) علی شیر قانع: تحفۃ الکرام، جلد سوم، طبع دلہانی (بہ دہلی)، حدود ۱۳۰۴ھ، ۳: ۱۸۹؛ (۲۳) H. Cousens: The Antiquities of Sind، کلکتہ ۱۹۲۹ء، ص ۱۱۰ - ۱۱۲، لوحہ ۳۳ تا ۶۵؛ (۲۴) بلیموریا N. M. Billimoria: Bibliography of Publications on Sind، جون ۱۹۳۰ء، بامداد اشاریہ؛ (۲۵) محمد شفیع: سندھ کے بارے، در اورینٹل کالج میگزین، لاہور، فروری ۱۹۳۵ء، ص ۱۳۵ ببعد۔

(احسان الٰہی رانا)

ٹیپو سلطان: حیدر علی خان بانی سلطنت میسور کا فرزند اکبر۔ ۱۰ نومبر ۱۷۵۰ء/ ۲۰ ذی الحجۃ ۱۱۶۳ھ جمعے کے دن دیونہلی (بنگلور سے بیس میل شمال میں) [فاطمہ معروف بہ فخر النساء کے بطن سے] پیدا ہوا؛ اس مقام کا نام بعد میں ٹیپو سلطان نے یوسف آباد رکھا۔ حیدر علی خان نے نرینہ اولاد کی آرزو میں آرکاٹ کے ایک مشہور بزرگ ٹیپو مستان ولی کے مزار پر حاضر ہو کر دعا کی۔ خدا نے بیٹا دیا تو اس کا نام تیمناً بزرگ موصوف کے نام پر رکھا (نشان حیدری، ص ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۹۹)۔

۱۷۶۷ء میں حیدر علی خان نے نظام کے پاس ایک وفد گراں بہا تحائف کے ساتھ بھیجا تھا، جس کا رئیس شہزادہ ٹیپو سلطان ہی تھا۔ نظام نے شہزادے کو "نصیب الدولہ" (نشان حیدری، ص ۱۲۹) اور "فتح علی خان بہادر" (محبّ الحسن خان، از روی تاریخ حمید خان، ص ۱۱) خطاب دیے۔ مرہٹوں اور نظام سے جنگ (۱۷۸۶ - ۱۷۸۷ء) کے بعد مصالحت کے لیے گفت و شنید ہوئی تو سلطان کی ایک شرط یہ بھی تھی کہ اسے "بادشاہ" تسلیم کر کے خطاب کیا جائے۔ چنانچہ فیصلہ ہو گیا کہ آئندہ سلطان کو "نواب ٹیپو سلطان فتح علی خان بہادر" کہا جائے گا (محبّ الحسن خان، از روی حدیقۃ العالم، ص ۳۷۲ ببعد)۔ اس سے واضح ہے کہ فتح علی خان کم از کم خطاب کے وقت سے نام بن گیا تھا۔ اس میں دادا (فتح محمد) اور باپ (حیدر علی) دونوں کے نام کا ایک ایک جزو شامل تھا۔ سلطان کے دوسرے بھائی کے بھی دو ہی نام تھے، ایک مظفر علی خان، دوسرا عبدالکریم (کارنامۂ حیدری، ص ۳۳۲)۔ ابو الفتح سلطان کی کنیت تھی، جو ممکن ہے بڑے بیٹے فتح حیدر کے نام پر یا بطور تیمن اختیار کر لی گئی ہو۔ ایک روایت ہے کہ نام کے ساتھ کنیت بھی باپ ہی نے رکھی تھی (تاریخ سلطنت خداداد، طبع اول، ص ۹۹۱)۔

پانچویں سال تعلیم شروع ہوئی۔ اسلامی علوم کے علاوہ عربی اور فارسی میں خاصی مہارت حاصل کر لی (ٹیپو سلطان، مصنفۂ اشہری، ص ۳۰، از روی حملات حیدری)۔ انگریزی اور فرانسیسی بھی سیکھ لی تھی (اشہری، ص ۳۱)۔ کنڑی مقامی بولی تھی، جس سے سلطان بخوبی آگاہ تھا۔ اردو بھی رائج ہو رہی تھی۔ فوج کے لیے جو ترانے تجویز ہوئے تھے ان میں فارسی ترانوں کے علاوہ اردو ترانے بھی شامل تھے (فتح المجاہدین)؛ گویا سلطان، اس کے درباری اور سپاہی اردو بھی جانتے تھے۔

استادوں کے نام معلوم نہیں مگر یہ معلوم ہے کہ حیدر علی خان نے علم و ادب کی ہر شاخ اور دانش و ہنر کے ہر شعبے کے استادانِ کامل و ماہر بیٹے کی تعلیم کے لیے بلا لیے تھے اور ٹیپو سلطان نے بہ عہد صغر سنی ہی تمام علوم میں پورا وقوف حاصل کر لیا تھا (کارنامۂ حیدری، ص ۸۶۳ ببعد)۔

اس زمانے کے فنون سپہ گری میں شمشیر زنی، تیر فگنی، نیزہ بازی، تفنگ اندازی اور شہسواری کے علاوہ بانک، بنوٹ، لکڑی، لٹھا، کشتی (مشت زنی) اور بھراکی بھی معمول تھے۔ ٹیپو سلطان نے ان سب میں لاثانی مشق بہم پہنچائی (اشہری، ص ۳۲، از روی حملات حیدری)۔ رام چندر بنگلوری کے بیان کے مطابق شہزادے کی فوجی تعلیم و تربیت غازی خان سے متعلق تھی، جو حیدر علی خان کے فوجی ہواخواہ افسروں میں سب سے بہتر تھا (محبّ الحسن خان، ص ۱۰)۔ سن بلوغ تک پہنچتے پہنچتے ٹیپو سلطان حرب و ضرب کے آداب اور رزم و پیکار کے فرنگی طور طریقے بخوبی سیکھ چکا تھا (کارنامۂ حیدری، ص ۸۰۳)۔

ولکس Wilks کے بیان کے مطابق شہسواری میں سلطان کو خاص برتری حاصل تھی اور اسے اسپ سواری ہی پسند تھی۔ پالکی میں سوار ہونے کا وہ مذاق اڑایا کرتا تھا۔ بیماروں اور کمزوروں کے لیے بھی اس نے پالکی میں سوار ہونے کی بڑی حد تک ممانعت کر دی تھی (ولکس، جلد دوم، ص ۷۶۱)۔ حیدر علی خان جب فوج کا معاینہ کرتا ٹیپو سلطان کو ساتھ رکھتا، تاکہ اسے عسکری ضبط و نظم اور فنونِ حرب، خصوصاً مغربی فنونِ حرب، کی تربیت ملتی جائے (بنگلوری، ص ۳۴؛ سٹیوارٹ، ص ۴۴؛ ولکس، ۲: ۳۰۰، از روی محب الحسن خان، ص ۱۰)۔

سلطان کے ابتدائی دور کے متعلق معلومات بہت کم ہیں۔ اس کی ولادت سے پیشتر حیدر علی خان اولوالعزمی کی زندگی کا پرخار راستہ اختیار کر چکا تھا، جس میں ہر قدم پر کشمکش اور ہر گام پر نشیب و فراز کا پیش آنا ناگزیر تھا۔ ایک مرتبہ اسے جان بچانے کے لیے اچانک رات کے وقت مرکزِ حکومت (سرنگاپٹم) سے نکلنا پڑا (۱۲ اگست ۱۷۶۰ء) اور وہ اہل و عیال کو مجبوراً وہیں چھوڑ گیا (بنگلوری اور ولکس کی تاریخِ میسور، ۱: ۳۶۹)۔ سرنگاپٹم پر دوبارہ قابض ہوا تو اہل و عیال کے مستقل قیام کے لیے بنگلور پسند کیا، جہاں نسبۃً کم خطرہ تھا۔ ۱۷۶۳ء میں بدنور فتح ہوا تو ٹیپو سلطان کو وہاں بھیج دیا (بنگلوری، ص ۳۳)۔

۱۷۶۵ء میں حیدر علی خان نے ملیبار پر حملہ کیا تو ٹیپو سلطان کو ساتھ رکھا۔ یہ جنگ کے عملی تجربے کا پہلا موقع تھا (بنگلوری، ص ۳۳)۔ اگرچہ شہزادہ صرف پندرہ سال کا تھا، مگر حوصلہ‌مندی اور گرمجوشی کا یہ عالم تھا کہ صرف دو تین ہزار سپاہی لے کر غنیم کا تعاقب کرتا

ہوا گھنے جنگل میں جا گھسا اور اسے [illegible] پر مجبور کر دیا۔ حیدر علی خان نے ذہین بہادر فرزند کو پانچسو سواروں کا کماندار بنا کر اپنی محافظ فوج میں شامل کر لیا نیز موزوں جاگیر عطا کی (بنگلوری، ص ۳۴)۔

پہلی جنگِ میسور میں حیدر علی خان نے ٹیپو سلطان کو غازی خان اور بعض دوسرے سالاروں کے ہمراہ مدراس کی جانب بھیج دیا تھا (۹ جون ۱۷۶۷ء)، تاکہ انگریزوں کی جنگی سرگرمیوں کے مرکز میں ہراس پیدا کیا جائے۔ شہزادے نے میسوری رسالے کے چھاپوں سے مدراس کے مضافات میں تہلکہ مچا دیا اور خود شہر میں سراسیمگی پھیل گئی۔ عین اس موقع پر حیدر علی خان کی طرف سے تاکیدی بلاوا آ گیا اور سلطان کو لوٹنا پڑا (نشانِ حیدری، ص ۱۳۲)۔ ترپاتور اور وانم باڑی Vaniyambadi کی تسخیر میں وہ والد کے ساتھ رہا۔ آنبور کے محاصرے میں بھی شریک تھا۔ انگریزی فوج نے پیش قدمی کی تو محاصرہ چھوڑنا پڑا۔ کرنل سمتھ سے لڑائی پیش آئی تو ٹیپو سلطان رسالے کے ساتھ دائیں بازو پر متعین تھا۔ اس نے انگریزوں پر اس طرح حملہ کیا جیسے شیر ہرنوں پر حملہ کرتا ہے۔ سیکڑوں کو موت کے گھاٹ اتارا، ان کی جمعیت درہم برہم کی، چند انگریز سرداروں کو پالکیوں اور گھوڑوں کے ساتھ گرفتار کیا اور مظفر و منصور والد کے پاس وانم باڑی پہنچ گیا (نشانِ حیدری، ص ۱۳۲ ببعد)۔

جب اطلاع ملی کہ انگریزی فوج نے ملیبار کی جانب بندر کوڑیال (منگلور) پر قبضہ کر لیا ہے اور وہ بدنور کی طرف بڑھ رہی ہے تو ٹیپو سلطان کو ادھر بھیج دیا گیا۔ وہ بطریقِ یلغار منگلور پہنچا اور دیکھا کہ انگریزوں نے ارد گرد ایک ایک فرسنگ پر توپیں نصب کر رکھی ہیں۔ پھر حیدر علی خان بھی وہاں پہنچ گیا۔ اس نے دس بارہ

دن میں آبنوس کی لکڑی سے بندوق نما آلے بنوائے۔ تیس ہزار آدمی جمع کر کے وہ آلے انھیں دے دیے اور ایک ایک ہزار کی جمعیت کے لیے الگ الگ پرچم مقرر کیے۔ ان کے بڑے فوجی انداز میں انگریزی توپخانے کے سامنے جما دیے اور شہزادے کو ایک طرف کے مورچے پر حملے کا حکم دیا۔ اس کی تعمیل ہوئی۔ مورچے کے تمام سپاہی ٹیپو سلطان نے تہ تیغ کر دیے۔ انگریز مورچہ چھوڑ کر بھاگ گئے اور قلعے کے اندر پہنچ گئے۔ سلطان نے یہ خبر والد کو بھجوائی اور خود تعاقب کرتا ہوا قلعے کے اندر داخل ہو گیا۔ پیچھے پیچھے حیدر علی خان بھی پہنچ گیا۔ انگریز فوجی قلعہ چھوڑ کر ساحل کی طرف بھاگے۔ میسوری فوج نے انھیں قتل کر دیا یا قیدی بنا لیا۔ البتہ سالار فوج جہاز پر سوار ہو کر بمبئی چلا گیا (نشان حیدری، ص ۱۳۸ ببعد)۔ اس کے بعد حیدر علی خان واپس ہو گیا۔ ٹیپو سلطان اس محاذ پر رہا۔

پھر حیدر علی خان تین روز میں ایک سو تیس میل کا فاصلہ طے کر کے یکایک مدراس کے دروازے پر جا پہنچا اور حکومت مدراس کو صلح نامے پر دستخط کرنے کے لیے مجبور کر دیا (۴ اپریل ۱۷۶۹ء)۔ اس کے مطابق فریقین نے بوقت ضرورت ایک دوسرے کی امداد کا اقرار کیا۔ تمام مفتوحہ علاقے چھوڑ دیے۔ صرف کرور حیدر علی خان کے قبضے میں رہا (سنہا Haidar Ali : Sinha، ص ۹۰)۔ اس جنگ پر کمپنی کے ڈائرکٹروں کا تبصرہ وقت کے عام تأثرات کا آئینہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہندوستان کی متعدد طاقتیں ہمارے نام اور جنگی قوت سے خوفزدہ تھیں۔ اب ان کے سامنے یہ منظر آیا کہ ایک ملکی طاقت نے مدراس کے دروازے پر پہنچ کر گورنر کو صلح کی شرطیں لکھوائیں۔ کمپنی کا وقار و اثر اتنا گر گیا کہ بعد اس کے ملازموں کی سالہا سال کی محنت بھی ایسے بحال نہ کر سکی (سنہا : Haidar Ali، ص ۹۹)۔

انگریزوں سے لڑائی ختم ہوئی تو مرہٹوں نے میسور پر حملہ کر دیا۔ مادھو راؤ پیشوا خود تو بیماری کے باعث نہ آ سکا، اپنے ماموں ترمبک راؤ کو بھیج دیا۔ اس کے ساتھ ایک لاکھ بیس ہزار سوار اور پیادے تھے اور سو توپیں تھیں۔ مخالف پالیگار اور حاکمان ساونور و کڑپہ بھی ساتھ تھے (نشان حیدری، ص ۱۰۰)۔ حیدر علی خان کا منصوبہ یہ تھا کہ مرہٹوں سے صرف چھاپوں کی جنگ کی جائے؛ چنانچہ ٹیپو سلطان کو حکم ملا کہ مرہٹوں کے راستے میں رسد کی ہر چیز تباہ کر دی جائے۔ کنوؤں اور تالابوں میں زہر ڈلوا دیا جائے اور لوگوں سے کہا جائے کہ آبادیاں چھوڑ کر آس پاس کے قلعوں میں جا ٹھیریں۔ خود بنگلور کے حوالی میں رہے، تاکہ مرہٹوں کے قافلہ ہائے رسد پر چھاپے مار سکے۔ سلطان نے مفوضہ خدمت بڑی مستعدی سے انجام دی۔ پھر اسے واپس بلا لیا گیا (محب الحسن خان، ص ۲۱ ببعد، از روی ولکس Wilks : ۱ : ۵۸۶)۔ مرہٹے سرنگاپٹم کی طرف بڑھ رہے تھے۔ حیدر علی خان ملکوٹہ میں ٹھیر گیا، تاکہ عقب سے مرہٹوں پر چھاپہ مارے۔ یہ خبر چھپی نہ رہ سکی اور مرہٹوں نے پلٹ کر جنگ شروع کر دی۔ حیدر علی خان نے مشیروں کی رائے کے خلاف سرنگاپٹم پہنچنا چاہا۔ اس میں بعض حوادث کے باعث میدان جنگ بری طرح تباہ ہو گیا۔ جانی نقصان بھی خاصا ہوا۔ افراتفری میں ٹیپو سلطان الگ ہو گیا۔ حیدر علی خان سرنگاپٹم پہنچ گیا، مگر بیٹے کے متعلق سخت رنج و قلق کا پیکر بنا ہوا تھا۔ جب ٹیپو دو تین سواروں کے ساتھ بنجاروں کے بھیس میں داخل قلعہ ہوا تو حیدر علی نے خزانے کا دروازہ کھول دیا اور سب کو انعام و

آکرام سے تمبال کر دیا (نشانِ حیدری، ص ۱۰۳؛ حیدر نامہ، ص ۹۲؛ وِلکس، ۱: ۶۹۸)۔

تینتیس روز سرنگاپٹم کا محاصرہ جاری رہا۔ پھر ترمبک راؤ رسد کی قلت کے باعث محاصرہ چھوڑ کر لوٹ مار کی غرض سے تنجور چلا گیا۔ جولائی ۱۷۷۲ء میں حیدر علی خان نے پچاس لاکھ روپے اور خاصے بڑے علاقے دے کر صلح کر لی (منہا، ۱۱۲ ببعد)۔

۱۷۷۲ء میں مادھوراؤ پیشوا کی وفات پر دربارِ پونا کشمکش کا مرکز بن گیا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر حیدر علی خان نے وہ تمام علاقے دوبارہ مسخّر کر لیے جو مرہٹوں نے چھینے تھے بلکہ وہ علاقے بھی لے لیے جو دریاے تُنگ بھدرا اور کرشنا کے درمیان تھے۔ ٹیپو سلطان ان میں سے اکثر مہموں میں شریک رہا۔

۱۷۸۰ء میں انگریزوں سے دوبارہ جنگ چھڑ گئی (اسباب اور تفصیلات کے لیے دیکھیے مقالہ حیدر علی خان)۔ حیدر علی خان نوّے ہزار فوج کے ساتھ بجلی کی طرح کرناٹک پر جا گرا۔ ٹیپو سلطان ساتھ تھا۔ انگریز سپہ سالار ہیکٹر منرو Hector Munro کانجی ورم پہنچ کر اس فوج کا انتظار کرنے لگا جو گنٹور سے کرنیل بیلی Baillie کی سرکردگی میں آ رہی تھی۔ یہ سن کر حیدر علی خان نے ٹیپو سلطان کو دس ہزار فوج دے کر بیلی پر حملے کی غرض سے بھیج دیا (Gleig: *The Life of Sir Thomas*، ۲۲) اور خود کانجی ورم کی طرف بڑھا تاکہ منرو کو نگاہ میں رکھے۔ بیلی کانجی ورم سے پندرہ میل پر تھا جب ٹیپو سلطان نے اس پر حملے شروع کیے۔ ادھر بیلی کے پاس کمک پہنچ گئی۔ ادھر حیدر علی خان نے ٹیپو سلطان کے پاس مزید فوج بھیج دی۔ کانجی ورم سے نو میل پر بیلی ٹھیر گیا اور منرو کا انتظار کرنے لگا۔ سلطان نے رات کے وقت توپیں بیلی کے راستے کے آس پاس مناسب مقامات پر لگا دیں۔ پھر شدید گولہ باری شروع کر دی۔ آخر بیلی حوالگی پر مجبور ہوا۔ تقریباً چار ہزار فوج میں سے دو سو یورپی بچے، جو قید ہوئے۔ ان میں پچاس افسر تھے (نشانِ حیدری، ص ۱۹۸؛ فورٹسکیو Fortescue، ۳: ۳۷۷)۔ بیلی کی شکست کے متعلق اعتراف کیا گیا کہ یہ شدید ترین ضرب تھی جو ہندوستان میں انگریزی قوت پر لگی (Gleig: کتاب مذکور، ۲۵)۔

بیلی کی شکست کے بعد حیدر علی خان نے منرو پر حملہ نہ کیا اور وہ بچ نکلا۔ آئر کوٹ Sir Eyre Coote اس وقت انگریزوں کا بہترین جرنیل تھا۔ اس نے لکھا: ”اگر حیدر علی فتح کے بعد مدراس کی طرف پیش قدمی کرتا تو مجھے یقین ہے کہ وہ اس نہایت اہم حصار پر قابض ہو جاتا“ (*Secret Proceedings*، ص ۱۳۷، ۲ ببعد)۔ حیدر علی خان نے منرو پر حملے اور مدراس کی جانب پیشقدمی کے بجاے آرکاٹ کا محاصرہ کر لیا۔ ٹیپو سلطان اور مہا مرزا خان کی کوشش سے شہر فتح ہو گیا۔ پھر سلطان نے آنبور اور بعض دوسرے قلعے مسخّر کیے۔ بعد ازآں اسے حکم ملا کہ وندیواش پر قبضہ کرتا ہوا اس انگریزی فوج کو جا روکے جو بنگال سے خشکی کے راستے مدراس آ رہی تھی۔ وندیواش کا محاصرہ اس لیے چھوڑنا پڑا کہ آئر کوٹ قریب پہنچ رہا تھا اور ٹیپو سلطان کے نزدیک بنگال سے آنے والی فوج کو روکنا ضروری تھا۔ چنانچہ وہ مدراس اور بنگلور کے درمیان شاہراہ پر جا بیٹھا، مگر انگریزی فوج دوسرے راستے سے گزر گئی اور سلطان اوائل اگست ۱۷۸۱ء کو والد کے پاس آرکاٹ پہنچ گیا (*Secret Proceedings*، ص ۲۰۷۱)۔ فروری ۱۷۸۲ء میں اسے تنجور بھیج دیا گیا۔ جہاں

اس نے کرنل برتھویٹ Braithwaite کو شکست فاش دی۔ اس فوج کے جتنے آدمی اسیر ہوئے سلطان نے ان سے بڑا عمدہ برتاؤ کیا (لارنس Lawrence: *Captives*، ص ۱۲۶؛ مِل Mill: *Hist. of British India*، ۴: ۱۷۳)۔ برتھویٹ کی شکست نے آئرکوٹ کا پورا نقشۂ جنگ درہم برہم کر ڈالا۔

اس اثنا میں مغربی محاذ سے تشویشناک خبریں ملیں، اس لیے ٹیپو سلطان کو ملیبار بھیج دیا گیا۔ اس وقت تک انگریزی فوج ساحلِ ملیبار کے تین چار مقامات پر قابض ہو چکی تھی اور اس نے اندرونِ ملک میں پیش قدمی کرتے ہوئے پال گھاٹ کا محاصرہ کر لیا تھا۔ سلطان کے ملیبار پہنچنے سے پیشتر پال گھاٹ کو انگریز خالی کر چکے تھے۔ سلطان نے تیزی سے انگریزوں کا تعاقب کیا اور مشہور ساحلی مقام پونانی پہنچا دیا۔ اس اثنا میں انگریزوں کے پاس کمک پہنچ گئی۔ سلطان نے پونانی کی ناکہ بندی کر لی۔ حملے کی تیاری ہو رہی تھی کہ حیدر علی کے انتقال کی خبر پہنچ گئی۔

حیدر علی خان پر سرطان کا حملہ ہوا تھا۔ طبیبوں، ویدوں اور فرانسیسی ڈاکٹروں کے علاج سے کچھ افاقہ نہ ہوا۔ اس وقت وہ آرکاٹ سے سولہ میل شمال میں ٹھیرا ہوا تھا۔ بیماری بڑھی تو مشیروں نے بار بار عرض کیا کہ ٹیپو سلطان کو بلا لیا جائے۔ حیدر علی خان نے جواب دیا اس کی کیا ضرورت ہے۔ سرکاری کام میں خلل ہوگا۔ خدا چاہے گا تو وہ خود آ پہنچے گا۔ وفات سے ایک روز پہلے اسے خط لکھوا دیا کہ ادھر کا بندوبست ٹھیک ٹھاک کر کے جلد یہاں آ جاؤ۔ دولت و ثروت کے تمام لوازم پر کڑی نظر رکھنی چاہیے۔ اگر امداد کے لیے خرچ کی ضرورت ہو تو منگا لو۔ ہم نے تمھیں دولت کے تمام انتظامات کا مختار بنا دیا ہے۔ سرکاری کام میں تھوڑے سے وقت بلکہ ایک لمحے کا بھی تغافل نہ ہونا چاہیے (نشانِ حیدری، ص ۲۳۸)۔

دوسرے روز ذی الحجہ ۱۱۹۶ھ کی آخری تاریخ کو شام کے وقت حیدر علی خان نے وفات پائی (۷ دسمبر ۱۷۸۲ء)۔ اس سے پیشتر دو ہزار سوار شمالی آرکاٹ کے پالگاروں کی سرکوبی کے لیے بھیجے اور پانچ ہزار سواروں کو مدراس کی جانب پیش قدمی کا حکم دیا (نشانِ حیدری، ص ۲۳۹)۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ سرداروں سے فرمایا: جس وفاداری سے میری خدمت انجام دیتے رہے ہو اسی طرح میرے بیٹے ٹیپو سلطان کی خدمت انجام دینا (محب الحسن خان، ص ۲۲، از روی حیدر نامہ، ص ۱۰۰)۔

سرداروں نے فوراً مہا مرزا خان کو ٹیپو سلطان کے پاس بھیج دیا۔ میت کو غسل دے کر تابوت میں رکھا اور مناسب پہرے کے ساتھ تابوت کولار بھیج دیا، جہاں حیدر علی خان کا خاندانی قبرستان تھا۔ بعد میں میت کو سرنگاپٹم منتقل کیا گیا۔ چھوٹے بیٹے عبدالکریم کو عارضی طور پر مسند نشین کر دیا گیا۔

ٹیپو سلطان کو ملیبار میں پانچویں روز (۱۱ دسمبر ۱۷۸۲ء) یہ خبر مل گئی تھی اور مہا مرزا خان نے تمام سرداروں کی طرف سے خلوص و وفا کے متعلق اطمینان دلا دیا تھا (نشانِ حیدری، ۲۳۹) اور وہ ۲۵ دسمبر ۱۷۸۲ء کو چکملور پہنچ گیا، جہاں لشکر ٹھیرا ہوا تھا۔ اس نے والد کے ماتم کے باعث رسمی استقبال کی ممانعت کر دی تھی۔ بعد غروبِ آفتاب جب خاص لشکر گاہ میں داخل ہوا اور تعزیت کے بعد تمام سرداروں کو باریابی بخشی (ولکس Wilks، ۲: ۲۱۷ ببعد)۔ ۲۰ محرم ۱۱۹۷ھ / ۲۶ دسمبر ۱۷۸۲ء کو جمعرات کے دن مسند نشینی کی رسم ادا ہوئی (نشانِ حیدری، ص ۲۳۹)۔ ٹیپو سلطان جس سلطنت کا مالک بنا وہ (شمال

میں) دریاے کرشنا سے (جنوب میں) ریاست تراونکور اور ضلع تناولی تک پھیلی ہوئی تھی۔ مشرق میں مشرقی گھاٹ اس کی حد تھی اور مغرب میں اس کا دامن سمندر کو بوسہ دے رہا تھا۔ یقیناً یہ بہت بڑی اور شاندار سلطنت تھی۔ پھر آبادی، زرخیزی اور حسنِ انتظام کے علاوہ قدرتی دولت کی فراوانی کے اعتبار سے بھی اس کا پایہ بہت بلند تھا، لیکن اس کے ساتھ رزم و پیکار کا بھی ایک لامتناہی سلسلہ چلا آ رہا تھا۔ نظام اور مرہٹے اسے دبا جانے کے درپے تھے۔ انگریز اسے ہندوستان پر اقتدار کامل میں سب سے بڑی، بلکہ واحد، رکاوٹ سمجھتے تھے۔ اس کی گراں قدر ذمے داریوں کا بوجھ اٹھانے کے لیے خاص عزم و حوصلہ کے فرمانروا کی ضرورت تھی، جو تمام خطروں کا مقابلہ تنہا کر سکتا۔ ٹیپو سلطان شہزادگی کے زمانے میں ان جوہروں کے ثبوت پے در پے پیش کر چکا تھا اور سترہ سال کی مدتِ حکومت میں بھی اس کے عزم و حوصلہ کو کوئی قوت شکست نہ دے سکی، یہاں تک کہ خونِ شہادت سے ان پر دائمی مہر لگ گئی۔

سب سے پہلے وہی جنگ خاص اہتمامات کی محتاج تھی جس کے دوران میں حیدر علی خان نے وفات پائی تھی اور جس کا محاذ کارومنڈل سے ملیبار تک پھیلا ہوا تھا۔ سلطان نے عنانِ حکومت سنبھالتے ہی فوج کی بقایا تنخواہ ادا کر دی اور اعلان کر دیا کہ آئندہ ہر فرد کو تیس روز کے بعد باقاعدہ تنخواہ ملتی رہے گی۔ ایک فرانسیسی افسر کو بے قاعدہ فوج نئے نمونے پر مرتب کرنے کا حکم دیا۔ توپ خانے کی تنظیم نو بھی اس کے ذمے لگا دی۔ رسد کی ٹیمیں بطور خود مقرر کرنے کا پرانا دستور منسوخ کر دیا۔ اس سے فوج کو رسد بافراط ملنے لگی (*Military Consultations*، جلد ۸۵ اے: ص ۲۸)۔ اسیرانِ جنگ سے نرمی کے برتاؤ کی تاکید کر دی۔

عام روایت کے مطابق اس وقت سرنگاپٹم کے خزانے میں جواہرات اور دوسری قیمتی جنسوں کے علاوہ تین کروڑ روپے جمع تھے (ولکس Wilks، ۲: ۱۷۲)۔ بدنور Bednur کا خزانہ اس کے علاوہ تھا، جسے ایاز خان اور میتھیوز Matthews نے تباہ کیا۔

اٹھاسی ہزار باقاعدہ فوج تھی۔ صوبائی اور قلعہ نشین فوجیں اس کے علاوہ تھیں (وہی کتاب، ۲: ۱۷۲)۔

انگریزوں ہی کو نہیں بلکہ میسور کے تمام دشمنوں کو یقین تھا کہ حیدر علی خان کی وفات پر افراتفری مچے گی اور اس میں مختلف علاقے بہ آسانی ہاتھ آ جائیں گے۔ کچھ سازشیں ہوئیں بھی، مگر مستعدی سے دبا دی گئیں اور حیدر علی خان کے قائم کردہ نظم و نسق کی پختگی اور ٹیپو سلطان کی مستعدی دیکھ کر سب کی امیدوں پر اوس پڑ گئی۔

مشرقی محاذ پر انگریز جرنیل نے نقل و حرکت شروع کی تو سلطان خود فوج لے کر مقابلے کے لیے نکلا۔ انگریز جرنیل دو اہم مقامات چھوڑ کر پس پا ہو گیا (محب الحسن خان، ص ۳۰، از روی حکم نامہ)، سلطان اس پس پائی سے پورا فائدہ نہ اٹھا سکا کیونکہ اسے مشرقی محاذ چھوڑ کر دفعۃً مغربی محاذ پر جانا پڑا۔

حکومت بمبئی نے جنرل میتھیوز Matthews کی سرکردگی میں از سر نو ملیبار پر حملہ کر دیا تھا اور میتھیوز اس وجہ سے بہ سہولت کامیاب ہوا کہ بدنور کے حاکم ایاز خان نے (جو نو مسلم اور حیدر علی خان کا پروردہ تھا) نہ صرف شہر و قلعہ بلکہ پورا صوبۂ بدنور اس شرط پر انگریزوں

کے حوالے کر دیا کہ اس کی حکومت بدستور اسی کی تحویل میں رکھی جائے ۔ وہاں بہت سی دولت جمع تھی ، نیز قیمتی چیزوں کے ذخیرے تھے ۔ یہ پوری دولت افسروں نے باہم بانٹ لی اور کمپنی کو اس میں سے کچھ نہ ملا (*Secret Proceedings*، ۱۲ مئی ، نیز ۲۶ مئی ۱۷۸۳ء) ۔

سلطان نے لطف علی بیگ کو دفاع کی غرض سے بھیجا ۔ اس وقت تک انگریز ایاز خان سے سمجھوتے کے مطابق بڑے علاقے پر قابض ہو چکے تھے ۔ لطف علی بیگ نے باقی علاقے کو بچانے کی کوشش کی ، چنانچہ اننت پور کے قلعدار نے حوالگی سے انکار کر دیا ۔ انگریزوں نے فتح کے بعد وہاں نہایت خوفناک مظالم توڑے (مِل J. Mill : *Hist. of British India*، ص ۱۸۸ ؛ سکری Scurry : *The Captivity etc.*، ص ۹۸ ؛ *Authentic Memoirs of Tipu Sultan*، ص ۳۴) ۔

سلطان تک یہ خبریں پہنچیں تو وہ طوفان کی طرح ملیبار پہنچا ۔ مختلف قلعوں پر قبضہ کیا ۔ دروں پر پہرے بٹھائے اور سمندر سے انگریزی فوج کا سلسلۂ ربط کاٹ دیا (*Secret Proceedings*، ۲۳ جولائی ۱۷۸۳ء) ۔ ایک ہی حملے میں بِدنُور شہر لے لیا ۔ قلعے کا محاصرہ کر لیا اور تیرہ مختلف مقامات پر توپیں نصب کر کے گولہ باری شروع کر دی ۔ ناکہ بندی نے چند ہی روز میں محصورین کو دردناک صورتِ حال پر پہنچا دیا (دیکھیے ، وِلکس ، ۲ : ۲۱۲ ؛ *Secret Proceedings*، ۲۳ جون ۱۷۸۳ء) ۔ رسد ، پانی اور گولہ ، بارود کی کمی تھی ہی ، گولہ باری سے سب عمارتیں ڈھے گئیں ۔ بیماروں اور زخمیوں کے لیے بھی کوئی سایہ دار جگہ باقی نہ رہی (شین Sheen کا خط ، *Sheen's Letter in Narrative of Captain Oakes*، ص ۸۳ بعد) ۔ آخر انگریزی فوج نے ہتھیار ڈال دیے ۔ سلطان نے فوج کے لیے خوراک ، رسد نیز زخمیوں اور بیماروں کے لیے موزوں سواری کے انتظام کا وعدہ فرما لیا تھا ۔ سب کو ذاتی روپیہ بھی ساتھ لے جانے کی اجازت دے دی تھی لیکن میتھیوز Matthews نے اپنے ساتھیوں سے کہہ دیا کہ جتنا روپیہ اٹھا سکتے ہو اٹھا لو ، چنانچہ افسروں اور سپاہیوں میں سے بعض نے ایک ایک ہزار بعض نے دو دو ہزار پگوڈا (جنوبی ہند کا سونے کا سکہ) اٹھا لیے ، حالانکہ یہ روپیہ خود شین Sheen کی شہادت کے مطابق سرکاری تھا ۔ جب انگریز فوجیوں کی تلاشی لی گئی تو ان سے چالیس ہزار پگوڈا برآمد ہوئے (شین Sheen کا خط ، ص ۸۸) ۔ تاریخ سلطنتِ خداداد کا بیان ہے کہ جواہرات اور روپے بھیڑ بکری کے جبڑوں ، ڈبل روٹیوں اور اعضائے مخصوصہ میں چھپا رکھے تھے (ص ۱۲) ۔ معاہدے کی خلاف ورزی محض اتنی نہ تھی بلکہ انگریزوں نے سرکاری ذخیرے لوٹے اور دفتر جلائے (*Military Sundry Book*، ۱۷۸۴ء ، ۹۱ : ۸۸۵ تا ۸۹۳) ۔

بِدنُور سے ٹیپو سلطان بنگلور پہنچا ، جہاں انگریزی فوج کا سالار کیمبل Campbell موجود تھا ، وہ قلعہ بند ہو گیا ۔ ۲۰ مئی سے قلعے کا محاصرہ کر لیا گیا ۔ اس اثنا میں یورپ سے خبریں آ گئیں کہ انگریزوں اور فرانسیسیوں کے درمیان (ریاستہائے امریکہ کی جنگِ آزادی کے سلسلے میں) جو لڑائی چھڑ گئی تھی اس میں صلح ہو گئی ہے ۔ چنانچہ فرانس کے تمام فوجی سلطان سے الگ ہو گئے ۔ ۲ اگست ۱۷۸۳ء کو محصورین و محاصرین نے متارکہ پر دستخط کر دیے ۔

سلطان ملیبار میں مصروف تھا ۔ حکومتِ مدراس نے ایک مجہول شخص کو نواب کڑپہ Cuddapah بنا کر ہنگامہ بپا کر دیا ۔ میر قمر الدین خان نے اسے بھی شکست دی اور جو

انگریزی فوج اس کی امداد کے لیے جا رہی تھی اسے بھی مار بھگایا۔ پھر انگریزوں نے میسور پر حملہ کیا۔ سرنگاپٹم میں راجا کو گدی پر بٹھانے کے لیے سازش کروائی گئی۔ ان میں سے کوئی بھی تدبیر کارگر نہ ہوئی۔ آخر متارکہ ہوا، جس کی خلاف ورزی انگریزوں نے کئی مرتبہ کی، تا آنکہ ۱۱ مارچ ۱۷۸۴ء کو معاہدے پر دستخط ہو گئے۔ اس کے مطابق فریقین نے مفتوحہ علاقے واپس کر دیے۔ اسیرانِ جنگ چھوڑ دیے۔ خود ایک ذمے دار انگریز لارڈ میکارٹنی Macartney نے اعتراف کیا کہ ہمارے لیے صلح ضروری تھی، کیونکہ جنگ چند ماہ اور باقی رہتی تو ہم اپنے مصارف کے بوجھ سے دب کر ڈوب جاتے (*Secret Proceedings*، ۲۳ نومبر ۱۷۸۴ء)۔

اِدھر انگریزوں سے جنگ ختم ہوئی اُدھر مرہٹوں کے مشہور مدبّر نانا فرنویس نے میسور پر حملے کے لیے نظام سے ساز باز شروع کر دی۔ سلطان نے نانا کو لکھا کہ آپ کو میرے خلاف لڑنے کے بجائے انگریزوں سے جنگ شروع کرنی چاہیے۔ نظام سے کہا کہ آپ پر تو میری امداد واجب ہے، کیونکہ میں مسلمانوں کو تقویت پہنچا رہا ہوں۔ سلطان کی باتوں پر کسی نے کان نہ دھرا۔ نظام اور مرہٹوں کے درمیان اتّفاق ہو گیا کہ حیدر علی خان کے تصرّفات سے بیشتر جتنا علاقہ میسور کا تھا اسے چھوڑ کر باقی سب کا سب متّفقہ حملے سے چھین لیا جائے اور بہ حصّۂ برابر تقسیم کر لیا جائے (محبّ الحسن خان، ص ۹۲ از روی حدیقۃ العالم)۔ نظام کا ایک مطالبہ مرہٹوں سے یہ تھا کہ بیجاپور اور احمدنگر اسے واپس دیے جائیں۔ اس مطالبے کو مرہٹے کب منظور کر سکتے تھے۔ تاہم نظام نے ٹیپو سلطان کے بجائے مرہٹوں کا ساتھ دیا۔ سلطان نے اس لڑائی کو روکنے میں کوئی دقیقۂ سعی اٹھا نہ رکھا، کیونکہ یہ ملکی قوت کے لیے سراسر نقصان رساں اور صرف انگریزوں کے لیے فائدہ مند تھی، لیکن نہ نانا فرنویس پر کچھ اثر ہوا اور نہ نظام پر۔ جب سلطان کے علاقے پر حملہ ہو گیا تو وہ بھی فوج لے کر مقابلے کے لیے نکل پڑا اور اَدھونی Adoni کی طرف پیش قدمی کی، جس پر مہابت جنگ (برادر زادہ و داماد نظام) حاکم تھا۔ مہابت جنگ نے اپنے دیوان کو سلطان کے پاس بھیجا۔ سلطان نے کہا کہ مجھے آپ سے کوئی دشمنی نہیں۔ نظام خواہ مخواہ آمادۂ جنگ ہوا ہے اور مرہٹوں کے ساتھ مل کر اسلامی مملکت کو پامال کر رہا ہے۔ مسلمانوں اور غریبوں کے مکان، مسجدیں اور عبادتگاہیں نذرِ آتش کی جا رہی ہیں (نشانِ حیدری، ۳۰۱ ببعد)۔

سلطان کو یقین تھا کہ اَدھونی پر حملہ ہوتے ہی نظام اور مرہٹے سب کچھ چھوڑ کر اس کے بچاؤ کے لیے دوڑیں گے۔ یہی ہوا۔ اتحادیوں کی بڑی فوج اَدھونی کی طرف بڑھی تو سلطان نے یہ مقام چھوڑ دیا۔ اتحادیوں نے خود یہی مناسب سمجھا کہ مہابت جنگ کے اہل و عیال کو وہاں سے ہٹا لیں۔ چنانچہ وہ اَدھونی کو خالی کر گئے اور سلطان دوبارہ اس پر قابض ہو گیا۔

پھر سلطان نے دریاے تُنگ بھدرا کو طغیانی کے عالم میں عبور کیا اور دھاڑواڑ میں مرہٹوں پر کئی مرتبہ چھاپے مارے۔ اس جنگ سے فائدہ اٹھا کر ساونور کا نواب بھی مرہٹوں سے مل گیا تھا، حالانکہ ٹیپو سلطان کے بھائی عبدالکریم کی شادی اس کے ہاں ہوئی تھی اور اس کے ذمے سرکار میسور کا روپیہ تھا۔ آخر فروری ۱۷۸۷ء میں متارکے پر دستخط ہو گئے۔ پھر صلح نامے میں سلطان نے اپنے کچھ علاقے چھوڑ دیے اور کچھ نئے علاقے لے لیے نیز مرہٹوں اور نظام کے ساتھ دفاعی اور

جارحانہ اتحاد کر لیا ۔ سلطان چاہتا تو زیادہ کڑی شرطیں بھی منوا سکتا تھا، مگر اس کا مقصد یہ تھا کہ ان دونوں ہمسایوں سے، جو وسیع قوت کے مالک تھے، تعلّقات مستحکم ہو جائیں تاکہ انگریزوں کے مقابلے میں ساتھ دے سکیں یا کم از کم انگریزوں کا ساتھ نہ دیں ۔ اس وقت انگریز گورنر جنرل لارڈ کارنوالس Cornwallis سلطان کے خلاف سیاسی جوڑ اور جنگی تیّاریاں شروع کر چکا تھا ۔ صلح کے بعد ٹیپو سلطان نے ان پالیگاروں کی گوشمالی کی جو جنگ کے موقع پر حاضر نہیں ہوے تھے یا معلوم ہو چکا تھا کہ انھوں نے غنیم سے خفیہ خفیہ سلسلۂ ربط قائم کر لیا تھا ۔

سلطان نے اسی زمانے میں بادشاہ کا لقب اختیار کیا اور خطبے میں مغل بادشاہ کی جگہ اپنا نام داخل کیا (تاریخ ٹیپو سلطان، نیز وِلکس Wilks، ۲ : ۲۹۴) ۔ نیا روپیہ جاری کیا، جسے ''امامی'' کہتے تھے ۔ ہر شہر، قصبے اور قلعے سے ایک ایک فرسنگ پر مضبوط خاربندی کا انتظام کر دیا، جس میں آنے جانے کے چار دروازے رکھے اور ان پر پہرے بٹھا دیے ۔ سرنگاپٹم میں ''مسجد اعلٰی'' کی تعمیر ۱۱۹۸ھ / ۱۷۸۴ء میں شروع ہوئی تھی ۔ اس مقام پر پہلے ایک معمولی بت خانہ تھا ۔ سلطان نے اس کے متولّیوں کو روپیہ دے کر جگہ خریدی اور علی عادل شاہ بیجاپور کی مسجد کے مطابق مسجد بنوائی ۔ ۱۲۰۴ھ کی نماز عیدالفطر (۴ جون ۱۷۹۰ء) اسی مسجد میں ادا کی ۔ ''سنۂ ہجری'' کی جگہ ''سنۂ محمّدی'' جاری کیا، جو آغازِ نبوّت سے شروع ہوتا تھا (نشانِ حیدری، ص ۳۲۶ ببعد) ۔ مہینوں کے نئے نام رکھے ۔

۱۷۸۴ء میں سلطان نے عثمان خان کو سفیر بنا کر قسطنطنیۃ بھیجا تھا ۔ وہاں سے امید افزا جواب آیا تو غلام علی خان، شاہ نور اللہ، لطف علی بیگ اور محمّد حنیف کو بھیجا اور حکم دیا کہ یہ سفارت قسطنطنیۃ سے فارغ ہو کر فرانس اور انگلستان جائے (وِلکس Wilks، ۲ : ۳۶۱)؛ لیکن یہ سفارت قسطنطنیۃ ہی سے لوٹ آئی ۔ اس کے ذمّے مختلف کام تھے، مثلاً فوجی اعانت، تجارت کی توسیع، ماہرینِ فن کا حصول، تاکہ اپنے ملک میں اعلٰی پیمانے پر صنعت و حرفت جاری کی جا سکے ۔ ایک غرض یہ بھی تھی کہ عثمانی سلطان سے، جو خلیفۃ المسلمین تھا، اپنی بادشاہی کے لیے پروانۂ تصدیق حاصل کیا جائے ۔ پروانہ مل گیا تو سلطان نے سونے اور جواہرات سے شیر نما تخت تیار کرایا (نشانِ حیدری، ۳۲۸)، نیز توپ، بندوق، چاقو، گھڑی وغیرہ کے کارخانے جاری کیے ۔ اسلحہ کے کارخانے کا نام تارا منڈل رکھا اور یہ کارخانے چار مقامات پر قائم ہوے: سرنگاپٹم، بنگلور، چیتل دُرگ اور نگر (نشانِ حیدری، ۳۲۸) ۔ اس سفارت کے لیے سلطان نے اپنے چار جہاز مقرّر کر دیے تھے، جو بصرے پہنچے، وہاں سے کچھ سفر کشتیوں پر طے کیا، کچھ سواریوں پر ۔ عین اس زمانے میں سلطنتِ عثمانیہ اور روس کے درمیان جنگ چھڑ گئی تھی، نیز قسطنطنیۃ میں طاعون پھوٹ پڑا تھا، اس لیے سفارت وہاں سے اسکندریۃ، قاہرۃ اور حرمین شریفین ہوتی ہوئی واپس آ گئی ۔ اسی طرح کریم خان زند، حاکم ایران، زمان شاہ درانی فرمانرواے افغانستان اور شاہِ فرانس کے پاس سفارتیں بھیجی گئیں ۔

انگریزوں کی حالت عجیب تھی ۔ وہ کسی ایک پالیسی پر کاربند نہ تھے ۔ انھوں نے مختلف مقامی حاکموں سے متناقض معاہدے کر رکھے تھے ۔ جب ضرورت سمجھتے معاہدے کا مفہوم بدل لیتے، مثلاً ٹیپو سلطان کے ساتھ ۱۷۸۴ء کے معاہدے میں اقرار کیا تھا کہ سلطان کے دشمنوں کو بالواسطہ یا بلا واسطہ کوئی مدد نہ دیں گے، مگر جب مرہٹوں اور نظام نے سلطان

کے خلاف جنگ شروع کی اور نانا فرنویس نے انگریزوں سے امداد کا تقاضا کیا تو قائم مقام گورنر جنرل پانچ بٹالین دونوں کے علاقوں کی حفاظت کے لیے بھیجنے پر آمادہ ہو گیا (*Secret Proceedings*، ۱۳ فروری ۱۷۸۶ء)۔ یہ ٹیپو سلطان کے ساتھ معاہدے کی صریح خلاف ورزی تھی۔ حکومتِ انگلستان نے اس کی منظوری نہ دی۔ وہ چاہتی تھی کہ کمپنی بالکل غیرجانبدار رہے اور صرف اس وقت عملی قدم اٹھائے جب فرانسیسی کسی ایک فریق کے طرفدار بن جائیں (*Secret Proceedings*، ۲۱ جولائی ۱۷۸۶ء)۔ لارڈ کارنوالس مستقل گورنر جنرل بن کر آیا تو اسے بھی یہی ہدایت دی گئی تھی، چنانچہ اپنے عہدے کا حلف اٹھاتے ہی اس نے قائم مقام گورنر جنرل کے وعدے منسوخ قرار دیے۔ البتہ مرہٹوں اور نظام کو یہ یقین دلا دیا کہ فرانسیسیوں نے سلطان کو کسی قسم کی مدد دی تو انگریز ضرور حقِ اعانت ادا کریں گے (*Poona Residency Correspondence*، ۲۶ فروری ۱۷۸۷ء)۔

یہاں کے حالات دیکھ کر کارنوالس کو یقین ہو گیا تھا کہ اگر ہندوستان میں انگریزی قوت کو برتر بنانا منظور ہے تو ٹیپو سلطان سے لڑے بغیر چارہ نہیں، کیونکہ تمام ملکی قوتوں میں سے صرف سلطان کی قوت مستحکم و ترقی پذیر تھی! چنانچہ کارنوالس نے ایک طرف فوجی تیاریاں شروع کر دیں، دوسری طرف نظام اور مرہٹوں کو ساتھ ملانے کے لیے گفت و شنید جاری کر دی۔ سلطان نے بھی مرہٹوں اور نظام سے رابطہ استوار کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ مرہٹوں سے تو خیر کی توقع ہی نہ تھی، مگر نظام سے موافقت کی امید خاصی خوشگوار تھی۔ خصوصاً اس لیے کہ شمس الامراء رئیس پائے گاہ سلطان سے معاہدے کا زبردست حامی تھا۔ اس کے برعکس میر عالم انگریزوں کا خاص آدمی تھا اور وہ ہر معاملے میں انھیں کی طرفداری کرتا تھا۔ ۱۱ جنوری ۱۷۹۰ء کو شمس الامراء نے وفات پائی (حدیقۃ العالم، ص ۳۷۹)، اس طرح میر عالم کے لیے من مانی کارروائیوں کا دروازہ کھل گیا اور ٹیپو سلطان سے موافقت کا مطلعِ امید تاریک ہو گیا۔

نظام اور مرہٹوں سے انگریزوں کی گفتگو جاری ہی تھی کہ ٹراونکور کا واقعہ پیش آ گیا۔ ٹراونکور کے راجا نے انگریزوں سے دوستی کا معاہدہ کر کے سلطنتِ میسور کے خلاف سرگرمیاں جاری کر رکھی تھیں، مثلاً ملیبار کے قدیم رؤسا کو، جو سلطنتِ میسور کے باجگزار تھے، شہ دے کر بغاوت پر ابھارا جاتا اور انھیں اپنے ہاں پناہ دے دی جاتی۔ ۱۷۷۸ء میں انگریزی فوج نے ٹراونکور ہی میں سے گزر کر ماہی پر قبضہ کیا تھا، جو حیدر علی خاں کی حفاظت میں تھا۔ ۱۷۸۸ء میں راجا نے انگریزی فوج کے دو دستے منگوا لیے اور وہ مخالفانہ سرگرمیوں میں اور بھی بےباک ہو گیا (محبّ الحسن خاں، ص ۱۰۳)، یہاں تک کہ مدراس کے گورنر سے کہا ملیبار کے رؤساء کو مدد دے کر ٹیپو سلطان کی محکومی سے آزاد کرایا جائے (*Military ... Correspondence*، جلد ۳۸، نمبر ۵۹)۔

پھر ٹراونکور کی شمالی سرحد پر ایک حفاظتی لائن تھی جو رفتہ رفتہ سالہا سال تک بنتی رہی۔ ٹیپو سلطان جب مرہٹوں اور نظام کی لڑائی سے فارغ ہوا تو اسے معلوم ہوا کہ اس لائن کا ایک حصہ کوچین کے علاقے میں آ گیا ہے، جو سلطان کے ماتحت تھا، چنانچہ سلطان نے لائن وہاں سے ہٹا لینے کے لیے کہا تو راجا نے جواب دیا کہ یہ زمین کوچین کے راجا سے لے لی گئی تھی اور

لائن پچیس سال پیشتر بن چکی تھی (*Madras Records*، ۱۸ نومبر ۱۷۸۹ء، جلد ۱۳۳ اے: ص ۵، نیز بکم جنوری ۱۷۹۰ء جلد ۱۳۳ اے: ص ۵)؛ حالانکہ یہ دونوں باتیں غلط تھیں، کیونکہ لائن ۱۷۶۴ء سے ۱۷۷۷ء تک بنتی رہی تھی (*Dutch Records*، نمبر ۳۰: ص ۵۲) اور اس حالت میں کوچین سے کوئی زمین لینے کا سوال بالکل خارج از بحث تھا۔ غرض اس بیان میں ٹراونکور نے اعتراف کر لیا تھا کہ لائن کا ایک حصہ کوچین کی زمین پر بھی ہے۔ صرف قبضے کا جواز و علاج جواز زیر بحث تھا۔

یہ مسئلہ چل ہی رہا تھا کہ ٹراونکور نے ولندیزوں سے دو قلعے یعنی جیا کوٹہ اور کرنگانور *Cranganur* خرید لیے۔ سلطان بھی ان قلعوں کا خریدار تھا اور پال گھاٹ کی حفاظت کے لیے یہ ضروری تھے۔ راجا نے مدراس کے گورنر سے قلعوں کی خرید کے متعلق مشورہ لیا تھا تو اس نے راجا کو خریدنے سے منع کر دیا۔ پھر ٹراونکور کے انگریز ریزیڈنٹ نے حکومت مدراس کو لکھا کہ سلطان کی طرف سے کرنگانور پر حملے کا خطرہ ہے۔ گورنر نے صاف صاف جواب دے دیا کہ راجا کو صرف اس صورت میں امداد دی جا سکتی ہے جب ٹراونکور پر حملہ ہو اور موجودہ نازک حالت میں کوئی ایسا قدم نہ اٹھانا چاہیے جو سلطان کے لیے حملے کی دستاویز بن جائے (*Madras Records*، جلد ۱۲۹ سی: ص ۷۴۴ ببعد)۔

راجا نے قلعے خرید لیے۔ کارنوالس نے اس سودے پر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے قلعے ولندیزوں کو واپس کر دینے کے لیے لکھا اور اس معاملے میں انگریز ریزیڈنٹ کے طرز عمل کی بھی مذمت کی (*Madras Records*، جلد ۱۳۱ بی: ص ۲۶۵۹ تا ۲۶۶۷)۔ پھر راجا نے یہ کہا کہ مدراس کے سابق گورنر سے اجازت لے لی گئی تھی۔ جب کمپنی کے ڈائرکٹروں نے اس گورنر سے پوچھا تو اس نے کہا کہ نہ کبھی یہ مسئلہ میرے سامنے پیش ہوا اور نہ میں نے کبھی قلعوں کی خرید کا مشورہ دیا (کابٹ W. Cobbett: *Parliamentary History of England*، ۲۸: ۱۲۸۹)۔

یہ حالات تھے جب سلطان سلطنت کا دورہ کرتا ہوا ۲۴ دسمبر ۱۷۸۹ء کو ٹراونکور کی دفاعی لائن سے کوئی پچیس میل کے فاصلے پر پہنچا اور اس نے ایک خط راجا کو بھیجا کہ اول ملبار کے جن رئیسوں کو پناہ دے رکھی ہے انہیں حوالے کر دیا جائے۔ دوم جیا کوٹہ اور کرنگانور چھوڑ دیے جائیں۔ سوم دفاعی لائن کا جتنا حصہ کوچین کی زمین پر ہے اسے ڈھا دیا جائے (*Poona Residency Correspondence*، جلد سوم، نمبر ۳: ۵۲)۔ راجا کا جواب اطمینان بخش نہ تھا۔ اس اثنا میں سلطان نے کچھ فوج بعض باغیوں کے تعاقب میں بھیج دی جو ٹراونکور کی سرحد سے ملی ہوئی پہاڑیوں اور جنگلوں میں پناہ گزیں تھے۔ ٹراونکوریوں نے اس فوج پر گولیاں چلائیں، میسوریوں نے جوابی کارروائی کی۔ بس اتنے سے واقعے کو کچھ کا کچھ بنا لیا گیا، حالانکہ ابتداء میں مدراس کے گورنر کو بھی اعتراف تھا کہ یہ ایک اتفاقی حادثہ تھا، نیز حملہ سلطان کے حکم سے نہیں ہوا تھا (*Political Proceedings*، ۲ اپریل ۱۷۹۰ء؛ National Archives of India)۔ جنرل میڈوز Meadows کی رائے میں بھی یہ ایک معمولی معاملہ تھا اور اسے باقاعدہ جنگ نہیں سمجھا جا سکتا تھا (*Military Despatches to Court*، ۲۰: ۶۹)۔

اس جھڑپ کے بعد میسوری فوج نے کوئی قدم نہ اٹھایا۔ جولائی ۱۷۹۰ء میں مدراس کے گورنر نے کارنوالس کی ہدایت کے مطابق سلطان کو لکھا کہ جھگڑے کے تصفیے کے لیے کمشنر مقرر کر دیے

جائیں۔ سلطان نے اتفاق کیا اور کہا کہ بہتر ہے۔ کمشنر میرے پاس بھیج دیے جائیں (Military Country Correspondence، ۲۲ فروری ۱۷۹۰ء، نمبر ۵۹، جلد ۳۹: ص ۲۵ ببعد)۔ گورنر نے یہ بات مان لی، مگر چند روز بعد میڈوز Meadows گورنر بن گیا۔ اس کی رائے تھی کہ کمشنر ٹیپو سلطان کے پاس بھیجے جائیں گے تو کمپنی کی وقعت کم ہو جائے گی (Political Proceedings، ۱۷ مارچ ۱۷۹۰ء)۔ جب سلطان نے خود وکیل بھیجنے چاہے تو جواب دے دیا گیا کہ اب گفت و شنید نہیں ہو سکتی اور صلح چاہتے ہو تو تاوان ادا کرو۔

اس اثنا میں ٹراونکوری فوج دو مرتبہ (مارچ ۱۷۹۰ء اور اپریل ۱۷۹۰ء) میسوری علاقے پر حملے کر چکی تھی اور دونوں مرتبہ ذلت خیز شکست کھا کر لوٹی تھی (میکنزی Mackenzie، ۱: ۲۹ تا ۳۱)۔ آخر سلطان نے تنگ آ کر ۱۲ اپریل ۱۷۹۰ء سے دفاعی لائن پر گولہ باری شروع کر دی۔

انگریزوں کی روش یکایک اس لیے بدلی کہ مرہٹوں اور نظام سے ساز باز ہو چکی تھی اور وقت کی یہ بڑی طاقتیں متحد ہو کر سلطنت خداداد پر حملے کا عزم کر چکی تھیں۔ کارنوالس اپنی خوشی کو چھپا نہ سکا اور اس نے مدراس کے گورنر میڈوز Meadows کو لکھا کہ اس وقت ہمیں ملکی طاقتوں سے امداد کی یقینا امید ہے اور اسے (سلطان کو) فرانس سے کسی اعانت کی امید نہیں ہو سکتی (Political Proceedings، ۱۰ مارچ ۱۷۹۰ء)۔ یہ حالات تفصیل سے بیان کیے بغیر تیسری جنگِ میسور کی حقیقی کیفیت واضح نہیں ہو سکتی تھی۔

تین طاقتوں کے درمیان جو معاہدہ ہوا اس کا مفاد یہ تھا کہ کڑپہ نظام کو ملے؛ پیشوا کے تمام علاقے اس کے حوالے ہوں؛ یہ تمام زمیندار اور پالیگار بحال کیے جائیں؛ ان کی بحالی کا [illegible] ٹیپو سلطان کا علاقہ خالصہ تینوں فریقوں میں بحصۂ مساوی تقسیم ہو (Secret Proceedings)۔

اس سلسلے میں نانا فرنویس کا یہ ''کارنامہ'' درخورِ فراموشی نہیں کہ وہ ادھر انگریزوں سے معاہدے کا فیصلہ کر چکا تھا، ادھر سلطان کے وکیلوں کو چکمہ دیتا رہا کہ میں انگریزوں کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ اس طرح ان سے پندرہ لاکھ روپے وصول کر لیے تو کہا کہ بس اب رخصت ہو جاؤ (Poona Residency Records، ۱۳۵، ۱۴۷)۔

بہر حال ٹراونکور کا معمولی سا واقعہ تیسری جنگِ میسور کا سبب بنا۔ یقیناً یہ جنگ ٹراونکور کی حفاظت کے لیے نہیں بلکہ کمپنی کے علاقے کی توسیع کے لیے ہوئی تھی۔ اس کے تین دور ہیں:

۱۔ پہلے دور میں مدراس کے گورنر جنرل میڈوز Meadows نے فوج کی کمان سنبھالی۔ اس کا منصوبہ یہ تھا کہ کوئمبٹور پر قبضہ کر کے اسے مرکز بنائے اور جنوبی سمت سے میسور پر حملہ کرے۔ سلطان نے زبردست مزاحمت کی۔ کئی مقامات پر انگریزوں کو شکستیں دیں۔ مئی سے دسمبر (۱۷۹۰ء) تک انگریزی منصوبہ ناکام رہا۔ اس دور پر خود کارنوالس کا تبصرہ یہ تھا کہ ہم نے وقت ضائع کیا اور غنیم نے شہرت حاصل کر لی۔ جنگ میں یہ دونوں چیزیں حد درجہ بیش قیمت ہیں (راس C. Ross: Correspondence of Charles, First Marquis of Cornwallis، لنڈن ۱۸۵۹ء، ۲: ۵۱)۔

۲۔ پھر کارنوالس نے خود فروری ۱۷۹۱ء میں فوج کی کمان سنبھال لی۔ وہ سیدھا بنگلور پر بڑھا۔ سلطانی فوج ڈاکے ڈال کے انگریزی فوج پر چھاپے مارتی رہی مگر اسے روک نہ سکی۔ کارنوالس نے شہر کو لوٹا۔ قلعہ لے لیا۔ یہاں سے بہت سا سامانِ جنگ ہاتھ آیا۔ پھر وہ نظام کی فوج کے ساتھ اتصال کی غرض سے [illegible] شمال کی جانب چلا گیا۔

دونوں فوجوں نے مل کر مئی ۱۷۹۱ء میں سرنگاپٹم کا محاصرہ کر لیا۔ مرھٹے اس وقت تک نہیں پہنچے تھے۔ موسم مویشیوں کے لیے ناموافق تھا۔ ان میں بیماری پھیل گئی اور بیل بکثرت مرنے لگے۔ نیچے کے طبقے کے لوگ مردہ بیلوں کا سڑا ہوا گوشت کھاتے تھے، کیونکہ رسد کی قلت تھی۔ پھر کیمپ میں چیچک بھوٹ پڑی (ڈائروم Dirom، ص ۲)۔ آخر محاصرہ چھوڑنے کا فیصلہ ھو گیا۔ جہاں اتحادی فوج چھے روز ٹھیری تھی وھاں میلوں میں گھوڑوں اور بیلوں کی لاشیں پڑی تھیں۔ جو سامان ساتھ نہ لے جایا جا سکا اسے نذرِ آتش کر دیا گیا (Dirom، ص ۳ و ۴)۔

۳۔ اب لڑائی کا تیسرا دور شروع ھوا۔ کارنوالس تھوڑی ھی دور گیا تھا کہ مرھٹے آ گئے اور وہ بہ اصرار پوری فوج کو واپس لائے۔ ان کے ساتھ رسد کے وسیع ذخیرے تھے اور انھوں نے اتحادیوں کی ضرورت سے فائدہ اٹھا کر بھاری رقمیں وصول کیں۔ فروری ۱۷۹۲ء میں دوبارہ سرنگاپٹم کا محاصرہ کر لیا گیا۔ آخر مصالحت کی گفتگو شروع ھو گئی اور ردّ و کد کے بعد قرار پایا کہ:

(الف)۔ سلطان نصف سلطنت اتحادیوں کے حوالے کر دے۔

(ب)۔ تین کروڑ تیس لاکھ تاوان دے۔ اس میں سے ایک کروڑ پینسٹھ لاکھ کی رقم فی الفور ادا کر دی جائے اور باقی رقم چار چار مہینے کی تین قسطوں میں دی جائے۔

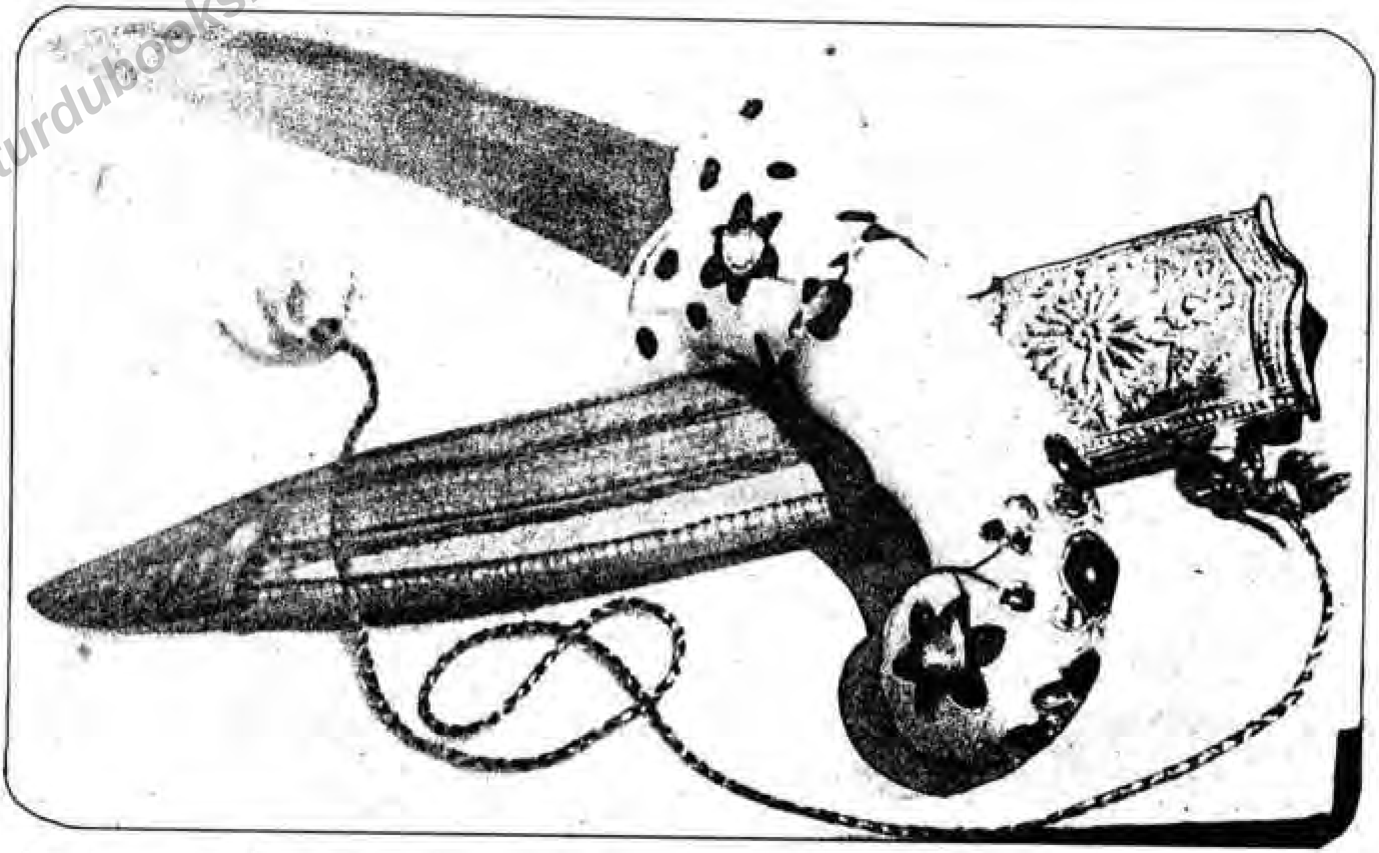
(ج)۔ تمام اسیرانِ جنگ رھا کر دیے جائیں۔

(د)۔ معاھدے کی شرطیں پوری ھونے تک سلطان کے دو بیٹے بطور یرغمال اتحادیوں کے پاس رھیں۔

اس سلسلے کا ایک عبرت انگیز واقعہ یہ ہے کہ نظام کا نمائندہ مشیر الملک کہتا تھا، سلطان کے پاس صرف ایک کروڑ کے مالیے کا ملک چھوڑا جائے باقی سب لے لیا جائے۔ اور پندرہ کروڑ روپے تاوان وصول کیا جائے، حالانکہ اسے علم تھا کہ ملک اور روپے میں سے دو تہائی انگریزوں اور مرھٹوں کے حوالے ھوگا۔ کارنوالس اور ھری پنت (مرھٹے سالار) کو بھی کہنا پڑا کہ یہ شرطیں سخت ھیں (Military Sundries، ۹، ۱۰۶ : ۶ تا ۱۱؛ نیز بارسٹس کی انیہاس، سنگراھہ، ھری پنت کا خط نانا فرنویس کے نام، مرقومہ ۲۵ فروری ۱۷۹۲ء)۔

سلطان کی پوری سلطنت کے مالیے کا اندازہ دو کروڑ ستتس لاکھ روپے کیا گیا تھا اور جو علاقہ اتحادیوں کے حوالے ھوا وہ تخمیناً ایک کروڑ اٹھارہ لاکھ پچاس ھزار دو سو چورانوے روپے سالانہ کا تھا (محبّ الحسن خان، ۲۹۹)، لیکن بعض انگریز اس صلح پر بھی مطمئن نہ تھے۔ مثلاً میڈوز جو شرطوں کی نرمی سے اتنا رنجیدہ ھوا کہ خود کشی کی کوشش کی (محبّ الحسن خان، ص ۲۶۹)۔ منرو Hector Munro نے کہا: ”جب تک اس کی (سلطان کی) قوت خلل سے محفوظ رھے گی صرف یہی نہیں کہ ھم اپنے مقبوضات کو وسعت نہ دے سکیں گے بلکہ جو کچھ قبضے میں آ چکا ھے وہ بھی چھن جانے کے خطرے میں برابر مبتلا رھیں گے۔ پھر جب موقع حاصل ھے تو کیوں اس خطرناک دشمن سے نجات حاصل نہ کر لیں؟ اگر اس کا نظام درھم برھم نہ کر دیا گیا تو ممکن ھے کل اسے والیِ حیدر آباد کا کوئی جانشین یا کوئی اور مسلمان فرمانروا اختیار کر لے جو آئندہ دکن میں اقتدار حاصل کر لے گا۔ اگر اس نظام کو ایک مرتبہ تباہ کر دیا گیا تو پھر اس کے دوبارہ قائم ھونے کا کوئی خطرہ نہیں (Gleig: The life of Sir Thomas Munro، ۱ : ۱۲۳ ببعد)۔

خود کارنوالس بھی سلطان پر مہربان نہ تھا۔



ٹیپو سلطان نے یہ پیش قبض (جس کی نسبت گمان ہے کہ اسے شہنشاہ جہانگیر بن اکبر نے بھی استعمال کیا تھا) دیگر تحائف کے همراہ اپنے ماموں زاد بھائی میر محمود علی خان کے ہاتھ نپولین بونا پارٹ کو بھیجا تھا، مگر دورانِ سفر میں انگریزوں کے حملہ آور ہونے کے باعث میر محمود علی خان کو وطن واپس آنا پڑا۔ اب یہ پیش قبض ٹیپو سلطان کے خاندان کے ایک رکن اقبال علی خان کے قبضے میں ہے (یہ عکس میر محمد باسط علی خان بیرسٹر ایٹ لاء حیدرآباد دکن نے بھیجا)۔

اسے یہ خطرہ تھا کہ پوری سلطنت لے لینے کے بعد اتحادیوں میں تقسیم کے متعلق خوفناک جھگڑے پیدا ہو جائیں گے (Gleig : کتاب مذکور، ۱ : ۱۳۰)۔

نصف ملک دے دینے سے سلطان پر سیاسی، اقتصادی اور انتظامی اعتبار سے سخت ضرب لگی تھی مگر وہ مستعدی سے اصلاح احوال میں مصروف ہو گیا۔ خود ویلزلی Wellesley کے اعتراف کے مطابق اس نے تاوان کا بقایا باقاعدگی سے ادا کیا، شکست سے افسردہ خاطر نہ ہوا، بلکہ جنگ کے نقصانات کی تلافی میں لگ گیا۔ رسالے اور پیادہ فوج کو درست کیا، پایۂ تخت کے استحکامات مکمل کیے۔ سرکشوں کو سزا دی۔ زراعت کی حوصلہ افزائی کی اور ملک کی سابقہ خوشحالی بحال کر دی (ویلزلی کے ڈسپیچز، ۱ : ۶۶۹)۔

سلطان کی یہی مستعدی، اولوالعزمی اور سخت ناخوشگوار حالات کے مقابلے میں انتہائی حوصلہ مندی انگریزی حکومت کے لیے اضطراب افزا تھی۔ معاهدۂ سرنگاپٹم پر چھے سال گزر گئے تھے کہ مارکوئیس ویلزلی گورنر جنرل مقرر ہو کر آیا۔ جس کے نزدیک هندوستان میں انگریزی مقبوضات کی توسیع کے لیے سازگار وقت آ گیا تھا (فلپس Philips : East India Company، ۳۰۱)۔ اس میں کوئی شبهه نہیں کہ سلطان کی تمام سرگرمیاں بدستور جاری تھیں۔ اس کے پاس بندرگاہیں تھیں اور وہ هر بیرونی طاقت سے براہ راست روابط قائم رکھ سکتا تھا۔ تجارت، صنعت و حرفت اور فوج کی اصلاح کے لیے بھی فرانسیسیوں کے سوا اور کسی سے امداد لے سکتا تھا، انگریز اس وجہ سے بھی پریشان تھے کہ نپولین مصر فتح کر چکا تھا اور اس نے جو خط ٹیپو سلطان کو لکھے تھے وہ وقت کے شریف مکہ کے ذریعے سے انگریزوں کے قبضے میں آ گئے تھے (وڈ Wood : 'War in Mysore' Appendix B)۔ [امیر باسط علی خاں [illegible]

ڈکن نے جولائی ۱۹۵۵ء میں ادارۂ دائرۂ معارف اسلامیہ اردو کو بونا پارٹ کے ایک دستخطی خط کا ترجمہ بھیجا جو بونا پارٹ نے ۲۶ جنوری ۱۷۹۹ء کو قاهرۃ سے ٹیپو سلطان کو بھیجا تھا، ترجمہ درج ذیل ہے:

بنام جلیل القدر سلطان، همارے عزیز ترین دوست، ٹیپو صاحب

سال هفتم جمہوریہ، جو متحد اور ناقابل تقسیم ہے۔

ایک لاتعداد اور ناقابل شکست فوج کے ساتھ آپ کو انگلستان کے آهنی پنجے سے نجات دلانے کی خواهش کے ساتھ بحر احمر کے کنارے پر آیا ہوں۔ میں یہ معلوم کرنے کا دلی آرزومند ہوں کہ آپ کا سیاسی موقف کیا ہے۔ میں چاهتا ہوں کہ آپ اپنے کسی قابل اعتبار آدمی کو سویز جلد روانہ کر دیں جس سے گفتگو کر سکوں۔

خدا آپ کی طاقت میں اضافہ فرمائے اور آپ کے دشمنوں کو تباہ کرے۔

[دستخط) بونا پارٹ]

ویلزلی نے هندوستان پہنچتے هی جنگی تیاریاں شروع کر دیں، ساتھ هی مرهٹوں اور نظام سے نئی نامہ و پیام جاری ہو گئے۔ ابتداء میں ویلزلی کی روش سلطان کے متعلق مصالحانہ رهی۔ نظام اور مرهٹوں سے عہد و پیمان ہو گئے تو ایک دم اس نے خطوں میں تہدید آمیز انداز اختیار کر لیا اور ایک سفیر بھیجنے کا فیصلہ کیا۔ سلطان اپنی آزادی بحال رکھتے ہوئے هر شرط قبول کرنے پر آمادہ تھا مگر نظام کی طرح فرانسیسی دستے کو توڑ کر اس کی جگہ انگریزی فوج قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ اس اثنا میں ویلزلی نے جنرل هیرس Harris کو حکم دیا کہ سلطان سے گفت و شنید ختم کر دی جائے اور میسور پر حملہ کر کے سرنگاپٹم کا محاصرہ کر لیا [illegible] سلطان [illegible] بات چیت کے لیے تیار تھا

مگر جواب ملا کہ اب صرف جنرل ہیرس سے بات چیت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اچانک میسور پر دو انگریزی فوجیں مشرق و مغرب سے بڑھیں۔ مرہٹے الگ تھلگ رہے۔ نظام نے انگریزوں کا ساتھ دیا۔

ویلزلی نے مصالحت کے دو مسودے ہیرس کے حوالے کیے تھے اور ہدایت کر دی تھی کہ سرنگاپٹم پر گولہ باری سے پیشتر پہلا مسودہ اور گولہ باری کے بعد دوسرا مسودہ سلطان کے سامنے پیش کیا جائے۔ ہیرس نے ۲۲ اپریل ۱۷۹۹ء کو سرنگاپٹم پر گولہ باری سے پیشتر دوسرا مسودۂ مصالحت سلطان کے حوالے کیا، جس کی شرطیں بہت سخت تھیں، یعنی نصف سلطنت چھوڑ دی جائے۔ دو کروڑ تاوان دیا جائے، جس میں سے ایک کروڑ فوراً ادا ہو۔ چار بیٹے اور چار جرنیل بطورِ یرغمال دیے جائیں اور ان کا انتخاب ہیرس کی صواب دید پر موقوف ہوگا۔ ساتھ ہی کہہ دیا گیا کہ چوبیس گھنٹے میں جواب دیا جائے۔ اڑتالیس گھنٹے کے اندر اندر یرغمال اور روپے حوالے کر دیے جائیں۔ سلطان نے یہ شرطیں قبول نہ کیں (*Military Sundry Book*، ۱۰۹ اے، ص ۴۰، بعد)۔

سلطان کے عہدیداروں اور درباریوں میں سے ایسے بھی تھے جو حالات کا انقلاب دیکھ کر خفیہ خفیہ انگریزوں سے مل گئے تھے؛ مثلاً پورنیا، قمرالدین خان اور میر صادق؛ ایسے بھی تھے جنھیں کامیابی کی بظاہر کوئی امید نہ تھی، تاہم وہ جان کے ساتھ ادائے فرض کے لیے تیار تھے، مثلاً سیّد غفار۔

قلعے پر گولہ باری کے بعد شگاف ہوا تو حملے سے پیشتر انگریز اندر کے متعلق اطمینان کر لینا چاہتے تھے۔ میر صادق سے بات چیت کے بعد قرار پایا کہ ۴ مئی کو دوپہر کے وقت حملہ کیا جائے۔ دریائے کاویری کے درمیان ایک جزیرے پر سرنگاپٹم واقع ہے۔ انگریزی فوج دریا سے کوئی ایک سو گز کے فاصلے پر تھی، سامنے دریا کا پاٹ دو سو اسّی گز تھا۔ دریا سے گزرنے کے بعد پتھر کی ایک دیوار تھی اور اس دیوار کے اندر ساٹھ گز چوڑی خندق تھی (فورٹسکیو *Fortescue*، ۴ / ۲ : ۷۴)، گویا شگاف تک پہنچنے کے لیے انگریزی فوج کو چار سو چالیس گز یا دو فرلانگ فاصلہ طے کرنا تھا۔ سلطان نے شگاف کی حفاظت کے لیے فوج متعین کر دی تھی اور اس کی درستی کا حکم دے دیا تھا۔

ادھر انگریزوں نے مقرّرہ وقت پر حملہ کیا، ادھر میر صادق نے محافظ فوج کو تنخواہ بانٹنے کے بہانے ہٹا لیا۔ شگاف خالی رہ گیا اور انگریزی فوج بے تکلّف اندر داخل ہو گئی۔ یہ ایک انگریزی فوج کی کیفیت تھی۔ حملے کے دوسرے مقام پر انگریزوں کو زبردست مزاحمت سے سابقہ پڑا۔

سلطان نے دوپہر کا کھانا منگوایا۔ ایک ہی نوالہ کھایا تھا کہ آہ و بکا کی صدا کان میں پہنچی۔ پوچھا کیا ہوا؟ عرض کیا گیا کہ سیّد غفار شہید ہو گئے۔ سلطان نے جان نثار سالار کے متعلق یہ سنتے ہی کھانا چھوڑ دیا۔ ہاتھ دھوئے اور کہا ہم بھی عنقریب جانے والے ہیں (نشانِ حیدری، ۳۹۱)۔

اس وقت تک انگریزی فوج اندر داخل ہو چکی تھی۔ سلطان ڈڈی دروازے (پانی کے دروازے) کی طرف بڑھا۔ اسے میر صادق نے بند کرا دیا تھا کہ سلطان باہر نہ نکل سکے۔ خود یہ کہتا ہوا باہر نکل گیا تھا کہ کمک لاتا ہوں۔ ایک شخص نے اسے جاتے ہوئے دیکھا تو یہ کہہ کر تلوار ماری کہ بادشاہ کو دشمنوں کے حوالے کر کے خود کہاں جا رہا ہے؟ میر صادق گھوڑے سے گر پڑا، دوسروں نے اسے ختم کر ڈالا (نشانِ حیدری، ۳۹۱، بعد)۔

سلطان جنگ و جدل میں مصروف تھا اور دو زخم لگ چکے تھے۔ تیسرے زخم نے بالکل نڈھال کر دیا۔ وفاداروں نے پالکی میں ڈال کر اٹھانا چاہا۔ ہجوم کے باعث اٹھا نہ سکے۔ اسی حالت میں ایک گورے نے سلطان کے مرصّع شمشیر بند پر ہاتھ ڈالا۔ سلطان نے تلوار ماری، اس نے فوراً بندوق داغ دیا (ولکس Wilks، ۲: طباعت ۱۸۱۷ء، ۳۴۴ ببعد)۔ بیٹسن Beatson: A View of the Origin etc، ص ۱۴۹ ببعد کا بیان ہے کہ تلوار کی پہلی ضرب ہاتھ ڈالنے والے گورے کی بندوق پر پڑی اور دوسری ضرب نے ایک اور گورے کو زخمی کیا۔ اسی اثنا میں سلطان کو گولی لگی۔ کرمانی کا بیان ہے کہ سلطان تنگ جگہ میں پڑا رہا۔ دو تین آدمیوں کو گولی اور تلوار سے موت کے گھاٹ اتارا۔ روئے مبارک پر کاری زخم تھا کہ شہادت پائی (نشانِ حیدری، ۳۹۳)۔ صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ موت گولی سے ہوئی، جو دائیں کان سے ذرا اوپر لگی تھی (ایلن Allan، ۸۰ ببعد)۔ میّت کو حیدر علی خان کے پہلو میں اعزاز کے ساتھ دفن کیا گیا۔

۴ مئی تک لوٹ کا سلسلہ جاری رہا۔ سپاہی محل کے خزانے سے بے شمار روپیہ اور جواہرات لے گئے۔ جواہرات کی صرف ایک کشتی کی قیمت پینتالیس لاکھ روپے بتائی گئی تھی۔ ایک سپاہی کو سلطان کا بازو بند ملا، جسے بمبئی کے ایک سرجن نے ڈیڑھ ہزار روپے میں خرید لیا اور خود دو ہزار پونڈ میں بیچا (ڈوڈویل Dodwell، ۵۶)۔ سونے چاندی کے علاوہ مرصّع بندوقوں اور تلواروں، بیش بہا قالینوں اور ریشمی پارچوں کے تھانوں کا وسیع ذخیرہ تھا۔ ان سب سے بڑھ کر چاندی کا ایک خوبصورت ہودہ اور ایک شاندار تخت تھا، جو اب بھی انگلستان میں موجود ہے۔ عربی، فارسی، اردو اور ہندی کے دو ہزار مخطوطات تھے۔ بیس لاکھ پونڈ کی رقم لوٹ سے فراہم ہوئی، جس میں سے جنرل ہیرس کا حصہ ایک لاکھ بیالیس ہزار نو سو دو پونڈ تھا (محبّ الحسن خان، ۳۲۲)۔

سلطان خود عالم اور اہلِ علم کا قدردان تھا۔ اوضاع و اطوار بڑے پسندیدہ تھے۔ اہلِ اسلام کی پرورش پر خاص توجہ تھی۔ نمازِ صبح کے بعد التزاماً قرآن مجید کی تلاوت کرتا۔ ہر وقت باوضو رہتا۔ حیاداری کا یہ عالم تھا کہ حمام میں بھی کپڑا باندھ کر نہاتا تھا۔ عمر بھر میں پاؤں اور ہاتھوں کے سوا جسم کا کوئی حصہ برہنہ نہ ہوا۔ کبھی ایسا کپڑا نہ پہنتا جس میں نماز جائز نہ ہو۔ دستار پر سفید رومال رکھ کر ٹھوڑی کے نیچے باندھ لیتا۔ آخری دور میں سبز رنگ کی شملہ دار دستار پہنتا تھا۔ قلمرو کی اکثر ہندو عورتیں سر و سینہ کھولے پھرنے کی عادی تھیں۔ حکم دے دیا تھا کہ کوئی عورت کرتے اور اوڑھنی کے بغیر باہر نہ نکلے۔ شجاعت میں سب پر فائق تھا۔ شہسواری اور نیزہ بازی میں اس کا نظیر کوئی نہ تھا۔ اختراعات میں ایسے کمال حاصل تھا۔ [سنۂ مولودی (آغاز از بعثت نبوی) سنۂ ہجری کے ساتھ جاری کیا]؛ تقویم کی ایجاد کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ نئے سکّے جاری کیے اور ان کے نئے نام رکھے [احمدی، صدیقی، امامی، عابدی وغیرہ]۔ نئی وضع کی بندوقیں اور توپیں بنوائیں، ڈھالیں ایسی تیار کرائیں جن پر تیر یا گولی کا اثر نہیں ہوتا تھا۔ مکروہات اور منہیّات سے ہمیشہ احتراز رہا۔ تمام فرامین کی پیشانی پر اپنے ہاتھ سے بسم اللہ خطِ طغرا میں لکھتا اور نیچے دستخط کرتا تھا (نشانِ حیدری، ۳۹۱ – ۲ – ۳۰۲)۔

[illegible] میں نصف سلطنت چھوڑنا

پڑی تو پلنگ پر سونا ترک کر دیا۔ کھادی کے تھان فرش پر بچھا کر سو جاتا (نشانِ حیدری، ۲۹۳ ببعد)۔

ملک کی رونق اور آبادکاری پر خاص توجہ تھی۔ تجارت کی توسیع کے لیے بیرونی ملکوں سے روابط پیدا کیے۔ دور دور سے کاریگر بلا کر اپنے ہاں ہر قسم کی صنعتیں جاری کیں۔ [میسور کی موجودہ صنعتی و تجارتی ترقّی کی سب سے پہلی اینٹ سلطان ہی نے رکھی۔ ریشمی صنعت، جس پر آج میسور کو واجبی طور پر ناز ہے، سلطان ہی کی رائج کردہ ہے۔ اسی نے دوسرے ممالک سے ریشم کے کیڑے منگوا کر ان کی پرورش و برداخت کا طریقہ اپنی رعایا کو سکھایا۔ اس نے جواہرتراشی اور اسلحہ سازی کے کارخانے بھی قائم کیے۔ میر محمّد باسط علی خان]۔ زراعت بہت ترقّی کر گئی۔ کیونکہ افتادہ زمین نرم شرطوں پر مزارعین کو دی جاتی تھیں۔ آبیاری کے لیے جابجا تالاب بنوائے۔ کاویری پر ایک بند بنانے کا سنگ بنیاد بھی رکھا تھا [اور ایک کتبے پر کندہ کرایا کہ بند کی وجہ سے جو آمدنی ہو اس کا معتدبہ حصّہ رعایا کی فلاح و بہبود پر صرف کیا جائے۔ میر محمّد باسط علی خان]۔

گنّے، گندم، جو اور دھان کی کاشت سے خاص دلچسپی تھی۔ درختوں میں سے چیڑ، سال، ساگوان، سپاری، صندل اور ناریل لگانے پر زور دیا جاتا تھا۔ ریشم کے کیڑے پالنے کا خیال آیا تو بارہ محل میں بکثرت توت لگوائے۔ راس امیّد سے شاہ بلوط منگوائے۔ روئی اور نیل کی کاشت بھی کرائی۔ پھل والے درختوں میں سے آم، سنترے، سیب اور امرود بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔ غریب کاشتکاروں کو تقاوی پر روپیہ دیا جاتا تھا (محبّ الحسن خان، ص ۳۴ ببعد)۔

حکومت کے مختلف محکموں کے لیے کچہریوں کا نام تجویز کیا تھا، مثلاً میر آصف کچہری (مالگزاری اور فینانس)، میر میران کچہری (فوج)، میر صدر کچہری (توپخانہ اور قلعہ تعین افواج)، ملک التجار کچہری (تجارت)، میر یمّ کچہری (بحریّات)، میر خزانہ کچہری (خزانہ اور دارالضرب)۔ توشے خانے کے دو حصّے تھے: نقدی اور جنسی۔ بحریّات کا مستقل محکمہ سلطان ہی نے قائم کیا۔ [فوجی تنظیم کے لیے ایک کتاب فتح المجاہدین لکھوائی، جس میں نہ صرف فوجی نقل و حرکت کے وہ تمام قواعد درج ہیں جو یورپ میں رائج تھے بلکہ اس میں خود سلطان کے اختراع کردہ قواعد بھی ہیں۔ سلطان کو فنّ جہازسازی سے بھی شغف تھا۔ وہ جہازوں کے نقشے خود تیار کرتا تھا۔ مقناطیسی پہاڑوں سے جہازوں کے بچانے کے لیے لوہے کے بجائے تانبے کے استعمال کا طریقہ سلطان ہی نے ایجاد کیا۔ اس نے بندرگاہوں کو وسیع کیا۔ ساحلی حفاظت کے لیے سمندری فوجیں قائم کیں۔ میر محمّد باسط علی خان]۔ حیرت ہوتی ہے کہ جس فرمانروا کی زندگی کا ایک ایک لمحہ شہزادگی سے آخر تک مسلسل خوفناک لڑائیوں میں گذرا اسے ان تمام معاملات پر توجّہ کا وقت کیوں کر ملتا تھا۔ حق یہ ہے کہ سلطان حکومت کو خدا کی طرف سے امانت سمجھتا تھا اور اس امانت کا حق ادا کرنے کی جیسی عملی مثال اس نے پیش کی اس کی نظیریں بہت کم ملیں گی۔

اسلامی حمیّت بدرجۂ اعلیٰ موجود تھی اور سچّے مسلمان کی طرح تعصّب سے بالکل پاک تھا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ آخری وقت تک* سیکڑوں غیرمسلم اس کے ہاں ذمے داری کے اونچے عہدوں پر مامور تھے۔

ٹیپو سلطان نے اپنے دارالسلطنت کا نام ٹیپو نگر یا ٹیپوپٹن نہ رکھا بلکہ ''گنج عام'' رکھا، جو عوام میں اب تک ''گنجام'' مشہور ہے؛ کیونکہ یہ وہ مقام تھا جہاں ہر ملک، ہر فرقے، ہر قوم اور

ہر قسم کے فنکار آ کر بسنے لگے تھے اور جہاں عالیشان شاہی محلات، فوجی، دیوانی اور عدالتی دفاتر تعمیر کیے گئے تھے مگر آج وہاں کھنڈروں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ اب صرف ایک محل موسومہ "دریا دولت باغ" دریاے کاویری کے کنارے باقی رہ گیا ہے، جس کے برآمدے کی مغربی دیوار پر ایک تصویر میں کرنل بیلی کو سلطان سے شکست کھا کر اپنی انگلیاں دانتوں میں دبائے ہوے دکھایا گیا ہے۔ مشرقی دیوار کی تصاویر سے سلطان کی روزمرّہ زندگی کا حال ظاہر کیا گیا ہے۔ اس عمارت میں لارڈ ڈلہوزی کا کتبہ بھی لگا ہوا ہے۔ اسی نمونے کا اب صرف ایک محل، محمود علی خان کا، شہر میسور میں موجود ہے۔ میر محمّد باسط علی خان]۔

سلطان کی شہادت کے وقت شہزادہ فتح حیدر باہر تھا۔ وفادار مشیروں کی راے تھی کہ لڑائی جاری رکھی جائے، مگر جنرل ہیرس اور بعض دوسرے لوگوں نے یقین دلا دیا کہ اسی کو مسند پر بٹھا دیا جائے گا۔ پورنیا کی راے بھی یہی تھی، کیونکہ اس کے نزدیک باشندوں کے مقتدر حصے کو مطمئن کرنے کی اور کوئی صورت نہ تھی (*Military Sundry Book*، ۱۰۹ اے، ص ۱۳۰)۔ میر عالم اور مشیر الملک، نمائندگان حیدر آباد، ٹیپو سلطان کے خاندان میں سے کسی کو مسند پر بٹھانے کے سخت خلاف تھے (*Secret Proceedings*، ۲۳ جون ۱۷۹۹ء).

ویلزلی نے پورنیا کی تجویز مسترد کر دی اور قدیم راجا کو گدی پر بٹھا دیا۔ سلطان شہید کے شہزادوں کے لیے دو لاکھ چالیس ہزار پگوڈا کی رقم مقرّر ہو گئی۔ انھیں پہلے ویلور میں رکھا گیا۔ ۱۸۰۶ء میں وہاں فوجی بغاوت ہوئی تو شہزادوں کو کلکتے منتقل کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) حسین علی خان کرمانی: نشانِ حیدری، (فارسی)، معروف بہ تاریخ ٹیپو سلطان، بمبئی ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۹۰ء؛ ضخامت ۵۰۰ صفحات (دوسری کتابوں پر اس کتاب کی برتری کا خاص پہلو یہ ہے کہ مصنّف نے حیدر علی خان اور ٹیپو سلطان دونوں کو دیکھا تھا)؛ (۲) غلام محمّد ابن ٹیپو سلطان: کارنامۂ حیدری، (فارسی)، (با سیّر سرکاری ماثر صفدری با تواریخ گزیدہ = ۱۸۴۸ء)۔ اس کتاب میں انگریزی، فارسی اور ہندوستانی روایات جمع کر دی گئی ہیں۔ طبع کلکتہ ۱۸۴۸ء، تقریباً ایک ہزار صفحات؛ (۳) تاریخ حمید خان، (فارسی)، مصنّف کارنوالس کے پرائیویٹ سکرٹری کا میر منشی تھا؛ ۱۷۹۱ - ۱۷۹۲ء کی مہم میں گورنر جنرل کے ساتھ تھا اور اس جنگ کے متعلّق حالات لکھے (مخطوطۂ کتب خانۂ بانکی پور پٹنہ)؛ (۴) حسین خان لوحانی: تاریخ ٹیپو، (فارسی)، مخطوطۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (مصنّف کا رجحان ٹیپو سلطان کے خلاف ہے)؛ (۵) سلطان التواریخ، (فارسی)، ایک مخطوطہ انڈیا آفس میں ہے اور ایک گورنمنٹ اورینٹل لائبریری مدراس میں (مصنّف کا رجحان ٹیپو سلطان کے خلاف ہے)؛ (۶) تاریخ خدا دادی، (فارسی)، انڈیا آفس کا مخطوطہ، اوّل و آخر ناقص؛ (۷) تاریخ ٹیپو سلطان، (فارسی)، انڈیا آفس کا مخطوطہ؛ (۸) وقائع منازل روم، (فارسی)، روزنامچۂ غلام علی خان، مصنّف کو ایک وفد کے ساتھ قسطنطنیہ بھیجا گیا تھا (طبع ۱۷۸۶ء)؛ (۹) زین العابدین شوستری: فتح المجاہدین، (فارسی)، نسخۂ کتب خانۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، عدد ۱۶۶۹؛ (۱۰) میر عالم شوستری: حدیقة العالم، (فارسی)، انگریزوں نے مصنّف کی خدمات خصوصی کے عوض اس کے لیے چوبیس ہزار روپے وظیفہ مقرّر کر دیا تھا۔ دو جلدیں۔ آخری جلد سرنگاپٹم کے سقوط (۱۷۹۹ء) پر ختم ہوتی ہے، طبع ۱۸۵۰ء؛ (۱۱) سید امجد علی اشہری: سوانح حیدر علی سلطان، (اردو)، امرتسر ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) وہی مصنّف: ٹیپو سلطان، (اردو)، امرتسر ۱۹۱۱ء؛ (۱۳) محمود خان محمود بنگلوری: تاریخ سلطنتِ خداداد، (اردو)، بنگلور ۱۹۳۳ء (۲)؛ (۱۴) حیدر نامہ،

۱ فرنچ) میسور آرکیالاجیکل ڈیپارٹمنٹ طبع ۱۹۳۴ء
(۵۵) Allan : An Account of the Campaign in
Mysore (1799)، کلکتہ ۱۷۹۲ء (۵۶) J. Bristow :
A Narrative of the Sufferings of James Bristow
Written by Himself، کلکتہ ۱۷۹۳ء (۵۷)
A. Beatson : A View of the Origin and Conduct of
the War with Tippoo Sultan، لندن ۱۸۰۰ء (۵۸)
Major Dirom : A Narrative of the Campaign in
India which terminated the war with Tippoo Sultan in
1792، لندن ۱۷۹۳ء (۵۹) R. Crisp : The Mysorean
Revenue Regulations، کلکتہ ۱۷۹۲ء (۶۰)
R. Mackenzie : A Sketch of the War with Tippoo
Sultan، دو جلدیں، کلکتہ ۱۷۹۳ء - ۱۷۹۴ء (۶۱)
Extracts from Captain Mackenzie's work، طبع
۱۷۹۴ء (۶۲) E. Moor : A Narrative of the
Operations of Captain Little's Detachment, and of
the Mahratta Army Commanded by Purseram
Bhow، لندن ۱۷۹۴ء (اس میں بعض نادر تصویریں ہیں)
(۶۳) I. Munro : A Narrative of the Military
Operations on the Coromandel Coast, 1780-1784،
لندن ۱۷۸۹ء (اس کتاب کے ساتھ مہمات سے متعلق نقشے
ہیں) (۶۴) Ramchandra Punganuri : Memoirs
of Hyder and Tippoo، ترجمہ براؤن C. P. Brown
مدراس ۱۸۴۹ء (۶۵) J. Scurry : The Captivity,
Sufferings and Escape of James Scurry Written by
Himself، لندن ۱۸۲۴ء (۶۶) Forrest : Selections
from the State Papers Preserved in the Bombay
Secretariat، ج ۲، ۳، ۱۸۸۵ء تا ۱۸۸۷ء (۶۷)
G.R. Gleig : The Life of Sir Thomas Munro،
جلد ۱، ۲، لندن ۱۸۳۰ء (۶۸) W. Kirkpatrick :
Select Letters of Tippoo Sultan، لندن ۱۸۱۱ء (۶۹)
Poona Residency Correspondence، جلد ۳، ۶، ۷، ۸،
بمبئی ۱۹۳۶ء (۷۰) H. H. Dodwell : The
Nabobs of Madras، لندن ۱۹۲۶ء (۷۱) J. W.
Fortescue : History of the British Army، جلد ۳،
لندن ۱۹۰۲ء، جلد ۴ حصہ ۲، لندن ۱۹۰۶ء (۷۲)
J. Mill : History of British India، طبع ولسن
H. H. Wilson، جلد ۵ تا ۶ لندن ۱۸۴۸ء (۷۳)
N. K. Sinha : Haidar Ali، جلد ۱، کلکتہ ۱۹۴۹ء (۷۴)
M. Wilks : Historical، مکمل طبع دوم ۱۹۳۰ء (۷۵)
Sketches of the South of India in an Attempt to
Trace the History of Mysore، طبع M. Hammick،
۲ جلدیں، ۱۹۳۰ء (۷۶) M. M. D. L. T. :
History of Hyder Ali Khan (۷۷) یہ کتاب فرانسیسی میں
لکھی گئی تھی ۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۸۴۸ء میں
شائع ہوا ۔ ۱۸۵۵ء میں ایک طباعت شائع ہوئی جس
میں ٹیپو سلطان کے حالات بھی شامل کر دیے گئے)
(۷۸) Wood : A Review of the Origin, Progress
and Result of the Late Decisive war in Mysore
طبع ۱۸۰۰ء (اس میں تئیس صفحے کا ایک خط
ہے جس میں ملک کی سرسری کیفیت بتائی گئی ہے ۔
اور ایک سو ستاسی صفحے ہیں جن میں بہت سی قیمتی
دستاویزیں لکھی ہیں، مثلاً زمان شاہ درانی کے
خطوط، فرانس سے سلطان کی خط و کتابت، سفارت
قسطنطنیہ کے حالات وغیرہ) (۷۹) Mahibbul Hasan
Khan : History of Tipu Sultan، کلکتہ، ڈھاکہ
۱۹۵۱ء (مؤلف مقالہ نے اس کتاب سے بہت استفادہ
کیا ہے) (۸۰) Oakes : An Authentic Narrative
of the Treatment of the English who were taken
Prisoners on the Reduction of Bednore by Tippoo
Sahib، لندن ۱۷۸۵ء (۸۱) C. H. Philips : The East
India Company 1784-1834، مانچسٹر ۱۹۴۰ء (۸۲)
R. M. Martin : Despatches, etc. of the Marquis
Wellesley، جلد اوّل، لندن ۱۸۳۶ء (۸۳)

A. W. Davrenge: *Captives of Tipu Sultan*، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ علاوہ بریں نیشنل آرکائیوز آو انڈیا اور دوسرے غیر مطبوعہ رکارڈز [سجلات] اور مختلف مجموعہ ہاے معلومات *Secret proceedings, Military Sundry Book* *1780-1799* وغیرہ [اور Stewart: *Cat. of the Or. Lib. of Tippoo Sultan*، کیمبرج ۱۸۰۹ء، ص ۳۳ تا ۹۳ پر سوانح حیات]۔

(غلام رسول مہر)

ٹیک چند: بہار، لالہ، لغت نویس، مشہور فارسی اور اردو کا شاعر بھی تھا، لیکن اس حیثیت سے مشہور نہیں ہوا۔ عربی سے مناسبت اور فارسی میں مہارت رکھتا تھا (گلزار، ص ۶۶)۔ اس کی تصنیف بہارِ عجم فارسی زبان کی ایک اہم اور مستند لغت ہے۔

بہار کے حالاتِ زندگی کی زیادہ تفصیل نہیں ملتی۔ حدود ۱۱۰۰ھ/ ۱۶۸۸ - ۱۶۸۹ء میں پیدا ہوا (قب بہارِ عجم، لکھنؤ ۱۹۱۶ء، دیباچہ ص ۲، تحریرِ دیباچۂ بہارِ عجم کے وقت یعنی ۱۱۵۲ھ میں زندگی کے ترپنویں (۵۳) سال میں تھا)۔

دہلی کا باشندہ تھا، نہرِ نواب سعادت خان کے قریب رہتا تھا (ترجمۂ بہارِ عجم، طبع ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۳ء، ۲ : ۸۰۳: بحوالۂ لالہ برج لال، جو ایک واسطے سے بہار کا شاگرد تھا)۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی ذات کیا تھی۔ اکثر تذکرہ نگاروں نے (بشمولِ گارساں دِ تاسی) اسے کھتری لکھا ہے، البتہ میر تقی میر (نکات الشعراء، تالیف ۱۱۶۵ھ)، جو بہار کے دوست تھے، اس کے خاندان کے بارے میں لکھتے ہیں: ''برھمنِ رنگین بہارِ سخن''، اس ترکیب سے اس کے برھمن ہونے کی طرف خیال جاتا ہے۔ قائم نے مخزنِ نکات (تالیف ۱۱۶۸ھ، ص ۲۵ ببعد) میں اسے زرگر قوم کا فرد قرار دیا ہے، لیکن قدرت اللہ قاسم نے مجموعۂ نغز (تالیف ۱۲۲۱ھ)، ۱ : ۱۱۳ ببعد میں اس کی تردید کی ہے۔ ان کی راے میں بہار کھتریوں کی گوت سگارہ سے تعلق رکھتا تھا [کھتری ہونے کے متعلق سناروں کے دعاوی کے لیے دیکھیے روز H.A. Rose: *A Glossary of Tribes, etc.*، ۳ : ۴۳۹ ببعد؛ وہاں سناروں کی ایک مجلس کا ذکر ہے جس کا نام ''سانو Mair و ناتک کشتریہ راجپوت سبھانک سبھا'' ہے]۔ متاخر تذکرہ نگاروں میں نواب صدیق حسن خان (صبحِ گلشن، ۱۲۹۵ھ، ص ۶۹) اور بظاہر اسی بنا پر بستانی: قاموس الاعلام) اور لالہ سری رام (خمخانۂ جاوید، ۱ : ۶۱۲) انہیں کایتھ (کائستھ) تسلیم کرتے ہیں، جو قابلِ قبول نہیں۔

بہار فارسی زبان و ادب کے حصول میں مولانا ابوالخیر خیر اللہ وفائی [بظاہر خیر اللہ بن لطف اللہ مہندس لاھوری مراد ہے، جس کے لیے دیکھیے روئداد ادارۂ معارف اسلامیہ، لاھور ۱۹۳۳ء، ص ۳۱ و ۴۷، جہاں اسے خیر الشارحین لکھا ہے] اور خان آرزو کا شاگرد تھا؛ اگر یہ تعلق شاعری میں ہوتا اور خود بہار کی فارسی شاعری کو کچھ اہمیت ہوتی تو خان آرزو اپنے تذکرے مجمع النفائس میں (ذیلِ سروری کاشانی) بہار کا ذکر بطور شاعر ضرور کرتے۔ انھوں نے اس کا ذکر صرف ضمناً اور لغت نویس کی حیثیت سے کیا ہے۔

قدرت اللہ قاسم نے لکھا ہے کہ بہار کا ایک ہاتھ کسی حادثے میں کٹ گیا تھا اس لیے خان آرزو اسے ''رستم یک دست'' کہا کرتے تھے (مجموعۂ نغز، ص ۲۱ ببعد)۔ اشپرنگر (۱۸۵۴ء) نے علی ابراھیم (گلزار) کے حوالے سے بہار کے سفرِ ایران کا ذکر کیا ہے۔ گارساں دتاسی نے بھی اس کے سفرِ ایران کا تذکرہ کیا ہے (دتاسی: *Histoire de la Lit. Hindouie*، ۱ : ۲۸۱)، جو بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا۔ بعض تذکرہ نگار اس کی فارسی شاعری کا ذکر کرتے ہیں لیکن نمونۂ کلام بہت کم دیتے ہیں، سبب غالباً یہی ہے کہ بہار کا اصل مقام فارسی شاعری میں نہیں

لغت نگاری میں ہے۔ اردو تذکرہ نگار بھی خال خال اس کی اردو شعرگوئی کا ذکر کرتے ہیں لیکن اردو شاعری میں بھی اس کی شہرت زیادہ نہیں ہے۔ اکثر تذکروں میں ایک ایک دو دو شعر دیے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ شعر چمنستان شعراء (شفیق) میں ہیں، یعنی ۳۱، تذکرۂ ریختہ گویان (گردیزی) میں ۲۹، خمخانۂ جاوید (سری رام) میں قلمی بیاض مکتوبۂ ۱۱۸۸ھ کے حوالے سے ۲۱۔

بہار کی وفات کا صحیح سنہ معلوم نہیں ہے۔ اتنا قطعی ہے کہ وہ میر حسن کے تذکرۂ شعرائے اردو کی تالیف (۱۱۸۸ھ) کے وقت تک وفات پا چکا تھا۔ بہارِ عجم (۱۱۸۲ھ) کے مرتب اندرمن کے بیان سے بھی کچھ وضاحت نہیں ہوتی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۱۸۰ھ تک ضرور زندہ تھا کہ مصطلحاتِ وارستہ سے استفادہ کر سکا۔ مولوی عبدالمقتدر خان نے ۱۱۸۰ھ میں اس کی وفات لکھی ہے (فہرستِ بانکی پور (فارسی)، ۹: ۴۳)، جس کا کوئی ثبوت نہیں۔

تصانیف: بہار کو صاحبِ تصانیفِ کثیرہ کہا جاتا ہے (میر: نکات الشعراء) لیکن اب ان کی طرف منسوب صرف چھے کتابوں کا پتا چلتا ہے:-

۱۔ بہارِ عجم؛ ۲۔ نوادر المصادر؛ ۳۔ جواہرالحروف؛ ۴۔ ابطالِ ضرورت؛ ۵۔ شرحِ نصابِ بدیع؛ ۶۔ جواہر الترکیب، (نایاب)۔

۱۔ بہارِ عجم: بلخمن کے قول کے مطابق بہارِ عجم ان کتبِ لغت میں سے جو کسی ایک فرد نے مرتب کی ہوں سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے (بلخمن، ص ۲۸)۔ متاخرین میں ٹامس روبک Thomas Roebuck نے اشاعتِ برہانِ قاطع میں اور ولرز Vullers نے اپنی لغت میں اس سے بہت فائدہ اٹھایا ہے؛ ریو، ص ۵۰۳ (از روے بلخمن)۔ اس کے علاوہ لغت نگاران ہند نے بھی بہارِ عجم سے بہت استفادہ کیا ہے یا اسے پیشِ نظر رکھا ہے۔ مثلاً قب عزیز جنگ بہادر: آصف اللغات (حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ)، ۱: ۵؛ ۲۔ بہارِ عجم کے بعد ہندوستان میں جو لغت کی کتابیں مرتب ہوئیں وہ بھی بہار کی خوشہ‌چین ہیں۔

یہ کتاب اس کی عمر بھر کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس کا اپنا بیان ہے (دیباچۂ بہارِ عجم) کہ بیس برس کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچی (پہلے دیباچے میں ۱۴ سال لکھا تھا، قب ریو، ۲: ۵۰۳)۔ "یادگار فقیر حقیر بہار، مادۂ سال تاریخ اتمام اوست"، سن تکمیل کی تاریخ ۱۱۵۲ھ ہے۔ [طبع ۱۹۱۶ء، ۲: ۲۶۲ بر بذیل "قتل عام" ۱۱ ذی الحجۃ ۱۱۵۱ھ کو دہلی میں نادر شاہ کے حکم سے قتل عام ہونے کا ذکر ہے]۔ ریو، ۲: ۵۰۳ میں 'مادہ' کو 'بادہ' پڑھ کر ۱۱۵۲ + ۱۰ = ۱۱۶۲ھ تاریخ اتمام بتائی ہے اور زخاؤ Sachau نے (فہرست کتابخانۂ بادلی، ۱: ۱۰۱۸) اس کی تقلید کی ہے، مگر تمام مطبوعہ نسخے 'مادہ' لکھ رہے ہیں اور وہی صحیح ہے۔

سطورِ بالا سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ بہارِ عجم کی تالیف کا آغاز ۱۱۳۲ھ میں ہوا ہوگا۔ ایک مرحلے پر جب مؤلف نے کتاب کا کوئی مسودہ مرتب کیا اس کے پیشِ نظر متاخرین کی کتابوں میں سے صرف خانِ آرزو کی تنبیہ الغافلین اور میر افضل ثابت [م ۱۱۵۰ یا ۱۱۵۲ھ۔ شہرنگر، ۱۵۰] کا رسالہ تنبیہ۔ آرزو کا رسالہ ۱۱۵۴ھ/۱۷۴۱ء اور ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء کے مابین لکھا گیا (منوہر سہائے انور، مقالۂ مذکور، ص ۱۳۶)۔

بہارِ عجم کے مآخذ: اس سلسلے میں آرزو کا بیانِ ذیل دلچسپ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صاحبِ بہارِ عجم نے کہ "یکے از یارانِ فقیر است" پندرہ سولہ سال ہوئے بہارِ عجم تالیف کی، میں ("فقیر سراج الدین علی") نے اپنی دو تصنیفیں

سراج اللغۃ و چراغ ہدایت ایسے ہیں کہ ان دونوں کتابوں میں سے جو کچھ پسند آئے اپنی فرہنگ میں شامل کر لیے اور اس بارے میں کبھی بخل و خست نہ کی (دیکھیے مجمع النفائس، نسخۂ دانش گاہ پنجاب، مجموعۂ شیرانی، شمارہ ۱۳۸۹، ورق ۱۵۶ ب: گویا سراج اللغۃ (آغاز ۱۱۴۵ھ، تکمیل ۱۱۴۷ھ) اور چراغ ہدایت (دفتر دوم سراج اللغۃ) (منوہر سہائے انور، ''رسالۂ ڈاکٹری''، ص ۶۰: ریو، ص ۵۰۲) کی تکمیل کے فوراً ہی بعد بہار نے انہیں استعمال کیا تھا اور خان آرزو کو کسی سرقے کے الزام کا ان کے بارے میں خیال نہیں۔

معاصر تذکرہ نگار بہارِ عجم اور سراج اللغۃ وغیرہ کے سلسلے میں یہ بیانات دیتے ہیں: قانع کہتے ہیں: ''وقتیکہ خان آرزو سراج اللغۃ تصنیف می کردند بعضے غلطی ها (کذا) بر آورد۔ ایشان از غایتِ انصاف کہ خاصۂ کمال است دخلہاے وی ...... برداشتند''۔ گردیزی (تألیف ۱۱۶۶ھ) لکھتے ہیں: ''بہارِ عجم تألیف نمودہ در بعض مواقع دخلہا بر سراج اللغۃ خان آرزو و دیگر کتب لغت فرمود''؛ نیز دیکھیے تذکرۂ مسرّت افزا (تألیف ۱۱۹۱ھ)۔

ثابت کے رسالے سے مراد غالباً معارضۂ حزین و آرزو ہی کے سلسلے کا کتابچہ ہے، جو کم و بیش اسی زمانے میں لکھا گیا، گویا بہارِ عجم کا کوئی مسودہ ۱۱۵۴ یا ۱۱۵۶ھ کے گرد و پیش تحریر کے مدارج طے کر رہا تھا۔ اشاعتِ ۱۱۵۲ھ میں مصطلحاتِ وارستہ اور رسالۂ مخلص کا نام لیتے ہیں۔ مصطلحاتِ وارستہ (بقولِ مرتبِ فہرست مخطوطات بانکی پور، ص ۳۳) ۱۱۸۰ھ میں تکمیل کو پہنچی (قب ریو، ۲: ۵۰۳؛ بلخمن کا بیان راجع بہ لغت نگاری، ص ۳۰، میں ۱۱۸۰ھ سالِ آغازِ مصطلحات ہے، لیکن یہ غالباً صحیح نہیں، کیونکہ اسی سال وارستہ کا انتقال ہوتا ہے)۔ رسالۂ مخلص سے مؤلف کا اشارہ مرآۃ الاصطلاح کی طرف ہے۔ مخلص (م ۱۱۶۴ھ) کی مرآۃ الاصطلاح [تکمیل کا مادۂ تاریخ ''تحقیقِ اصطلاحات'' = ۱۱۵۸ھ] سے بہار نے بہت فائدہ اٹھایا ہے۔ ''مصطلحاتِ وارستہ کا کوئی قلمی نسخہ یا نسخے کا کچھ حصہ صاحبِ بہارِ عجم کے پاس ضرور تھا، کیونکہ بہار نے اس میں کا بہت کچھ داخلِ لغت کر لیا ہے'' (بنخمن، ص ۳۰)۔

بہار نے اس لغت کے یکے بعد دیگرے سات ایڈیشن تیار کیے۔ جب بوڑھا ہو گیا اور آٹھویں ایڈیشن کی ہمت نہ رہی تو اس نے یہ کام اپنے شاگرد راے اندرمن باشندۂ حصار کو سونپا۔ اندرمن نے ساتویں ایڈیشن کو کہ ''ناسخِ جمیعِ مسوداتِ سابق'' اور پریشان و غیرمرتب تھا دیکھا، اس کا انتخاب کیا اور ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۸ء میں آٹھواں ایڈیشن پایۂ تکمیل کو پہنچایا (دیباچۂ اندرمن، ص ۲)۔ اسی اشاعتِ خاص کا ایک نسخہ، جو اندرمن کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، بانکی پور، پٹنہ کی لائبریری میں موجود ہے۔ نسخہ شوال ۱۱۸۴ھ کا مکتوبہ ہے (فہرست مخطوطات، ص ۲۵)۔

اندرمن کے ایڈیشن سے الگ بھی مؤلف کے ساتویں نسخے سے ایک اور متن تیار کیا گیا، جس کا مرتب دھرم چند بن منشی دیپ چند ابن برج لال تھا۔ اس متن کے ترقیمے کے بعض اہم مطالب یہ ہیں: بہار نے اپنی کتاب کو اصلاح و ترمیم کے بعد بخطِ نستعلیق سات بار لکھا۔ آٹھواں ایڈیشن، ضعفِ پیری سے مجبور ہو کر مرتب نہ ہو سکا تو اندرمن نے، جو دستور الحساب کا مصنف اور بہار کا خاص شاگرد تھا، آخری نسخہ مع نوادر المصادر اور چند اور کتب کے، جو مصنف کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں، حاصل

کر لیا ۔ بہار عجم کا انتخاب کیا اور ایک خاتمے کا اضافہ کر کے اسے اپنا مال بنا لیا اور استاد پر زیادتی کی ۔ اندرمن ہی کے شاگرد لالہ برج لال آنجہانی (بیکنٹھ باشی) نے بہار کا اصل نسخہ اپنے استاد سے حاصل کیا اور دلّی اور مندسور (صوبۂ مالوا) میں، سرکاری فرائض کی کثرت کے باوجود، کسی کی امداد و اعانت کے بغیر مصنّف کے نسخے کی مدد سے تین بار از سرنو ترتیب دیا اور اصل کے مطابق بنا کر رائج کر دیا ۔ جس سے اندرمن کا نسخہ غیر مقبول ہو گیا (بہار عجم، طبع ۱۸۵۳ء، ۲ : ۸۰۳)۔

اندرمن پر یہ الزام صحیح نہیں کہ اس نے استاد کا مال ہتھیا لیا ۔ اندرمن نے تو اس پر دیباچہ بھی لکھا اور اس کے مصنّف بہار کا ذکر بھی کر دیا ۔ بظاہر مروجہ مطبوعہ نسخے اندرمن اور برج لال کے متون کا مرکب معلوم ہوتے ہیں۔

بہار عجم کے مطبوعہ نسخے : پہلی اشاعت، بقول گارساں دتاسی، جلد اوّل، مطبع سراج الدین، [کشمیری دروازہ] دہلی میں ہوئی (*Histoire de la Lit. Hindouie*, etc.، طبع دوم، ۱ : ۲۸۲) ۔ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب کے دو نسخوں کے ترقیموں سے بھی اس طباعت کی تائید ہوتی ہے ۔ دوسرا ایڈیشن مطبع العلوم میرٹھ سے ۵ دسمبر ۱۸۶۷ء کو نکلا ۔ مطبع سراجی سے بھی ایک ایڈیشن شائع ہوا (جلد اوّل، ۲۱ ذی القعدۃ ۱۲۸۲ھ؛ جلد دوم، ۱۳ دسمبر ۱۸۶۶ء/ ۵ شعبان ۱۲۸۳ھ) ۔ لیکن ان سب نسخوں کے ترقیمے نقل در نقل کے اصول پر درج ہوئے ہیں ۔ ہر جگہ کاتب کا نام دولت رام، مہتمم مولوی کریم بخش اور مرتب دھرم چند بیدار نسخوں میں موجود ہے، عبارتیں بھی بادنیٰ تغیّر (خصوصاً مصحح کا نام چھوڑ کر) اسی طرح درج ہیں ۔ کمال یہ ہے کہ اندرمن کا دیباچہ بھی موجود ہے اور دھرم چند کا ترجمہ بھی ۔ بہار کا دیباچہ مختصر ہے (گو نولکشور پریس کے نسخے میں دیباچہ مفصّل ہے اور منابع کا تفصیلی ذکر بھی اس میں ہے) ۔ مطبع العلوم کی طباعت کے بعد "۱۲۶۷ھ میں نولکشور سے بھی اس کی اشاعت ہوئی" (بالخصن : ص ۲۹) ۔ مطبع نول کشور سے اوّل بار مولوی ہادی علی کی تصحیح سے (ان کے انتقال کے بعد) ستمبر ۱۸۷۹ء میں بہار عجم شائع ہوئی، جس میں اندرمن کا دیباچہ شامل ہے ۔ ترقیمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ مطبع محمدی کے نسخے پر مبنی ہے ۔ یہ لغت بعد میں نولکشور پریس سے کئی بار چھپی ؛ چنانچہ ۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۶ء میں بھی ایک ایڈیشن چھپا ۔

بہار عجم کی خصوصیت : بہار عجم کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی جامعیت ہے ۔ ہمیں بہار عجم کے علاوہ کوئی ایسی کتاب معلوم نہیں جس میں فارسی کی اصطلاحوں کو اس استیعاب و احاطہ کے ساتھ جمع کیا گیا ہو ۔ وارستہ اعلیٰ ناقد سہی، مگر نیوزے بھی جدید و قدیم محاورات کی میزان بن آئے ایک جامع لغت کا رتبہ دینے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔

۲ ۔ **نوادر المصادر :** فارسی مصادر پر، بقول خود مصنّف، یہ پہلی کتاب ہے ۔ جس میں ایک مقدمہ، چوبیس باب اور ایک خاتمہ ہے ۔ مصادر کو مشتقات کے اعتبار سے نہیں بلکہ حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا ہے اور مشتقات مصادر کے ذیل میں درج کیے ہیں ۔ مصنّف کا مملوکہ نسخہ مصطفائی دہلی میں ۱۲۷۲ھ میں چھپا ۔ تعداد صفحات ۱۲۰ ۔

نوادر اور ابطال ضرورت غالباً ایک ہی زمانے میں تالیف ہوئیں (مطبوعہ کی بحث ص ۳ کا مقابلہ ابطال ضرورت ص ۲ سے کیجیے، عبارتیں

میں درج نہیں ہیں)۔

اس کتاب کے اندراجات کے بارے میں ایک اہم بات یہ ہے کہ خان آرزو کے نام سے زوائد الفوائد کا ایک نسخہ رامپور کے کتابخانے میں موجود ہے، جو 'نشستن' کے مصدر پر یک لخت ختم ہو گیا ہے۔ اس کے بعض اقتباسات ڈاکٹر منوہر سہائے انور نے اپنے تحقیقی مقالے میں درج کیے ہیں؛ یہ تمام و کمال وہی ہیں جو نوادر المصادر میں ہیں۔ معلوم نہیں اصل عبارتیں بہار کی ہیں یا خان آرزو کی۔ ایک قلمی نسخہ بانکی پور پٹنے کے کتابخانے میں موجود ہے (فہرست مخطوطات، ص ۳۲)۔

۳۔ جواہر الحروف: بہار نے اس کتاب کے دیباچے میں لکھا ہے کہ دوران تالیف بہار عجم میں کتب لغت مثل سراج اللغة وغیرہ اور شروح سے حروف کے سلسلے میں جو کچھ حاصل ہوا اسے اس میں یکجا کر دیا ہے۔ یہ کتاب ایک مقدمہ، دو باب اور خاتمے پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کی تالیف کے زمانے ہی میں رسالہ ابطال ضرورت بھی لکھا گیا (دیباچۂ جواہر الحروف، ص ۲؛ تعداد صفحات ۱۰۰، طبع لکھنؤ ۱۲۶۲ھ؛ بلخمن، ص ۲۹)۔ بلخمن (ص ۳۰) نے اس کتاب کی جزوی تعریف کی ہے۔

۴۔ ابطال ضرورت: ضرورت شعری کے موضوع پر یہ رسالہ (تعداد صفحات ۲۷) لکھا گیا۔ اس میں بعض نہایت دلچسپ مباحث درج ہیں (مثلاً ص ۲۵ پر ماضی کی توضیح، ص ۶۶ پر استعمال [illegible]، ص ۷۹ پر توافق لسانین وغیرہ)۔ یہ کتاب ۱۲۶۸ھ میں دہلی میں طبع ہوئی۔

۵۔ شرح نصاب بدیع: محمد شریف کے نصاب بدیع کی شرح لکھی ہے، جس میں عربی اور فارسی کے مشترک الشکل اور مختلف المعانی الفاظ درج ہیں۔ اس کا قلمی نسخہ بانکی پور پٹنے کے کتب خانے میں ہے (فہرست مخطوطات فارسی، ص ۱۰)۔

۶۔ جواہر الترکیب: دیکھیے [قیسی و [illegible]: تذکرۂ [illegible]، ص ۲۰۰]؛ ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، ص ۲۶۵۔

مآخذ: بہار کی تصانیف کے علاوہ مندرجۂ ذیل مآخذ استعمال کیے گئے ہیں:

(۱) خان آرزو: مجمع النفائس، قلمی، دو نسخے در کتابخانۂ دانش گاہ پنجاب، شمارہ [illegible] (PT I)، ص ۱۱۳؛ و نسخۂ شیرانی، شمارہ ۴۸۳۶، ورق ۶۵ ب؛ (۲) میر تقی میر: نکات الشعراء، طبع دوم، دہلی ۱۹۳۵ء، ص ۱۲۶ ببعد؛ (۳) قائم: مخزن نکات، طبع اول، ص ۳۲؛ (۴) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، لاہور ۱۹۳۳ء، ص ۱۱۰ ببعد؛ (۵) میر حسن: تذکرۂ شعرائے اردو، دہلی ۱۹۴۰ء، طبع ثانی، ص ۲۶؛ (۶) غلام ہمدانی مصحفی: ریاض الفصحاء، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۲۰۴؛ (۷) فتح علی حسینی: تذکرۂ ریختہ گویاں (انجمن ترقی اردو)، حیدر آباد دکن ۱۹۳۳ء، ص ۲۰۸ تا ۳۰۲؛ (۸) امراللہ الٰہ آبادی: تذکرۂ مسرت افزا (جو [illegible] معاصر میں طبع ہوا)، پٹنہ ۱۹۶۸ء؛ (۹) شپرنگر: Sprenger: *Oudh Catalogue*، کلکتہ ۱۸۵۴ء، ص ۱۴۰؛ اردو ترجمہ از طفیل احمد: یادگار شعراء (طبع ہندوستانی اکیڈمی) الٰہ آباد ۱۹۴۳ء، ص ۲۳۸؛ (۱۰) علی ابراہیم خان: گلزار ابراہیم، مع گلشن ہند، علی گڑھ ۱۹۳۴ء / ۱۳۵۳ھ، ص ۲۳۶؛ (۱۱) سید علی حسن خان: بزم سخن، آگرہ ۱۸۸۰ء، ص ۲۲۲؛ (۱۲) عبدالغفور خان نساخ: سخن شعراء، لکھنؤ ۱۲۹۱ھ / ۱۸۷۴ء، ص ۱۰۶؛ (۱۳) لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی: چمنستان شعراء، طبع ۱۹۲۸ء، ص ۷۷ تا ۷۸؛ (۱۴) صدیق حسن خان: [illegible]، [illegible] ص ۹۹؛ (۱۵) سری رام:

خمخانۂ جاوید، جلد اوّل، دہلی ۱۹۰۸ء، ص ۶۱۲ تا ۶۱۳؛ (۱۶) ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ: ادبیاتِ فارسی میں ہندوؤں کا حصّہ، دہلی ۱۹۴۲ء؛ (۱۷) کیفی چڑیا کوٹی: جواہرِ سخن، جلد اوّل، الٰہ آباد ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۸؛ (۱۸) بلخمن Blochmann: *Contributions to Persian Lexicography*، در *JRAS*، ج ۱، ۱۸۶۸ء؛ (۱۹) گارساں د تاسی Garcin de Tassy: *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie*، طبع دوم، ۱: ۲۸۱ ببعد؛ ۳: ۲۵۹ (صرف تذکرۂ نسخۂ دلکشا، کلکتہ ۱۸۴۷ء، ج ۱، میں بہار کے ترجمے کا حوالہ)؛ [اسی کتاب کا ترجمہ، از فیلن و کریم الدین: تذکرۂ شعرائے ہند، ۹۶ ببعد]؛ (۲۰) نظامی بدایونی: قاموس المشاہیر، جلد اوّل، طبع اوّل، تاریخ طباعت ندارد، ص ۱۲۳؛ (۲۱) عبدالحمید: جامع اللغات، حصّہ دوم، لاہور، تاریخ طبع ندارد، ص ۳۱۸؛ (۲۲) زخاؤ Sachau: *Catalogue of Persian, Turkish, Hindustani and Pashtu MSS. in the Bodleian Library*، طبع ۱۸۸۹ء، حصّہ اوّل، ص ۱۰۱۸، شمارہ ۱۶۲۴؛ (۲۳) ریو Rieu: *Catalogue of the Persian MSS. in the British Museum*، جلد دوم، طبع ۱۸۸۱ء، ص ۵۰۲؛ (۲۴) M. Abdul Muqtadir Khan Bahadur: *Catalogue of the Arabic and Persian MSS. in the Oriental Public Library of Bankipur*، ۹: ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۹؛ (۲۵) منوہر سہائے انور: *Siraj ud Din Ali Khan Arzu, his Life and Works* (رسالۂ دکتری، ٹائپ شدہ مخطوطہ، در دانش گاہ پنجاب)، ص ۲۰، ۵۲، ۹۲، ۱۳۹۔

(وحید قریشی)

ث

* ثاء: عربی حروفِ تہجی کا چوتھا حرف، جس کے اعدادِ جُمّل ۵۰۰ ہوتے ہیں۔ اس کی شکل ایک متوازی الافق خط کی سی ہے، جس کے سرے اوپر کی طرف اٹھے ہوئے ہوں۔ اس پر تین نقطے ہوتے ہیں اور یہی تین نقطے اسے تہجی کے تیسرے حرف ''تاء'' سے، جس پر صرف دو نقطے ہوتے ہیں، ممیز کرتے ہیں۔ اسی مشابہت کی وجہ سے [عربی ابجد میں] اس کی جگہ تاء کے فوراً بعد رکھی گئی ہے۔

عربی کے علاوہ دوسری سامی ابجدوں میں صرف جنوبی عربی ابجد ایسی ہے جس میں ''ث'' کی آواز کے لیے ایک مخصوص حرفی شکل موجود ہے۔

علم اشتقاق کے اعتبار سے عبرانی زبان کا ש، آرامی ת (قدیم آرامی ש)، اشوری š اور حبشی زبان کا ሰ عربی ثاء کے عین مطابق ہے۔ عربی میں بعض دفعہ ''ثاء'' بدل کر ''فاء'' ہو جاتی ہے [مثلاً ثُوم سے فُوم۔ تلفظ کے اعتبار سے ثاء کا شمار حروفِ لثویہ میں ہے]۔

(A. J. Wensinck ونسنک)

* ثار: رکّ بہ قصاص۔

* ثابت: عثمانیوں کے عبوری دور کے اس اہم شاعر کا نام علاء الدین تھا۔ اس کا زمانہ زیادہ تر سلطان احمد ثالث کے عہد (۱۷۰۳ تا ۱۷۳۰ء) میں گذرا۔ اس کا اندازِ بیان خاص اور ممیز ہے، جس میں نمایاں جدت ہے۔ ۱۰۶۰ھ/۱۶۵۰ء کے قریب وہ بوسنہ کے قصبہ اوزیجہ میں ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کے والدین صربی۔خرواتی (Serbo-Croat) نسل کے تھے۔ یہ شاعر وصلت علی بک مانیچ اوزیجوی اور عبداللہ سراجیواوی کے رشتے داروں میں سے تھا۔ وہ ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ - ۱۷۱۳ء کو قسطنطنیہ میں فوت ہوا۔ [ابتداءً] اس نے رجالِ دین میں شامل ہونا چاہا اور تعلیم ختم کرنے کے بعد وہ قسطنطنیہ میں وارد ہوا۔ شعر و سخن کے طبعی ملکے کو اس نے مشق سے خوب جلا دی تھی۔ اس لیے وہ بہت جلد مشہور ہو گیا۔ اسے نئے سرپرست ملے اور ساتھ ہی اس کے مخالفوں میں نئے حاسد بھی پیدا ہو گئے۔ ان دنوں سرکاری ملازمتوں کے حاصل کرنے میں اقربا پروری اور بے جا سفارش کا بازار گرم تھا۔ اس لیے مسلمہ قابلیت کے باوجود وہ ''ملازم'' کے عہدے سے آگے ترقی نہ کر سکا، جو اسے ۱۰۹۰ھ میں ملا۔ اس لیے اس نے مدرسی کے پیشے سے استعفٰی دے دیا اور یہ استعفٰی ہی اعلیٰ عہدوں کے حصول کے لیے پہلا زینہ ثابت ہوا۔ اس نے عدل و انصاف کے محکمے میں ملازمت شروع کی، جس کی وجہ سے اسے متعدد مقامات میں جانا پڑا، یعنی چورلی، مرجان، اذرنہ (۱۰۹۷ھ)، ادیسہ، رودستو [تکفور طاغی]، سراجیوو (۱۱۱۲ھ)، موتیہ (۱۱۱۷ھ) اور دیاربکر میں (۱۱۱۹ - ۱۱۲۱ھ، جہاں جانے کے لیے وہ بالخصوص خواہشمند تھا)۔ حسب قواعد چونکہ میعادِ ملازمت صرف ایک سال کی ہوا کرتی تھی اور ہر تقرر کے ختم ہونے

کے بعد ایسی خاصی مدت تک بیکار رہنا پڑتا تھا (معزول) اور اس دوران میں اسے کوئی وظیفہ بھی نہیں ملتا تھا، اس لیے وہ ہمیشہ تنگ دست رہتا اور مشکلات میں مبتلا رہتا تھا۔ اس کی ایک خاص وجہ یہ بھی تھی کہ تجاوز فرائض کے اعمال کرکے اسیر بننے کو وہ نہایت بری بات سمجھتا تھا۔ اس کے اعلیٰ اخلاق کا نمونہ اس کے دشمن بھی مانتے تھے۔ پھر تقدیر نے بھی اسے کڑی ضرب لگائی؛ مثلاً جنگ چھڑ جانے کی وجہ سے اس کا سب مال و متاع جاتا رہا اور اس کے بھائی کے سب افراد کو ذبح کر دیا گیا اور کئی [illegible] لیے گئے۔ اس کا سلسلۂ ملازمت اس کی وفات (۱۱۲۴ھ) سے خاصا عرصہ پہلے ختم ہو چکا تھا۔

ثابت کی زبان میں لکنت تھی، جو ملازمت کے اثناء میں اس کی آئندہ ترقی میں سد راہ بن گئی لیکن لکنت کی تلافی یوں ہوئی کہ اس کے قلم میں اور بھی روانی پیدا ہو گئی۔ اس کی تصانیف میں متعدد لسانی خصوصیات ایسی ہیں جن سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ترکی النسل نہیں تھا۔ تاہم اور زبان پر اسے زبردست قدرت حاصل تھی۔ ترکی الفاظ کے وسیع ذخیرے خصوصاً محاورات کے استعمال سے اس کا کلام تمام ترکی ادب کے نفیس ترین اور پرقیمت ترین اجزاء میں سے ہے۔ اس کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ عموماً ضرب الامثال اور ایسے مقولے استعمال کرتا ہے جو زبان زد خاص و عام ہوں، خواہ مطالب کے اعتبار سے وہ کتنے ہی مبتذل کیوں نہ ہوں۔ اس کی زبان کا جوانانہ زور، اس کی قوت بیان اور تشبیہات و استعارات کی افراط دیکھ کر انسان حیرت میں کھو جاتا ہے۔

مشہور تو تھا کہ وہ سلسلۂ ملامتیہ بیرامیہ کا رکن تھا، پھر وہ عموماً صوفیانہ مصطلحات بھی استعمال کیا کرتا تھا لیکن ان باتوں کے باوجود اس میں صوفیوں والی کوئی بات نہیں تھی۔ البتہ مذہب کے متعلق اس کے احساسات گہرے ضرور تھے، مگر یہ بات دیگر عثمانی شعراء میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ خاص چیز جس نے اس کے کلام کو امتیازی خصوصیت عطا کی اور دیگر عثمانی شعراء سے اسے ممتاز بنا دیا، اس کا مزاحیہ رنگ ہے، جس سے اس کی انفرادی شخصیت اس کے اشعار میں جھلکتی ہے۔ اس نے مزاح کی خاطر اپنے انداز شاعری میں، جو عموماً محض ترجمے کی محدود اور بے جان نقل تھی، [illegible] جدت اور اس میں اپنی رنگین شخصیت سمو دی، جو اس کے کلام سے چھن چھن کر نکل رہی ہے اور اس کی شاعری میں ایک زندہ دل شاعر کی روح جھلک رہی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ثابت کی نمایاں انفرادیت کی وجہ سے اس کے احساسات میں زیادہ گہرائی موجود نہیں، تاہم وہ عشقیہ شاعر ہے۔ جس حد تک اسے ہمیشہ محبوب اور عشق طور پر متوالا بنا دیا، وہ اس کا شعر مجسم طنز و مزاح ہے، جس سے بے انتہا دلچسپی آتی ہے اور یہ خوبی بعض اساتذۂ عثمانی شعراء کے ہاں نہیں ملتی۔ اسے الفاظ بندی اور [illegible] میں انتہائی اور ذو المعنین کلمات اور صنعت ایہام کے استعمال میں بڑا کمال حاصل ہے مگر یہ کنائے وغیرہ ہمیشہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتے۔ نقادوں کی جو وہ کلام میں جگہ جگہ لاتا ہے، اس کی خصوصی جزئیات ہیں؛ وہ سادہ [illegible] کے بعد پیچیدہ بالکہ سچ تو یہ ہے کہ کلام کا حسن کلام کے بعد [illegible] کلام اور محاورات مقبولانہ کے [illegible] میں کوئی بلکہ نقالی جو بھی آئے آتی ہے۔

اگرچہ وہ اپنے مروجہ اصطلاح کے مطابق ایک عوامی شاعر نہیں تھا (اس لیے کہ مثلاً اس نے اپنی کوئی "سنتری" نہیں لکھی اور

اس کے وسیع علم و فضل کی وجہ سے اس کی نظموں کو سمجھنا آسان نہیں تھا، پھر بھی وہ ہمیشہ بہت سے حلقوں میں مقبول رہا۔ اس کے کلام کے قلمی نسخے بے شمار ہیں، کیونکہ اس کا دیوان اکثر نقل ہوتا رہا ہے اور اس کی تصانیف کے طبع نہ ہونے کی وجہ بھی غالبًا یہ ہے کہ اس کے دیوان کے بہت سے مخطوطے موجود ہیں۔ موجودہ دور میں ترکیہ کی ادبی تنقید کا رخ اس کے خلاف ہے مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بالکل بجا اور درست بات ہے۔

اس کی تصانیف میں سے ایک دیوان ہے، جس میں [illegible] قصیدے ہیں (ان میں "المعراجیہ" شامل ہے، جس کی سنگی طباعت بھی موجود بتائی جاتی ہے اور دو نعتیں بھی ہیں)؛ ان کے علاوہ ۵۸ ربیع، ۳۹۳ غزلیں ہیں (غزلیں اس کی شاعری کا کمزورترین حصہ ہیں) اور چند تخمیسات، [illegible] معمیات، [illegible] رباعیات، [illegible] مفردات، [illegible] تاریخی قطعات۔ دیوان کے علاوہ اس نے متعدد مثنویاں بھی لکھیں۔ ایک ظفر نامہ بھی ہے، جو اس نے سلطان سلیم ثانی کے لیے لکھا تھا۔ (طبع استانبول ۱۲۹۹ھ/ [illegible])۔ دیگر تصانیف یہ ہیں: ادہم و ہما (ادہم نامہ)، بربر نامہ، درہ نامہ، حکایت خوجہ فساد، حکایت [illegible] اور حکایت عمرو لیث۔

مآخذ: (۱) Hammer-Purgstall: Geschichte der osmanischen Dichtkunst؛ (۲) Gibb: A History of Ottoman Poetry، [illegible]؛ [illegible] استانبول [illegible]؛ (۳) بالخصوص Jan Rypka: Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sabit، Prag ۱۹۲۴ء، جس میں ضروری [illegible] اور دیگر ادبی ماخذ [illegible] بھی

کا بھی ہے؛ [اور سامی: قاموس الاعلام، ص [illegible]]۔

(Th. Menzel [و تلخیص])

ثابت بن قُرّۃ

: ماہر ریاضیات، طبیب اور فلسفی تھا۔ اس کا شمار تیسری صدی ہجری/ نویں صدی میلادی کی ان عظیم الشان ہستیوں میں ہے جنہوں نے دنیائے عرب کے [illegible] میں [illegible] تھا۔ وہ [حدود ۲۲۱ھ/ ۸۳۶ء (بکلمۃ [illegible])] میں بمقام حران پیدا ہوا، جو مشہور بت پرست صابیوں کا قدیم مرکز تھا۔ وہ ایک سربرآوردہ خاندان کا فرد تھا، جو حران میں آباد تھا۔ اس خاندان میں یکے بعد دیگرے متعدد فضلاء پیدا ہوئے۔ اس کے شجرۂ نسب کے اوپر کے اسلاف (ثابت بن قرہ بن زہرون [مروان] [illegible] ۱۹۹] بن ثابت بن [ابراہیم بن زہرون: وفیات] قرایا بن [illegible] (Mazarios) [illegible] اس زمانے کی یاد دلاتے ہیں جب اس خطے کی آبادی کی یونانی خصوصیات اور لوگوں کے ناموں کی صورت میں نمایاں تھیں؛ [illegible] کے [illegible] صحیح [illegible] ثابت یونانی اسلاف [illegible] کی نسل سے تھا۔ [illegible] بتاتے ہیں [illegible] ابتدا میں صرافی کا پیشہ کرتا تھا۔ بہرحال [illegible] کی بنا پر اس نے اپنے [illegible] بغداد کے دوران میں فلسفی اور ریاضی میں [illegible] کی [illegible] آزادخیالی کی وجہ سے اس کی [illegible] حصے کے [illegible] مسلمانوں میں [illegible] وہ [illegible] کے [illegible] اور [illegible] مخالفت آمیز باتوں سے [illegible] ہونے پر مجبور ہوا۔ [illegible] کفرتوثا میں [illegible] ہو جانے کی وجہ سے [illegible] رہا۔ انہی دنوں [illegible] کی ملاقات محمد بن موسیٰ ابن شاکر سے ہوئی، جو اس وقت بلاد روم (بوزنطہ)

سے بغداد واپس آ رہا تھا۔ جب ریاضی میں ثابت کی صلاحیت اور اس کی لسانی قابلیت سے محمد آگاہ ہوا تو وہ اسے اپنے ہمراہ بغداد لے گیا، تاکہ اسے خلیفہ معتضد کے حضور میں باریاب کرے؛ چنانچہ خلیفہ نے اسے اپنے درباری منجموں کے زمرے میں شامل کر لیا۔ بغداد میں ثابت نے زندگی کا بیشتر حصہ یونانی علماء کی تصانیف کے ترجمے اور شرح نویسی میں صرف کیا؛ اس کے علاوہ اس نے خود بھی ریاضی میں کتابیں تألیف کیں، فلسفے کا مطالعہ اور مطب کا شغل بھی جاری رکھا۔ آخرکار اس نے وہیں [۲۶ صفر ۲۸۸ھ/ [۱۸ فروری ۹۰۱ء کو ۷۷ [شمسی] سال کی عمر میں وفات پائی (تکملۂ براکلمان، ۱ : ۳۸۴، مگر قب ابن ابی اُصَیْبِعَة، ۱ : ۲۱۶)۔

خلیفہ کے دربار میں ثابت کے اثر و رسوخ سے حرّان اور دوسرے مقامات کے صابیوں کو بہت فائدہ پہنچا۔ ثابت کی سریانی تصانیف، جو اس نے غالباً حرّان ہی میں اپنے ہم مذہبوں کے عقائد اور طریق عبادت کے متعلق لکھی تھیں، ابن العبری Barhebraeus (م ۱۲۸۶ء) کو ایک حد تک معلوم تھیں لیکن اب وہ بظاہر ناپید ہیں۔ متأخر ہلینیت (Hellenism) کی مذہبی تاریخ مرتب کرنے میں آج وہ تصانیف بے انتہا قیمتی ثابت ہوتیں۔ ثابت کی عربی تصانیف کی فہرستیں خُوَوْلْزون D. Chwolsohn، زوتر Suter، اشٹائن شنائیڈر Steinschneider، براکلمان Brockelmann اور ویڈیمان Wiedemann نے کتب مذکورۃ الذیل میں درج کی ہیں۔ بہت سا قیمتی اور قابل اشاعت مواد اب بھی مخطوطات کی صورت میں موجود ہے۔ زوتر نے اپنی تالیف Mathematiker und Astronomen der Araber، ص ۳۴ ببعد میں اس مواد کی اجمالی فہرست دی ہے۔ ویڈیمان نے رسالہ *Beiträge, Isis. Über Thābit ben Qurra, sein Leben und Wirken* میں، مشمولہ SBPMS، ارلانگن Erlangen، ۵۲، ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ء، ص ۱۸۹ تا ۲۱۹ پر ثابت کی تصانیف کی مضمون وار فہرست شائع کی، جو محض حاشیے کی حیثیت سے مفید ہے۔ [براکلمان نے GAL، ۱ : ۳۸۶ تا ۳۸۸ میں مفصل مضمون وار فہرست دی ہے]۔ ثابت کی نثر شدہ یا ترجمہ شدہ تصنیفوں کی مشہور اشاعتیں بذیل مآخذ درج کی گئی ہیں۔ سنان بن ثابت اور اس خاندان کے متأخر افراد کے حالات کے لیے خُوَوْلْزون Chwolsohn کی کتاب: *Die Ssabier*، ۱ : ۵۴۶ تا ۵۶۷ ملاحظہ ہو۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع فلوگل، ۱ : ۲۷۲؛ [۲] علی بن زید البیہقی: تتمۂ صوان الحکمۃ، لاہور ۱۳۵۱ھ، ص ۲۰ تا ۲۱؛ [۳] ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ص ۱۱۵ تا ۱۲۲؛ [۴] ابن خلکان: وفیات، [طبع مصر ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۱۰۰]، ترجمہ M. de Slane، ۱ : ۲۸۸؛ [۵] ابن ابی اُصَیْبِعَة، طبع A. Müller، ۱ : ۲۱۵ تا ۲۲۰؛ [۶] الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۲۰۳، ۲۰۴؛ [۲ : ۶۶]؛ Haarbrücker: *Religionsparteien*، ۲ : ۶۴ تا ۶۶؛ [۷] وُسْتَنْفِلْت Wüstenfeld: *Geschichte der arabischen Ärzte*، ۱۸۴۰ء، ص ۳۴؛ [۸] D. Chwolsohn: *Die Ssabier*، ۱ : ۵۴۶ تا ۵۶۷؛ [۹] M. Steinschneider: *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* در ZDMG، ۵۰ (۱۸۹۶ء)، ص ۱۶۱ تا ۱۷۲؛ [۱۰] H. Suter: *Das Mathematiker-Verzeichnis*، ۱۸۹۲ء، ص ۶۳؛ (۱۱) وہی مصنف: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، ۱۹۰۰ء، ص ۳۴ تا ۳۸؛ (۱۲) C. Brockelmann: *GAL*، ۱ : ۲۱۷؛ [و تکملہ، ۱ : ۳۸۴ ببعد]؛ (۱۳)

(۱۴) E. Wiedemann: Über Thābit ben Qurra, sein Leben und Wirken, Beiträge, lxiv، در SBPMS، ارلانگن Erlangen ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۱ء، ص ۱۸۹ تا ۲۱۷؛ (۱۵) G. Sarton: Introduction to the History of Science، ج ۱ (۱۹۲۷ء)؛ ص ۵۹۹؛ (۱۶) M. Cantor: Vorlesungen، ج ۱، طبع ثانی، ۱۸۹۴ء؛ ص ۶۶۶، ۶۹۱؛ (۱۷) A. Braunmühl: Vorlesungen über Geschichte der Trigonometrie، ۱۹۰۰ء، ص ۴۶، ۵۸، ۸۱؛ (۱۸) L. E. Dickson: History of the Theory of Numbers، ۱۹۱۹ء، ۱ : ۷، ۳۹؛ (۱۹) F. Woepcke: Notice sur une théorie ajoutée par Thābit à l'arithmétique spéculative des Grecs، در JA، ج ۲۰ (۱۸۵۲ء)؛ ص ۴۲۰ تا ۴۲۹؛ (۲۰) Nix: Das fünfte Buch der Conica des Apollonius von Perga etc.، لائپزگ Leipzig ۱۸۸۹ء؛ (۲۱) P. Duhem: Les origines de la statique، ج ۱؛ (۲۲) Dreyer: Planetary Systems، (۱۹۰۵ء)؛ ص ۷۹ تا ۹۲؛ (۲۳) E. Wiedemann: Über die Hebelgesetze bei den Muslimen، در Arch. f. G. d. Nw.، ج ۱ (۱۹۰۹ء)؛ ص ۲۱۱؛ (۲۴) C. Prüfer اور M. Meyerhof: Die angebliche Augenheilkunde des Thābit، در Centralbl. f. Augenheilkunde، ج ۳۵ (۱۹۱۱ء)؛ ص ۳۵، ۳۸؛ (۲۵) E. Wiedemann: Die Schrift über den Qarasṭūn، در Bibl. Math.، ج ۱۲ (۱۹۱۲ء)؛ ص ۲۱ تا ۳۹؛ (۲۶) Duhem: Système du Monde، ج ۲ (۱۹۱۴ء)؛ ص ۱۱۷ تا ۱۱۹، ۲۳۸ تا ۲۴۶؛ (۲۷) H. Suter زوٹر: Über die Ausmessung der Parabel von Thābit، در SBPMS، ج ۴۸، ارلانگن Erlangen ۱۹۱۸ء؛ ص ۶۵ تا ۸۶؛ (۲۸) F. Buchner: Die Schrift über den Qarasṭūn، در SBPMS، ج ۵۲، ارلانگن Erlangen ۱۹۲۱ء؛ ص ۱۲۵ تا ۱۸۸؛ (۲۹) E. Wiedemann اور J. Frank: Über die Konstruktion der Schattenlinien auf horizontalen Sonnenuhren von Thābit ben Qurra، در Kgl. Danske Vid. Selskab، ج ۴، ۱۹۲۳ء؛ (۳۰) A. Björnbo: Thābits Werk über den Transversalsatz، Erlangen ۱۹۲۴ء؛ (۳۱) C. Schoy: Graeco-arabische Studien، در Isis، ج ۸، ۱۹۲۶ء؛ ص ۲۵ تا ۴۰؛ (۳۲) C. Schoy: Die trigonometrischen Lehren des ... al-Bīrūnī، ہانوور Hanover ۱۹۲۷ء، ص ۷۴ تا ۹۰؛ [(۳۳) تا (۳۵) آئی کی کتب الذخیرہ کی طباعت اور تلخیص اور ریاضی کی ایک کتاب تیری کے معانی دیکھیے Falton-Lings، ص ۶۷؛ (۳۶) نیز F. J. Carmody: The astronomical works of Thābit b. Qurra، برکلے Berkeley ۱۹۶۰ء]۔

(J. Ruska رسکا)

ثروت : Servet : رک بہ خاضر بیک۔

اَلثُّرَیّا : یعنی مجمع الکواکب [عربی]: القزوینی کے قول کے مطابق اس مجموعے میں دو زیادہ روشن ستارے ہیں اور ان کے درمیان تین اور ستارے اکٹھے اور قریب قریب ہیں، جیسے خوشے میں انگور۔ یہ مجموعہ محض "النجم" کے نام سے بھی موسوم ہے اور اس کا بڑا ستارہ (η) جسے الکیونہ (Alkyone) وسط، جوزہ یا نیّر الثریا کہلاتا ہے، یعنی ثریا کا عصب، درمیانی یا روشن ستارہ۔ لفظ ثُریّا، ثروی کی تصغیر ہے، جس کے معنی "متموّل، مال دار" کے ہیں [ثریا میں تصغیر اس لیے ہے کہ یہ دور سے دیکھنے میں قطرے کثرت سے ہے، یا] اس مجمع کواکب کے ستاروں کی خردی کے لحاظ سے یا تصغیر بجہت تعظیم (دیکھیے فرہنگ آنند راج، ۱ : ۷۸۳)]۔ یونانی میں ثریا کو Pleiades کہتے ہیں۔ غالباً لفظ ثریا یونانی لفظ πλειάς کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے،

بشرطیکہ اس نام کو pleias سے مشتق مانا جا سکے، نہ کہ πλεῖν سے، جس کے معنی "جہاز رانی" ہے [یا اس کا تعلق peleiades سے ہے، جس کے معنی "فاختہ" ہیں؛ قب G. E. Marindin : A Smaller Classical Dictionary، طباعت سیزدہم، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۳۸۰]۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس مجمع کا یہ نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ بوقت طلوع آفتاب اس کے نکلنے پر اگر بارش ہو تو وہ پیداوار کی برکات کا باعث ہوتی ہے ["فی المطر عند نوءھا ثروۃ" : قزوینی]۔ بہر حال قدیم زمانے سے یہ خیال چلا آتا ہے کہ ثریا کا موسم سرما نیز فطرت کے ان مظاہر پر جن کا موسم پر انحصار ہے، بہت اثر پڑتا ہے۔ ہیئت دان ابن ابی الرجال Abenragel کا (جو گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی میلادی میں ہوا ہے) قول یہ ہے کہ اس مجموعے کا زیادہ مقبول نام دجاجۃ السماء مع بناتہا ہے، جس کے معنی ہیں آسمان کی مرغی اور اس کے چوزے۔ چنانچہ انگریزی میں بھی اس کا جو نام رائج ہے (یعنی Hen and Chickens) اس کا ترجمہ مرغی اور چوزے ہی ہے [اکثر مسیحی آرٹ میں مرغی اور چوزے فضل ایزدی کی علامت بھی ہے، دیکھیے E. C. Brewer : Dic. of Phrase and Fable، ۲۷۳]۔ اس مجمع کو اہل عرب ایک مرصع تاج بھی تصور کرتے ہیں اور شعراء کے کلام میں اس کا بکثرت ذکر آتا ہے۔ لفظ ثریا بطور افراد کے نام کے بھی مستعمل ہے، چنانچہ ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ افغانستان کی ایک ملکہ کی وجہ سے، جو اسی نام سے موسوم تھیں، یہ نام بہت مشہور ہوا تھا۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلد Wüstenfeld، ۱: ۴۳ ببعد، ترجمہ از ایتھے H. Ethé، موسوم بہ Kosmographie، ص ۸۵ ببعد؛ (۲) L. Ideler : Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen، [illegible]

(J. RUSKA روسکا)

ثریا: محمد، مرحوم سرکاری ملازم، جو استانبول میں پیدا ہوئے، حسینی بک کا بیٹا [illegible] عثمانی ۱۲۶۱ھ / ۱۸۴۵ء۔ اس نے سرکاری ملازمت اختیار کی اور ۹ ذوالحجہ ۱۳۲۶ھ / ۱۲ جنوری ۱۹۰۹ء کو دوران ملازمت میں، جب وہ محکمۂ تعلیم کے مامورین میں سے تھا، اپنے وطن میں فوت ہوا۔ اس کا مزار سلطان [illegible] کے قبرستان [illegible] میں ہے۔ محمد ثریا نے عثمانیوں کے تراجم احوال کی معجم تالیف کی جس کا نام سجل عثمانی ہے، جو چار جلدوں میں استانبول سے ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۵ھ کے درمیان شائع ہوئی۔ اس مصنف کی ترتیب، مندرجات اور مؤرخین کے لیے اس کی اہمیت کے متعلق قب بابنگر F. Babinger: G. O. W.، ص ۳۹۳ ببعد۔ یہ بات کہ سجل عثمانی کے بیانات کو استعمال کرتے وقت بڑی احتیاط کی ضرورت ہے، اس عمومی [illegible] کی مخالفت [illegible] نہیں کر سکتی، اس لیے کہ اس کی کاوش ایک آدمی کی تنہا محنت اور اکیلے کی ہے۔ مگر محمد ثریا کی تالیف نے ترجمہ نویسی کی اسی عثمانی معجم کی تالیف کو جو علمی اصولوں کے مطابق مرتب کی جائے تحسین حاصل نہیں ہونے دیا [اور اس کی جگہ ابھی خالی ہے]۔ محمد ثریا نے تذکرۂ الوزرا (المنازل)، پانچ حصے، جن میں ۱۲۳۷ھ / ۱۸۲۱ء تک کا ذکر ہے، کے عنوان سے ۱۲۳۷ھ / ۱۸۲۱ء تا ۱۲۹۲ھ / ۱۸۷۵ء کے زمانے کے سرکاری عہدوں اور عہدہ داروں کے مختصر تراجم لکھنا شروع کیے، مگر یہ کتاب نا تمام رہی۔ اس کی ادبی تصنیفات میں تراجم کی متعدد تصانیف اور تاریخ عصری پر مضمون [illegible] جو اس نے شروع کر رکھی تھیں، مگر ان تصانیف کی اشاعت یا ان سے استفادہ کا ابھی انتظار ہے: قب G. O. W.، ص ۳۹۳۔

مآخذ: (۱) محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، [illegible]

۳ : ۳۶ ببعد؛ (۲) بابنگر F. Babinger : G. O. W.،
۳۸۵ ببعد۔ (FRANZ BABINGER بابنگر)

الثعالبی : تین [مشہور] عرب مصنفین کا اسم نسبتی [جو 'ثعالب' سے ماخوذ ہے، یعنی لومڑیوں کی کھالوں کے سینے اور انہیں تیار کرنے والا]۔

(الف) ابو منصور عبدالملک بن محمد بن اسمٰعیل [''جاحظ نیشاپور''، دمیۃ القصر، تتمۃ الیتیمۃ، ۲ : ۲۱؛ س ۳ میں ایک معاصر نے شعر میں اسے کہا ہے :

ع فانت الیوم جاحظ اهل عصرک]

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی میلادی کا [فصیح و بلیغ] کاتب اور شاعر جس کے مثمر دماغ نے پچاس سے زیادہ تالیفات یادگار چھوڑیں؛ قب تکملۃ براکلمان، ۱ : ۴۹۹؛ کتاب المتشابہ، لاہور ۱۹۰۵ء، ص ۱، ح ۳]۔ اس کی زندگی کے حالات کے متعلق ہم صرف اتنا ہی جانتے ہیں کہ وہ ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء کو نیشاپور میں پیدا ہوا اور اس نے ۴۲۹ھ / ۱۰۳۸ء میں [یا ۴۳۰ھ / ۱۰۳۹ء میں بقول ذہبی و یافعی؛ بقول ابن عماد : ۴۳۰ھ میں یا ۴۲۹ھ میں] وفات پائی۔ [اس کی اپنی تصنیفات اور بعض دیگر ماخذ سے لے کر چند متفرق باتیں، جو اس کے حالات سے متعلق ہیں، اس مقالے کے آخر میں ص ۱۰۱۳ پر ایک تعلیقے کی صورت میں درج کر دی گئی ہیں]۔ [اپنی تالیفات میں، جو بے شمار ہیں، وہ] اپنے پیش روؤں کی ذہنی تخلیقات کے معاملے میں بہت زیادہ احتیاط نہیں برتتا؛ [مثلاً دیکھیے اس کی فقہ اللغۃ مذکور در سطور ذیل، جس میں وہ ابن درید، خوارزمی ابوالحسن جرجانی کی فصول بعینہ نقل کرتا ہے، گو ان کا نام لیتا ہے؛ یہی حکم اس کی انشاء کے بہت سے جملوں اور ان کے معانی کا ہے] اور بارہا ایک کتاب کے مضامین کا دوسری کتاب میں اعادہ کرتا ہے۔ ان تالیفات میں وہ زیادہ تر اپنے زمانے کے شعر کا ذکر کرتا ہے اور علوم لغت و بلاغت سے بھی بحث کرتا ہے۔

اس کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف، جو ہمارے لیے نہایت اہم بھی ہے، یتیمۃ الدهر فی محاسن اهل العصر ہے [جو اس نے ہارون بن المنجم کی کتاب البارع کے ذیل کے طور پر لکھی؛ ابن خلکان، قاهرة ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۲۵۷، بذیل عماد الکاتب الاصفہانی]۔ اس میں اس کے ہم زمانہ اور اس سے پہلی نسل کے شعراء کا تذکرہ ہے، جس کی ترتیب شعراء کے اوطان کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ یہ تذکرہ زیادہ تر منتخب اشعار کا مجموعہ ہے، جس میں شعراء کے سوانح حیات عموماً نہایت ہی اختصار سے بیان کیے گئے [اور مترجمین کے وفیات عموماً نہیں دیے گئے اور مصنف اکثر یہ بھی نہیں بتاتا کہ ان میں سے جس سے وہ ملا اس سے ملاقات کب ہوئی، گویا یہ کتاب ادب و نقد ادبی ہے نہ کتاب تاریخ ادب۔ مصنف کے تعریفی کلمات مبالغہ آمیز ہیں اور ان کلمات کا استعمال مختلف شعراء اور ادیبوں کے لیے اس طرح کیا ہے کہ ان سے تشخیص و تمیز میں مدد نہیں ملتی۔ مصنف جب ان میں سے کسی کے خلاف کچھ کہتا ہے تو کم ہی اس کا ثبوت پیش کرتا ہے؛ قب النثر الفنی، ۲ : ۱۸۸ ببعد]۔ اس قسم کی اکثر تصانیف کی طرح یہ کتاب بھی کئی بار کی ترمیم اور اصلاح و زیادت کے ساتھ شائع ہوئی؛ چنانچہ یاقوت کے بیان (ارشاد، ۲ : ۳۲۰) سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک حکایت (جو دمشق کے مطبوعہ نسخے میں ۳ : ۳۴ پر موجود ہے) اس نے قاهرة میں اس نسخے میں پڑھی تھی جو خود مصنف نے یعقوب بن احمد بن محمد کو پیش کیا تھا مگر یہ حکایت دوسرے نسخوں میں نہیں ملتی۔ [جناب عباس اقبال ناشر تتمۃ الیتیمۃ کے تصرف میں یتیمۃ الدهر کا ایک نسخہ ہے، جس کا مقدمہ دمشق کے مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے۔

اس مقدّمے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کا ربع آخر بہت بعد میں مرتب ہوا ۔ اس کی فی الجملہ تائید اس نسخے سے ہوتی ہے جو محمد شفیع لاہوری کے کتابخانے میں ہے اور کتاب کے تقریباً صرف پہلے تین چوتھائی حصے پر مشتمل ہے ۔ جناب عبّاس اقبال والے نسخے کے دیباچے میں ثعالبی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یتیمۃ الدھر کی تکمیل مؤلف نے امیر ابوالعباس مأمون خوارزمشاہ کے لیے کی ۔ اس لیے کہ امیر کو اس کی تکمیل کے بارے میں رغبت تمام تھی (دیکھیے تتمۃ الیتیمۃ، طہران ۱۳۵۳ھ، ج ۱، مقدمۂ ناشر، ص ہ ح)۔ یتیمۃ الدھر، کے مطبوعہ دیباچے میں (۱ : ۳ ببعد) مصنف کا اپنا بیان یہ ہے کہ اس نے کتاب کی تالیف ۳۸۴ھ میں شروع کی ۔ پھر اس میں برسوں کاٹ چھانٹ اور اضافے کرتا رہا ۔ آخر اس نے ۴۰۳ھ کے حدود میں کتاب کو جرجان میں تمام کیا (دیکھیے تتمۃ الیتیمۃ، ۱ : ۱۳۵)]۔

جن مخطوطات کی تفصیل پرٹش Pertsch : Verz. der ar. Hss. zu Gotha، عدد ۲۱۲۷ اور GAL، ۱ : ۲۸۴ میں دی ہے ان میں ذیل کے مخطوطات کا اضافہ کر لیجیے : وہ جو پیرس میں ہے (Blochet : Catalogue des mss. ar. des nouvelles acquisitions، پیرس ۱۹۲۵ء) عدد ۶۴۴۲ اور جو کیمبرج میں ہے (E. G. Browne : Handlist، ۱۹۰۰ء) عدد ۱۲۲۳ اور وہ جو نکلسن کے قبضے میں ہے (JRAS، ۱۸۹۹ء، ص ۹۱۲) [اور وہ جو محمد شفیع لاہوری کے کتابخانے میں ہے، اس میں پوری کتاب کا تقریباً پہلا تین چوتھائی حصّہ موجود ہے (جلد ۱ و ۲ کامل اور جزء ۳ کا ادنٰی حصّہ)، نسخۂ مطبوعۂ دمشق کے آخری دس ورق کا مواد اس میں نہیں ہے، تاریخ ۸۴۲ھ فہرست اعلام کے آخر میں دی ہے مگر فہرست کا صرف آخری ورق موجود ہے باقی ضائع ہو گئے ہیں۔

نسخۂ اخیرہ سے پہلے کا نسخہ]۔ ان کے علاوہ برٹش میوزیم میں عدد Or. 7743 (Descriptive List، ص ۶۱)۔ اس کتاب کا ایک خلاصہ بھی موجود ہے، جس پر مؤلف کا نام درج نہیں۔ مطبوعہ نسخے (طبع دمشق ۱۳۰۴ھ) کے ساتھ مولوی ابو موسٰی احمد الحق کا اشاریہ [موسومۃ فریدۃ العصر، کلکتہ ۱۹۰۴ - ۱۹۱۰ء] [نیز ریشر Rescher : فہرست یتیمۃ الدھر، قسطنطینیہ ۱۹۱۴ء] کو بھی شامل کر لینا چاہیے : [فریدۃ العصر] یتیمۃ الدھر کے رجال، قبائل، امکنہ، کتب وغیرہ کا [تحلیلی اور] جامع اشاریہ ہے (طبع مکتبۂ ھندیہ، Bib. Ind.، سلسلۂ جدیدہ، عدد ۱۲۱۵)۔ یتیمۃ الدھر کا پہلا ذیل خود مصنف نے تتمۃ الیتیمۃ کے نام سے لکھا تھا، جس کا اقتباس یاقوت : ارشاد، ۶ : ۴۱۱ اور پیرس کے مخطوطے شمارہ ۳۳۰۸ میں دیا ہے (دیکھیے حاشیۂ میرزا محمد بر چہار مقالۂ سمرقندی، ص ۱۲۹؛ [تتمۃ الیتیمۃ، نشر بتصحیح عبّاس اقبال، تہران ۱۹۳۴ء] نیز دیکھیے مخطوطۂ حلب سے متعلق Revue de l'ac. ar. de Damas، ۷ : ۵۲۹ تا ۵۳۵)۔ دوسرے مخطوطات، مثلاً مخطوطۂ برلن، میں (دیکھیے GAL، محلّ مذکور) اس کا نام صرف ذیل ہی لکھا ہے، نیز دیکھیے البدر (تونس ۱۳۴۰ھ)، ۱ : ۲ و ۳۸ ببعد۔ یتیمۃ کا ایک اور ذیل، جو جزوی طور پر تتمّۃ کے مطابق ہے، الباخرزی [رک بآں] نے لکھا تھا [موسوم بہ دمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر، دمیۃ کا ذیل سعد بن علی الحظیری (م ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء)۔ تکملۃ براکلمان، ۱ : ۴۴۳ نے زینۃ دمیۃ القصر کے نام سے لکھا۔ زینۃ کا ذیل عماد الکاتب الاصفہانی (م رمضان ۵۹۷ھ/ جون ۱۲۰۱ء) نے خریدۃ القصر و جریدۃ العصر کے نام سے لکھا؛ ابن خلکان، قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ۳ : ۵ نیز دیکھیے زیادات]۔ ثعالبی نے مضامین کے لحاظ سے ایک مجموعۂ اشعار بھی مرتب کیا، جس کا نام کتاب احسن ما سمعت ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ کتب خانۂ

کوپریلو میں ہے، جو اُس مطبوعہ نسخے کی نسبت جو کتب خانۂ خدیویہ کے قلمی نسخے کی بنا پر شائع کیا گیا تھا [نشر محمد افندی صادق عنبر، (قاہرۃ ۱۳۲۴ھ)] ضخیم تر ہے (دیکھیے رِشر Rescher، در MSOS As.، ۴: ۱۶۴) - اس کتاب کا ترجمہ رِشر نے کیا تھا - ملاحظہ ہو El-Ta'alibi، جزء ۳، لیپزگ ۱۹۱۶ء - اسی تصنیف کی ایک فرع کتاب مَنْ غابَ عَنْهُ المُطْرِب ہے - مصنف کا خود نوشت نسخہ استانبول کی مسجد لالہ لی میں (عدد ۱۹۴۶، پر قبؔ رِشر Rescher، در MO، ۷: ۱۰۵) موجود ہے - یہ کتاب مجموعۂ موسوم بہ التُّحفَۃ البَہِیَّۃ، ص ۲۳۰ تا ۲۹۴ (استانبول ۱۳۰۲ھ) میں مشمول ہے اور بیروت میں بھی ۱۳۰۹ھ میں طبع ہوئی - اس کا ترجمہ بقلم رِشر، MO، ۷، ۱: ۳۱ تا ۹۸؛ ۸، ۱: ۸۱ تا ۱۰۹ میں چھپ چکا ہے - اسی قسم کے اور منتخبات نظم [و نثر، منسوب و غیر منسوب] یہ ہیں: کتاب خاصُّ الخاص، [بنام الشیخ ابوالحسن مسافر بن الحسن صدر نیشاپور، دیکھیے یہی کتاب دیباچہ و خاتمہ] قاہرۃ ۱۳۲۹ھ؛ کتاب المُنتحل، جو الفاظ کی شرح لغوی اور تراجم شعراء، از قلم احمد ابو علی موسومہ المُنتخل فی تراجم شعراء المُنتحل کے ساتھ چھپی ہے، اسکندریۃ ۱۳۱۹ھ [دیکھیے اس کتاب کی صحیح نسبت کے متعلق مقدمۂ ناشر در المنتحل، ص ۳] اور کتاب ظرائف الطُّرَف، جو آیا صوفیہ کے مخطوطے عدد ۲۷۶۷ میں (ZDMG، ۶۴: ۵۰۴) اور کوپریلو عدد ۱۳۳۶ (MSOS As.، ۱۴: ۷۶) اور طوپ قپو سرائے (RSO، ۴: ۶۹۶) میں موجود ہے - اس نے کاتبوں (سیکرٹریوں) کے استعمال کے لیے ایک کتاب کَنزُ الکُتّاب مرتّب کی - اس میں ۲۵۰ شعراء کے ۲۵۰۰ اقتباسات درج ہیں؛ دیکھیے Flügel : Die arab. Hss. der k. k. Hofbibliothek zu Wien، عدد ۲۳۴ - ترکی کے ایک شاعر لامعی نے اس کی ایک شرح لکھی ہے: دیکھیے Toderini : Lit. Turch.، ترجمہ ۳۴ - یہاں یہ ذکر کر دینا نامناسب نہ ہوگا کہ ثعالبی نے انتخابی اشعار کا ایک مجموعہ کیا، جس کا نام [اس نے] مُؤنِسُ الأُدَباء لکھا ہے۔ ابوالعباس خوارزم شاہ کے حکم سے نثر میں شرح کی۔ ثعالبی نے کتاب کا نام یہ رکھا: نَثرُ النَّظم و حَلُّ العِقد من مُختار الشِّعر الّذی یَشتمِل علیہ الکتاب المُترجَم بمُؤنِس الأُدَباء، طبع دمشق ۱۳۰۰ھ [=۱۸۸۳ء] و قاہرۃ ۱۳۱۷ھ [اس کے حاشیے پر ثمار القلوب دی ہے: دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۵۰۰، شمارہ ۱۰].

ثعالبی کا ایک اور مصنّفہ ثعالبیہ تاریخی ادب پر مشتمل ہے، جس میں ہر قسم کی مفید معلومات اور بالخصوص تاریخی کہانیاں بھی موجود ہیں - ان میں سے بعض یہ ہیں: کتاب لطائف المعارف، طبع P. de Jong، لائڈن ۱۸۶۷ء؛ کتاب الفرائد و القلائد یا کتاب العقد النفیس و نزہۃ الجلیس، طبع قاہرۃ ۱۳۱۷ھ (بر ہامش نثر النظم) [۱۳۲۷ھ]؛ کتاب التَّمثیل (یا المُبہِج) طبع استانبول، تاریخ ندارد، و قاہرۃ ۱۳۲۳ھ اور دو کتابیں مختلف اشیاء کی مدح و ذمّ میں، جو پرانے دبستانی ادب سے متعلق ہیں: کتاب اللطائف و الظَّرائف اور یواقیت المواقیت؛ ان مخطوطات میں جو Cat. codd. or. bibl. ac. Lugd. Batavae، عدد ۴۴۵ میں درج ہیں ان نسخوں کو بھی شامل کر لینا چاہیے: پیرس، کتاب مذکور، عدد ۳۹۳۴؛ پیٹرزبرگ، عدد ۸۵۷؛ نکلسن: در JRAS، ۱۸۹۹ء، ص ۹۱۳؛ Haupt، عدد ۲۶۸ - ان دونوں کتابوں کو کسی غیر معلوم کاتب نے لائڈن کے مخطوطے عدد ۴۵۲ میں ایک کر دیا ہے اور ابو نصر احمد بن عبدالرزّاق المقدسی نے بھی ایسا ہی کیا ہے: مقدسی کی کتاب اللطائف والظرائف ۱۲۸۲ھ کو بغداد میں طباعت سنگی

سے نشر ہوئی تھی اور جماعۃ فیہا بین کتابی الثعالبی الخ کے نام سے ۱۲۹۶ھ کو بولاق میں اور ۱۳۰۰ھ [اور ۱۳۰۱ھ] کو قاہرۃ میں بھی شائع ہوئی تھی۔ آخر میں کتاب غرر البلاغۃ و طرف البراعۃ کا ذکر بھی ضروری ہے، مخطوطۂ برلن، عدد ۸۳۴۰، یا اس کا نام ہے غرر البلاغۃ [فی النظم] و النثر (کما فی مخطوطۃ کوپرولو، ۱۲۹۰: دیکھیے Rescher، در *MSOS As.*، ۱۳ : [۴۳، دیکھیے *GALS*، ۱ : ۵۰۰، عدد ۸] یا والبراعۃ کے اضافے کے ساتھ جیسا برٹش میوزیم، عدد ۷۷۵۸ میں ہے (*Descriptive List*، ص ۶۲) ۔ اس کتاب کا ایک اور قلمی نسخہ نکلسن کے قبضے میں ہے (*JRAS*، ۱۸۹۹ء، ص ۹۱۳) ۔ خمس رسائل، طبع استانبول ۱۳۰۷ھ میں اور نثر النظم، طبع قاہرۃ ۱۳۱۷ھ کے ہامش پر مندرجۂ ذیل کتابیں ثعالبی کے نام سے غلط طور پر منسوب کی گئی ہیں: کتاب الأمثال، قاہرۃ ۱۳۲۷ھ، کتاب الفرائد و القلائد، مصنفۂ الأہوازی [م ۴۴۶ھ / ۱۰۵۵ء، دیکھیے یاقوت: ارشاد، ۳ : ۱۵۲؛ بعد و براکلمان: تکملۃ، ۱ : ۲۷۴] اور گوتھا کے قلمی نسخے عدد ۱۸۷۳ میں محاسن المجالس: دیکھیے *ZS*، ۳ : ۷۸، ۲۴۳۔

اس نے متعدد امثال و کلمات کے مجموعے بھی مرتب کیے ہیں ۔ ان میں قابل ذکر کتاب التمثل (یا التمثیل) و المحاضرۃ (مخطوطات مندرجۂ *Cat. Lugd.*، عدد ۴۵۴، اور پیرس، عدد ۶۰۱۹) کو بھی شامل کر لیا جائے [یہ کتاب ۱۳۰۱ھ میں آستانہ میں طبع ہوئی] اور کتاب احاسن کلم النبی (صلعم) والصحابۃ والتابعین و ملوک الجاہلیۃ و ملوک الاسلام و الوزراء والکتاب و البلغاء و الحکماء و العلماء (*Cat. Lugd.*، عدد ۴۵۳؛ پیرس عدد ۸۳۰۱، شمارہ ۲)، *Talibii syntagma dictorum brevium et acutorum*، طبع J. J. Ph. Valeton، لائڈن ۱۸۴۴ء اسی کتاب سے ماخوذ ہے ۔ اس کتاب کو بعد میں اس سے ایک بڑی تصنیف کتاب الإعجاز و الایجاز میں، جو خمس رسائل، استانبول ۱۳۰۱ھ کے ضمن میں طبع ہوئی تھی، شامل کر لیا گیا تھا، وہ قاہرۃ میں بھی ۱۸۹۷ء میں طبع ہوئی ۔ اسی مصنف کی کتابوں میں سے کتاب حلیۃ المحاضرۃ و عنوان المذاکرۃ و میدان المسامرۃ، پیرس، عدد ۵۹۱۴ اور کتاب لطائف الصحابۃ و التابعین بھی ہیں، قب *Selecta ex Thaalebii libro facetiarum*، طبع P. Cool، در Chrestomathy (یعنی کتاب منتخبات)، جو Roorda : *Grammatica arabica*، لائڈن ۱۸۳۵ء کے ہمراہ شائع کی گئی ۔ شیخو Cheikho نے اسی قسم کے افکار دانشمندانہ کا مجموعہ مجلۃ مشرق، جلد ۵ : ۸۳۱ تا ۸۳۴ میں شائع کیا تھا۔ آخر میں الثعالبی نے ایک اور ادبی تصنیف مؤنس الوحید کے نام سے بھی لکھی، (حاجی خلیفۃ، عدد ۱۳۴۵۵) جو بظاہر کیمبرج کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے، (Browne : *Suppl. Handlist*، عدد ۱۲۸۷) لیکن جو متن فلوگل Flügel نے *Der Vertraute Gefährte des Einsamen* کے نام سے شائع کیا ہے وہ راغب الاصفہانی کی کتاب محاضرات کا ایک حصہ ہے: دیکھیے Gildemeister، در *ZDMG*، ۴۳ : ۱۷۱ ۔ بقول حاجی خلیفۃ، عدد ۳۳۳۷، اس نے بادشاہوں کے لیے ایک ہدایت نامہ بھی لکھا تھا، جس کا نام تھا سیرۃ الملوک یا الکتاب الملوکی [یہ کتاب بنام امیر نصر بن ناصر الدین سبکتگین لکھی گئی] ۔ یہ امر تحقیق طلب ہے کہ یہ کتاب وہی تو نہیں جو سراج الملوک کے نام سے برٹش میوزیم، عدد Or. 6368 میں موجود ہے ۔ سراج الملوک اخلاقی کتاب ہے اور *Descriptive List*، ص ۲۴ میں الثعالبی کی طرف منسوب ہے ۔ اس کتاب کی نظیر اس کی ایک اور کتاب ہے جس کا نام کتاب الوزراء ہے؛ دیکھیے گوتھا، عدد ۱۸۸۶ ۔ چند چھوٹی چھوٹی ادبی تصانیف بھی ہیں: مثلاً کتاب مرآۃ المروءات

و اعمال الحسنات، طبع قاهرۃ ۱۳۰۸ھ اور کتاب برد الأکباد فی الأعداد، استانبول ۱۳۰۱ھ۔

ان تصانیف کے علاوہ ایک تیسری جماعت بھی ہے، جس کا تعلق فقہ اللغۃ (فیلالوجی) سے ہے، اگر اس مرکب کو اس کے محدود معنوں میں لیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور کتاب عربی کے مترادفات پر ہے، جو اس نے اپنی عمر کے آخری حصے میں مرتب کی تھی اور پہلے اس کا نام شمس الأدب فی استعمال العرب رکھا گیا۔ اس کے دو حصے ہیں: پہلے میں مترادفات پر (اس لفظ کے محدود تر معنوں میں) بحث کی گئی ہے۔ اس کا نام ہے أسرار اللغۃ العربیۃ و خصائصہا اور دوسرے میں اسالیب بیان کے متعلق کچھ تصریحات ہیں۔ اس کا نام ہے مجاری کلام العرب برسومہا و ما یتعلق بالنحو و الأعراب منہا و [الاستشہاد] بالقرآن علی أکثرہا۔ اس دوسرے حصے کا اکثر مواد حرف بہ حرف احمد بن فارس کی کتاب فقہ اللغۃ سے ماخوذ ہے۔ یہ تصنیف اپنی قدیم ترین شکل میں صرف لائڈن کے مخطوطے عدد ۶۹ اور برلن کے قلمی نسخے عدد ۷۰۳۰ و ۷۰۳۳ کی صورت میں ملتی ہے۔ اس نے بعد میں پہلا حصہ فقہ اللغۃ کے نام سے علیحدہ شائع کیا اور اس طرز میں یہ کتاب بہت ہی زیادہ مقبول ہوئی [گو مصنف نے اس میں مثالیں نہیں دیں]؛ قب *Prooemium et specimen lexici synonymici arabici auctore*, edidit, vertit, notis illustravit J. Seligmann، اُپسالا Upsala ۱۸۶۰ء؛ فلائشر Fleischer: *Kleine Schriften*، ۳: ۱۶۲ تا ۱۶۶، اور مختلف طباعتیں پیرس ۱۸۶۱ء (بتصحیح رشید دحداح)، و قاهرۃ ۱۲۸۴ھ و ۱۳۱۸ھ (اسرار اللغۃ اپنی ابتدائی شکل میں، بر حاشیہ) و ۱۳۲۵ھ و بیروت ۱۸۸۵ء (اس طباعت میں قابل اعتراض حصے حذف کر دیے گئے ہیں)۔ قاهرۃ کے ایڈیشن ۱۲۸۴ھ، ۱۳۱۸ھ [illegible]

اصلی کتاب کا دوسرا حصہ بھی چھپا ہے، جس کا نام سر العربیۃ فی مجاری کلام العرب و سننہا و [الاستشہاد] بالقرآن علی أکثرہا ہے۔ تہران میں یہ کتاب ثعالبی کی کتاب الثمانی فی الأسامی کے ساتھ سر الأدب فی مجاری کلام العرب کے نام سے سنگی طباعت میں چھپی ہے، جس پر کوئی تاریخ درج نہیں اور پیرس کے قلمی نسخے عدد ۴۹۶۵ میں مخطوطہ بھی موجود ہے لیکن اس میں کتاب کے نام کو مجاری کی جگہ مجاری لکھ دیا گیا ہے۔ یہ نسخے اور جگہ بھی ملتے ہیں (مثلاً حاجی خلیفہ، طبع فلوگل Flügel، ۳: ۶۰۹ میں، ۶۰۵۶ / ۲۰۶ میں)۔ کسی نامعلوم شخص نے اس کتاب کو نظم فقہ اللغۃ کے نام سے منظوم بھی کیا تھا، جو مخطوطۂ لائڈن عدد ۶۲ میں محفوظ ہے: قب Weijers: *Orient*، ۱: ۳۶۵ ببعد۔

۴۱۲ھ میں اس نے نیشاپور میں فن بلاغت پر ایک کتاب خوارزم شاہ مأمون بن مأمون کے لیے لکھی تھی، جس میں خاص طور پر [کنایۃ] پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کو مخطوطات میں بعض اوقات الکنایۃ و الکنایۃ کا نام دے دیا جاتا ہے (مثلاً پیرس، عدد ۳۳۰۹ میں)، کبھی النہایۃ فی التعریض و الکنایۃ (مثلاً فہرست موزۂ بریطانیہ، تکملۃ، عدد ۱۱۰۱ میں) اور کبھی صرف الکنایۃ و التعریض کا (مثلاً برلن، عدد ۸۳۴۲ میں)۔ آخری نام کے ساتھ یہ کتاب ۱۳۰۱ھ کو مکۂ مکرمہ میں اور ۱۳۲۶ھ کو جرجانی کی کتاب المنتخب من کنایات الأدباء و إشارات البلغاء کے ساتھ قاهرۃ میں طبع ہوئی۔

النہایۃ فی الکنایۃ کا انتخاب نثر اور رسائل یعنی التمثیل و المحاضرۃ، المبہج اور سحر البلاغۃ کے انتخاب کے ساتھ ۱۸۸۵ء میں قسطنطنیہ سے شائع ہوا۔

[اسی ذیل میں ثعالبی کا ایک چھوٹا سا رسالہ کتاب [illegible] (طبع در مجلۂ اورینٹل کالج

میگزین، لاہور، ۱۹۵۰ء بر بنای نسخۂ منقولہ در حماۃ، در ۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء و نسخۂ منقولہ در مصر، در ۱۱۲۰ھ: رک بہ فہرست الخدیویۃ، ۴ : ۲۰۸، ۷ : ۳۵۶، نمرۃ متسلسلۃ ۱۳)، جو اس نے صاحب العینی نصر ابن سبکتگین (م ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء) کے نام لکھا، جس میں "المتشابہ الذی یشبہ التصحیف"، "المتشابہ من التجنیس الصحیح" اور "المتشابہ لفظًا و خطًا" سے بحث کی ہے].

اس نے ایک کتاب میں شستہ عربی مقولے جمع کیے اور کتاب سحر البلاغۃ و سر البراعۃ اس کا نام رکھا [برائے مخطوطات دیکھیے G. A. L.، ۱ : ۲۸۵، شمارہ ۷؛ نیز تکملۃ، ۱ : ۵۰۰، شمارہ ۷] - یہ کتاب دمشق میں ۱۳۵۰ھ میں طبع ہوئی - اس کے کئی اقتباسات پیرس کے مخطوطے کی بناء پر استانبول میں شائع ہو چکے ہیں (Verz. : Reuther، ۱ : ۱۳۲، ص ۳) - ثعالبی نے مستقل مرکبات اضافی اور اسمائے منسوب کا ایک مجموعہ مع حواشی بھی مرتب کیا، جس کا نام ثمار (ثمر) القلوب (فی) المضاف و المنسوب ہے اور اسے امیر عبید اللہ بن احمد المیکالی (م ۴۳۶ھ/۱۰۴۴ء) کے نام پر معنون کیا - براکلمان، ۱ : ۲۸۵، عدد ۹ کے مخطوطات کے ساتھ پیرس، ۴۳۹۵؛ فہرست کیمبرج کے تکملۃ، عدد (۳۰۳) اور بروسہ R.K.O.، ۷ : ۸۱ کو بھی شامل کر لیا جائے [نیز دیکھیے براکلمان: تکملۃ، ۱ : ۵۰۰، عدد ۹ - یہ کتاب قاہرہ (۱۳۲۶ھ) میں طبع ہوئی] - اس کتاب کا ایک ضمیمہ التذییل المرغوب من ثمر القلوب ہے، جس میں مشاہیر کے کئی اور القاب جمع کیے گئے ہیں، پیرس کے مخطوطے کا عدد ۶۲۰۹ ہے - اس کا ایک خلاصہ عبدالرؤف المناوی (م ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۲ء) نے عماد البلاغۃ کے نام سے مرتب کیا تھا؛ قب .Codd. ar. bibl. reg. Hafn، عدد ۲۰۶؛ Revue de l'ac. ar. de Damas، ۷ : ۳۷۵؛ فہرست دار الکتب المصریۃ، ص ۲، ZDMG، ۶۸ : ۶۵۵؛ (اس کتاب کے ایک مخطوطے کے بارے میں جو بروسہ میں ہے) - اس کتاب کو ابجدی ترتیب سے محمد امین ابن فضل اللہ المحبی (م [۱۱۱۱ھ]/۱۶۹۹ء) نے مرتب کیا اور اس کا نام ما یعول [ما یعول] علیہ فی المضاف و المضاف الیہ رکھا تھا، فہرست دار الکتب المصریۃ، طبع دوم، ۳ : ۳۸۵؛ طوپ قپو، عدد ۵۵۳۴؛ عاطف، عدد ۲۲۳۵ (R.S.O.، ۳ : ۲۷۵؛ M.F.O.B.، ۵ : ۴۹۶)؛ آیا صوفیہ، عدد ۴۳۳۴؛ MO، ۷ : ۱۳۴]؛ [دیگر نسخ کے لیے دیکھیے تکملۃ براکلمان، ۱ : ۵۰۱].

[ثعالبی کے اشعار کی ایک جلد باخرزی صاحب دمیۃ القصر کو ملی؛ دیکھیے دمیۃ، طبع دمشق، ۱۸۳ تا ۱۸۵ ببعد، جس میں سے متعدد اشعار باخرزی نے نقل کیے ہیں (= یتیمۃ، طبع دمشق، ۴ : ۳۹۴) - اس کے بعض اور اشعار کے لیے دیکھیے تاریخ بیہقی، طبع لاہور، ص ۱۱۰، ۱۳۱ (مدح نصر بن سبکتگین)، ۲۲۵، ۲۸۶ (یہ سب تاریخی واقعات کے متعلق ہیں)؛ خاص الخاص، ۱۲۷ تا ۱۳۹؛ ابن خلکان، طبع ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۲۹۱].

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ، عدد ۳۴۳؛ (۲) الدمیری: کتاب الحیوان، ۲ : ۲۰ ببعد؛ [(۳) زکی مبارک: النثر الفنی فی القرن الرابع، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۲ : ۱۷۹]؛ [۴] وستنفلڈ: G.G.A، ۱۸۸۲ء، ص ۱۱۰، عدد ۲۰۶؛ [۵] وہی مصنف: Geschichtschreiber der Araber، عدد ۱۹۱؛ [۶] G.A.L.، ۱ : ۲۸۴ تا ۲۸۶؛ [تکملۃ، ۱ : ۴۹۹ تا ۵۰۲؛ (۷) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ۳۳؛ (۸) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، طبع مصر، ۱۲ : ۲۸].

[تعلیقہ]

ثعالبی کے شخصی حالات کے متعلق جس تعلیقے کا ابتدائی مقالے میں ذکر کیا گیا تھا وہ یہاں درج کیا جاتا ہے:

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ثعالبی قرّاء تھا،

یعنی لومڑی کی کھال کی پوستینیں سیتا اور بنایا کرتا تھا۔ ابن کثیر (۱۲ : ۲۸) نے بھی لکھا ہے: "کان رفّاء یخیط جلود الثعالب"۔ اس پر زکی مبارک [النثر الفنّی، ۲ : ۱۹۷] نے لکھا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب اس کا ادبی کمال ابھی ظاہر اور اس کا ستارہ ابھی بلند نہیں ہوا تھا اور اس کی شہرت ابھی دور دور تک نہیں پہنچی تھی۔ فقہ اللغۃ کی ایک جدید طباعت کا ناشر لکھتا ہے کہ ثعالبی بچوں کو ادب پڑھایا کرتا تھا۔ معلّمانِ مکتب کے دستور کے مطابق وہ تادیب و تعلیم کے ساتھ ساتھ لومڑی کی کھال کی خیاطت بھی کیا کرتا تھا۔ اس سلسلے میں شاید وہ شعر دلچسپی سے خالی نہیں جو اس نے کتانوں کے متعلق دیے ہیں (یتیمۃ، ۴ : ۳۹۲، ص ۱۰؛ نیز تتمّۃ الیتیمۃ، ۲ : ۲، س ۴)۔ جب اس نے کاتب، ادیب اور شاعر کی حیثیّت سے کمال حاصل کر لیا تو ملوک و امرائے وقت کے ہاں اسے تقرّب کے موقعے حاصل ہوئے؛ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں: (۱) امیر، صاحب الجیش، ابو مظفّر نصر بن ناصرالدین (برادرِ سلطان محمود) م ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء۔ ثعالبی نے کتاب المتشابہ اس کے نام پر لکھی اور غُرَرُ اخبار ملوک الفرس بھی (اگر اس کتاب کی نسبت ثعالبی کی طرف صحیح ہے۔ اس میں وہ خود کو امیر کا عبد، خادم، پروردہ اور اسے خداوند نعمت بتاتا ہے)۔ یمینی، ص ۱۴۱، میں ثعالبی کا قصیدہ دیا ہے، جو امیر نصر کی ایک فتح پر لکھا گیا تھا۔ ثعالبی نے خاص الخاص، ص ۳۸ پر امیر سے سن کر ایک حکایت نقل کی ہے اور اعجاز، ص ۹۶ ببعد (نیز ثمار القلوب، قاہرۃ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۱۳) میں اس کے بعض اقوال نقل کیے ہیں۔ (۲) سلطان مسعود ابن محمود (۴۲۱ تا ۴۳۲ھ/۱۰۳۰ تا ۱۰۴۰ء) کی مدح میں اس کے اشعار خاص، ص ۱۸۵ پر دیے ہیں۔ (۳) ابوالعبّاس مامون بن مامون خوارزم [illegible] ۹۹۹ - ۱۰۰۰ء تا ۴۰۷ھ / ۱۰۱۶، ۱۰۱۷ء)۔ اس کے طلب کرنے پر ثعالبی ۴۰۳ھ کے قریب جرجان سے جرجانیہ گیا۔ یتیمۃ الدہر کے ربع آخر کی تحریر اسی زمانے میں جرجان میں تمام ہوئی تھی۔ ثعالبی نے کتاب کا نسخہ اس کے خزانۃ الکتب کے لیے پیش کیا (تتمّۃ الیتیمۃ، ۱ : ۱۳۵؛ ۵ ح)۔ کتاب نثر النظم اسی کے حکم سے لکھی گئی اور دیباچے میں وہ اپنے آپ کو 'عبدُ المخلوق' (مقدمۃ) لکھتا ہے اور کتاب میں جا بجا اسے 'ولی النعم' لکھتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس کے خدّام میں شامل ہے: دیکھیے مثلاً طبع ۱۳۱۷ھ، ص ۳۹: اسی کی فرمائش سے ثعالبی نے ایک قطعہ لکھا (خاص، ۱۸۸) اور اس سے سن کر بعض اقوال روایت کیے: مثلاً دیکھیے خاص، ۱۴؛ اعجاز، ۹۹۔ (۴) خلف بن احمد سجزی (۳۴۴ھ / ۹۵۵-۹۵۶ء تا ۳۹۹ھ/۱۰۰۸-۱۰۰۹ء)۔ عوفی نے جوامع الحکایات میں لکھا ہے کہ ثعالبی کو امیر خلف نے اس کے ہر شعر کے عوض سو دینار عطا کیے (محمد نظام الدین: *Introd. to the Jawami'al-Hikayat*، طبع وقفیّۂ گب، ص ۳۰۲)۔ (۵) الشیخ ابوالحسن محمد بن عیسی الکرجی (سلطان محمود غزنہ کا معتمد اور رازدار (دیکھیے تتمّۃ الیتیمۃ، ۲ : ۷۹ ببعد)۔ اس کے لیے ثعالبی نے بعجلت تمام یتیمۃ الدہر کو مرتّب کیا، یعنی موجودہ طباعت کے پہلے تین چوتھائی حصّے کو، دیکھیے یتیمۃ، مقدّمۂ مصنّف، ص ۳۱۰، و تتمّۃ، دیباچۂ مصنّف، ص ۱ و مقدّمۂ ناشر، ص ۵ ح۔ (۶) امیر ابوالفضل عبیداللہ بن احمد المیکالی۔ یہ ثعالبی پر بہت مہربان تھا، یہاں تک کہ ثعالبی کی مدح میں اس نے شعر بھی دیے (یتیمۃ، ۴ : ۳۶۲؛ ذیل، ۵۴)۔ ثعالبی نے فقہ اللغۃ امیر کی فرمائش سے اور اس کی ہدایت کے مطابق لکھی اور اس سلسلے میں امیر نے اسے اپنے کتب خانے سے استفادے کی اجازت بھی [illegible] تک ثعالبی کو قریۂ فیروزآباد

(رستاق خوین) میں، جس کا وہ مالک تھا، مہمان رہا تھا۔ کتاب کا طویل دیباچہ امیر مذکور کی مدح سے پر ہے (فقه اللغة، قاہرة ۱۳۱۸ھ، ص ۲)۔ ثعالبی نے ثمار القلوب بھی اسی امیر کے نام پر لکھی اور بہت سے اشعار بھی اس کی مدح میں کہے (دیکھیے دمیة، ۱۸۳؛ خاص، ۱۸۶؛ درج الغرر، ۹۰ و ۲۰ تا ۲۴ و ۳۳)۔ تتمة الیتیمة، ۲: ۲۳۷ تا ۲۶۸ امیر کے ذکر کے ساتھ خاص ہے۔ ثعالبی کے بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ امیر نے اس کے تابستان میں آبپاشی کرائی (خاص، ۱۸۶) اور ایک موقع پر اسے گھوڑا بھی انعام میں دیا (خاص، محل مذکور؛ دمیة، ۱۸۵)۔ (۷) ابوالحسن مسافر بن الحسن (العارض، "بدر الصدور"؛ اس کے حال کے لیے رک بہ تتمة، ۲: ۶۸ تا ۷۲)۔ ثعالبی نے نظم و نثر میں اس کی بہت تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ آج کے وقت میں یہ رئیس و ادیب و فاضل اس کے بہت کم ہیں۔ ثعالبی اس کا بہت شکر گزار ہے۔ اس نے بھی ثعالبی کی تعریف اشعار میں کی ہے۔ کتاب خاص الخاص ثعالبی نے اس کے نام پر لکھی؛ دیکھیے خطبۂ کتاب اور اس کا صفحہ ۱۸۶ اور ۱۹۱۔ (۸) الوزیر ابونصر احمد بن محمد، خاص، ۱۸۵ ببعد پر ثعالبی کے متعدد اشعار اس کے متعلق دیے ہیں۔ (۹) اسی طرح دمیة، ۱۸۸ میں چند اشعار ہیں جن میں اس نے امیر ابونصر سہل ابن المرزبان وزیر کو مخاطب کیا (اس ابونصر کے لیے دیکھیے یتیمة بامداد فریدة العصر، ص ۶۲ ببعد)۔

ان ملوک و امراء کے ساتھ خصوصیت کے علاوہ ثعالبی کے دوستانہ تعلقات کتاب و ادباء و شعراء کے ایک وسیع حلقے سے بھی اور اس نے اپنی کتابوں خصوصاً دمیة اور تتمة الیتیمة میں، ذکر ان سے مجالست و مکاتبت، ان کا کلام ان سے سننے یا ان سے کلام موصول ہونے پر ان سے روایت کرنے اور ان سے ان کے دیوان نیز اوراق [illegible] کو دیکھا جانا اور ان کے سرخیل ابوبکر کلام کے انتخاب کا ذکر کیا ہے، مثلاً دیکھیے دمیة، ص ۲۰۳ (ابوالفتح البستی)؛ ۱۹۹، ۱۹۹ (بدیع الہمدانی، م ۳۹۸ھ)؛ ۲۳ [illegible] و خاص، ۱۷۷، ۱۸۳ (الخوارزمی، م ۳۸۳ھ)؛ دمیة، ۱۸۳، ص ۳ و ۵، ۲، ص ۲ (العتبی)؛ ۱۰۳ (المأمونی م ۳۸۳ھ) و غیرہم۔ امام ابو سلیمان احمد بن محمد خطابی (م ۳۸۸ھ/ ۹۹۸ء) صاحب معالم السنن و شرح البخاری وغیرہ سے اس کی دوستی کے ذکر کے لیے دیکھیے خزانة الأدب، ۱: ۳۸۲ ببعد۔ ابوالفتح بستی نے اس کی زیرکی، لطافت، مہذب اخلاق، خردمندی، علم اور ظرف کی تعریف کی ہے (تتمة، ۲: ۹، ۲۰؛ نیز دیکھیے ابوالفتح بستی کے اشعار اس کے متعلق، خاص، ۱۵۵)۔ صاحب دمیة ابوالحسن باخرزی کے باپ الحسن سے، جو ثعالبی کا رفیق تھا، اس کی دوستی رہی اور ابوالحسن سے وہ اسی نسبت سے مس آیا تھا نہ یہ بچہ اسے باپ کی طرح سمجھتا تھا (دمیة، ۱۸۸)۔ ثعالبی نے اپنی تصنیفات میں جا بجا معاصرین کے اشعار دیے ہیں، جو انھوں نے اس کی مدح میں لکھے ہیں۔ بعض شخصی باتیں، جو اس نے اپنے متعلق بیان کی ہیں، ان میں یہ بھی ہے کہ اسے بہت اشعار حفظ تھے (خاص، ۱۰۸)۔ اس نے اپنی خوش حالی اور بدحالی دونوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ ایک مزرعے ("ضیعۃ") کا مالک تھا (فقه اللغة، دیباچہ، ص ۳)، مگر ایک اور موقع پر وہ اپنے مقروض ہونے، زمانے کے ظلم اور قناعت کی تباہی کا سخت شاکی ہے (دمیة، ص ۱۹۰؛ خاص، ۱۹۱ ببعد)۔ وہ ایک مصیبت کا ذکر کرتا ہے ("و کانت النکبة") جس کی وجہ سے نیشاپور چھوڑ کر ۴۰۷ھ میں وہ جرجان پہنچا اور محمد بن منصور رئیس جرجان کے ہاں مہمان رہا۔ عتبی (ص ۳۹۸؛ نیز سال ۴ [illegible]) سے معلوم ہوتا ہے کہ ۴۰۷ھ میں سلطان محمود

محمد بن اسحٰق بن محمشاذ رئیس نیشاپور کو معزول کر کے اس کی جگہ ابو علی الحسن بن العباس (معروف بہ حسنک میکالی) کو دی ۔ کرامیہ نیشاپور میں بہت طاقتور ہو گئے تھے ۔ کہتے ہیں کہ زہد کے پردے میں وہ لوگوں کو لوٹتے تھے؛ ابوبکر مذکور کے حاشیہ نشینوں سے لوگوں کا مال اور ان کی عزت محفوظ نہ تھی ۔ کرامیوں کی تعداد نیشاپور میں بیس ہزار سے بھی زیادہ تھی ۔ حسنک رئیس مقرر ہوا تو اس نے کرامیوں سے ان کا لوٹا ہوا مال اگلوایا اور انہیں مختلف قلعوں میں قید کر دیا ۔ بظاہر اسی موقع پر ثعالبی نیشاپور چھوڑنے پر مجبور ہوا ۔ معلوم نہیں وہ خود کرامی تھا یا اور کسی طرح سے اس پر زد پڑتی تھی یا بقول عتبی ایسے موقعوں پر جب ”بری“ بھی ”سقیم“ کی طرح خائف ہو جاتا ہے اس نے خوف ہی سے ترک وطن کیا ۔ تتمة، ۲ : ۶۹ پر بھی اس نے ایک مصیبت کا ذکر کیا ہے جس سے وہ غم و غصہ سے مرنے کے قریب ہو ہی چکا تھا اور جس سے ابوالحسن مسافر نے اس کی گلو خلاصی کرائی تھی ۔ یہ معلوم نہیں کہ وہ مصیبت یہی تھی یا کوئی اور ۔

ثعالبی نے صرف یہ ۴۰۳ھ والا سفر ہی نہیں بلکہ اور کئی سفر بھی کیے اور بظاہر مدتوں وطن سے دور رہا ۔ یتیمة اور تتمة سے معلوم ہوتا ہے کہ تالیف کتاب کے اثناء میں وہ بعض اوقات سفر میں تھا (مثلاً دیکھیے یتیمة، ۴ : ۲۰۲، س ۱۰، ۵۵، سطر آخر، ۲۶۳، ۲۹۷) ۔ وہ ایک طویل مدت غزنہ میں مقیم تھا (تتمة، ۲ : ۵۷) ۔ ۳۸۲ھ / ۹۹۲ - ۹۹۳ء میں وہ بخارا میں بھی رہا، جہاں ادیب و شاعر المأمونی سے اس کی معاشرت رہی تھی ۔ ثعالبی اس سے رخصت ہوا تو اس سے چند بعد ۳۸۳ھ میں المأمونی فوت ہوا (یتیمة، ۴ : ۹۴؛ نیز دیکھیے ۸۱) ۔ وہ ۴۰۳ھ کے حدود میں خوارزم شاہ کے طلب کرنے پر جرجان سے جرجانیہ گیا ۔ دولت شاہ (ص ۳۳ و ۶۱۷) نے تاج الفتوح کے حوالے سے اس کے بغداد کے سفر کا ذکر کیا ہے (تاج الفتوح بیہقی کی تاریخ آل سبکتگین کے اس جزء کا نام ہے جس میں عہد سلطان محمود کی تاریخ دی ہے، دیکھیے غرر اخبار ملوک الفرس، ص xi، ح ۳؛ ایلیٹ : .Hist. of India etc، ۲ : ۳۵؛ دیوان عنصری، نشر یحیٰی قریب، طہران ۱۳۲۳ھ، ص ۸۲، س ۶؛ ص ۸۶، س ۲۱) اور لکھا ہے کہ ثعالبی کو محمود نے بغداد اس لیے بھیجا کہ وہ سلطان کے لیے لقب متعین کرانے کی کوشش کرے اور وہ تقریباً ایک سال اس مہم کے لیے دارالخلافہ میں تردد کرتا رہا ۔

[(ادارہ)]

۲ ۔ اَبو منصور الحُسین بن محمد المرغنی (المرغنی یعنی منسوب بہ مرغن، جو غور افغانستان میں ہے) ۔ ایک عرب مؤرخ، جس کی بابت ہماری معلومات صرف اتنی ہی ہیں کہ اس نے اپنی کتاب غرر السیر [یا الغرر فی سیر الملوک واخبارهم] کو [امیر] نصر برادر سلطان محمود غزنوی کے نام پر معنون کیا اور ۴۱۲ھ / ۱۰۲۱ء میں فوت ہوا ۔ اس کتاب میں بنی نوع آدم کی تاریخ، حضرت آدم سے لے کر محمود سبکتگین کے زمانے تک، درج ہے ۔ اس کا پہلا حصہ کتب خانہ ابراہیم پاشا، استانبول، عدد ۹۱۶ اور پیرس، عدد ۵۰۵۳ میں ہے ۔ زوتنبرگ Zotenberg نے اس میں سے تاریخ ایران کا جزء شائع کیا (*Histoire des rois des Perses*، پیرس ۱۹۰۰ء) ۔ تمہید میں وہ یقین دلانے والے دلائل دیئے بغیر لکھتا ہے کہ یہ کتاب اسی نام کے ایک اور شخص نے، جو نسبةً زیادہ شہرت کا مالک تھا، [یعنی عبدالملک بن محمد ثعالبی نے] لکھی تھی ۔ کتاب کا یہ حصہ خاص طور پر اس لیے زیادہ اہم ہے کہ اس سے ان ماخذ کا پتا چلتا ہے جو فردوسی نے اپنے شاہنامہ کے لیے استعمال کیے تھے اور بہت جگہ تو عبارتیں بھی بڑی [illegible] کے ساتھ انہیں استعمال کیا

ہے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مصنّف نے اس کتاب ملوک کا لفظی ترجمہ کیا ہے جو ۱۰۰۰ء کے لگ بھگ چار آدمیوں نے مل کر والی طوس ابو منصور محمّد بن عبدالرزاق کے لیے فارسی میں لکھی تھی؛ مزید برآں اس نے طبری، جوالیقی اور دوسرے عرب مؤرخین کی کتابوں سے بھی استفادہ کیا، مگر کسی تنقید کے بغیر ان کا مواد شامل کر لیا۔ ان چار جلدوں میں سے جو حاجی خلیفہ کے عدد ۸۵۹۹ میں مذکور ہیں [کشف الظنون، طبع فلوگل Flügel، ۴: ۳۱۹؛ جہاں اسے غلطی سے المرغنی لکھ دیا گیا ہے) صرف ایک جلد کتب خانۂ بادلی (Bodleian) میں محفوظ ہے (d'Orv. ۱۰۰: ۲)۔ اس جلد میں ۴۲۰ء تا ۵۸۱ھ کے واقعات درج ہیں۔ عرب تاریخ نویسی کی ابتدائی رسوم یعنی واقعات کو خالصۃً سال وار لکھنے کی قیود سے آزاد ہو کر تاریخ کو تقسیمی اصولوں کے مطابق مرتب کرنے کی یہ ایک قابل تعریف کوشش ہے۔ اسی تصنیف سے ہوتسما Houtsma نے [یہ آخری] کا حال شائع کیا تھا (WZKM، ۳: ۳ تا ۳۶)۔

مآخذ: (۱) Th. Nöldeke: *Das iranische Nationalepos*، طبع دوم، ص ۲۰، حاشیہ ۳؛ (۲) Caetani: *Un manoscritto arabo non identificato della Bodleiana (Centenario della nascita di Michele Amari*، پالرمو ۱۹۱۰ء، ۲: ۳۲۴ تا ۳۲۷؛ (۳) گبری ایلی Gabriele نے *R.R.A.L.* سلسلہ ۵، جلد ۲۵، ص ۱۱۰۳ ببعد میں اس کتاب کے مضامین کی ایک مبسوط فہرست دی ہے۔ اس کی رائے میں مذکورۂ بالا عدد ۲ [ابو منصور الحسین المرغنی] اور عدد ۱ [یعنی ابو منصور عبدالملک الثعالبی] دونوں ایک ہی ہیں۔ اس کا ثبوت اس کے نزدیک یہ ہے کہ مروان ثانی کے لقب الحمار کی تشریح غرر اور ثمار القلوب (اور لطائف المعارف، ص ۳: دیکھیے

۲، ۲: ۳۰۹ ببعد) ایک ہی ہیں؛ [(م) براکلمان، ۱: ۲۸۴ و تکملہ، ۱: ۴۸۱]۔ [رای آرای: فارسی ترجمہ غرر السیر کے لیے دیکھیے محمد قطب الدین: *Introduction of the Jawāmi 'ul Ḥikāyāt*، ص ۹۰ ونیز کتب، ص ۶۸]۔

۸۰

۳۔ عبدالرحمٰن بن محمّد بن مخلوف، الجعفری الجزائری، شمالی افریقہ کے ایک عالم دین، جو الجزائر میں ۷۸۶ھ/ ۱۳۸۴ء میں پیدا ہوئے۔ بجایہ، تونس اور قاہرہ میں تعلیم پائی (از ۸۰۲ھ/ ۱۳۹۹ء)، وہاں سے آپ حج کو چلے گئے۔ پھر تونس میں واپس آئے اور ۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰ء میں وفات پائی (یہ تاریخ آپ کے لوح مزار پر دی ہے، مگر احمد بابا ان کا سنہ وفات ۸۷۵ھ لکھتے ہیں)۔ آپ کی اہم تصنیف قرآن [مجید] کی تفسیر ہے، جو ۲۵ ربیع الاول ۸۳۳ھ/ ۲۲ دسمبر ۱۴۲۹ء کو پایۂ تکمیل تک پہنچی۔ اس تفسیر کا نام الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن ہے [اس کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، ۲: ۲۴۹، عدد ۵؛ تکملہ براکلمان، ۲: ۳۵۲، عدد ۱]۔ یہ تفسیر طبع ہو چکی ہے۔ اس کے علاوہ آپ کی حسب ذیل کتابیں بھی طبع ہو چکی ہیں:

مسائل معاد پر العلوم الفاخرۃ فی النظر فی امور الآخرۃ، قاہرہ ۱۳۱۷ تا ۱۳۱۸ھ اور مسائل اخلاق پر ان کی تصنیف جامع الامہات فی احکام العبادات کا ایک حصّہ، بعنوان اصلاح بن الجامع الکبیر، بدون مقام طبع، ۱۹۰۹ء۔ براکلمان کی کتاب G.A.L (محلِ مذکور) میں ان کی دوسری چھوٹی تصانیف کی جو فہرست دی ہوئی ہے اس میں ایک رسالۂ تعریفات کا بھی اضافہ کر لینا چاہیے، جو ٹوبنگن Tübingen میں ہے (Verz.: Seybold، شمارہ ۹۰، ۲)۔ اس کے علاوہ رسالۃ الانوار المضیئۃ الجامعۃ بین الشریعۃ و الحقیقۃ

مآخذ: (۱) احمد بابا التنبکتی: نیل الابتہاج فی تطریز الدیباج، طبع سنگی، فاس ۱۳۱۷ھ، ص ۱۶۸ تا ۱۷۰؛ (۲) محمد الحفناوی: تعریف الخلف برجال السلف، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، ص ۷۳ تا ۸۹؛ (۳) A. Devoux: *Les édifices religieux de l'ancien Alger*، الجزائر ۱۸۷۰ء، ص ۳۷ تا ۴۱؛ (۴) Bargès: *Complément à l'histoire des Beni Zeiyan*، ص ۳۹۳ تا ۳۹۶؛ (۵) Cherbonneau: *Essai sur la littérature arabe au Soudan*، در *Annuaire de la société archéologique de Constantine*، ۱۸۵۴-۱۸۵۵ء، ص ۵۰ تا ۶۲؛ (۶) باسے R. Basset: *Giorn. d. soc. as. it.*، ۱۰: ۳۲۔

(C. Brockelmann [و ادارہ])

ثَعْلَب: ابوالعبّاس احمد بن یحیی بن زید بن سیّار (یا یسار) الشیبانی (مولی بنی شیبان)، عرب نحوی؛ اس کا شمار نحاۃ کوفہ میں ہے (ملاحظہ ہوں سطور ذیل)۔ اس نے اپنی زندگی بغداد میں گذاری۔ ۲۰۰ھ/۸۱۵ء میں پیدا ہوا۔ [زبیدی، ۱۶۳ میں ہے کہ اس نے ۲۰۹ھ میں لغت و عربیت کا مطالعہ شروع کیا؛ (مگر قب ابن الانباری، ۲۹۳)۔ جب ۱۸ سال کا ہوا تو الفراء (م ۲۰۷ھ) کی حدود میں نظر شروع کی]۔ ابو عبداللہ [محمد بن زیاد المعروف بہ] ابن الاعرابی اور الزُّبیر بن بکّار اس کے شیوخ میں سے ہیں۔ اس نے کسائی کی تصانیف بڑے انہماک کے ساتھ پڑھیں۔ اور الفراء کی مصنفات کا خاص طور پر مطالعہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ثعلب نے الفراء کی تمام تصنیفات ۲۵ سال کی عمر میں حفظ کر لی تھیں۔ اس کے بعد [۲۲۴ھ سے ۔ ابن القفطی: انباہ] مدارس میں اور بعد میں بطور خود بھی تدریس شروع کر دی اور اسے وزیر [ابوالصقر] اسمعیل بن بلبل کی تجویز پر بحیثیت معلم دیوان حکومت سے کافی مشاہرہ ملنے لگا۔ ابوبکر بن الانباری اور ابو عمر الزّاہد اس کے مشہور ترین شاگرد ہیں۔ [وہ حنبلی المذہب تھا]۔ [ثقہ، دین دار اور راست بازی، حفظ، معرفت غریب اور روایت شعر قدیم کے لیے مشہور ہے ابن الانباری]۔

ثعلب [۲۲۳ سے ۲۲۴ھ تک احمد بن سعید ابن سلّم کے پاس رہا اور] [ابتداے سنہ ۲۳۳ھ/اپریل ۸۴۷ء سے لے کر] تیرہ برس تک محمد بن عبداللہ ابن طاہر والی بغداد کے بیٹے کا اتالیق رہا۔ اس کی علمی و فنی سرگرمیوں کا اظہار ان متعدد تصانیف سے ہوتا ہے جن کا موضوع علم لغت، خصوصاً علم نحو ہے۔ آج ان تصنیفات میں سے اکثر کے صرف نام ہی باقی رہ گئے ہیں۔ ان میں سے صرف دو کتابیں طبع ہوئی ہیں؛ یعنی کتاب الفصیح اور قواعد الشعر [مصنفات ثعلب کی مفصل فہرست کے لیے دیکھیے ابن القفطی: انباہ اور اس کے حواشی]۔ [کتاب اختیار الفصیح کے معلومہ خطی نسخوں میں ذیل کے نسخے کا اضافہ کیجیے جو محمد شفیع لاہوری کے کتاب خانے میں ہے۔ یہ نسخہ پانچ رسالوں کے ایک مجموعے میں شامل ہے، جو یاقوت حموی کے خط سے منقول ہے۔ اس کے ترقیمے میں ہے کہ یاقوت نے اس کی کتابت رمضان ۶۱۵ھ / دسمبر ۱۲۱۸ء میں مرو الشاہجان میں کی اور اس کا منقول منہ "ابن الجراحی عن الانباری (کذا)" اور یوسف بن الحسن السیرافی کو ۳۸۹ء (قب بغیہ، ص ۴۲۳) میں پڑھ کر سنایا اور مقابلے سے اس کی تصحیح کی گئی تھی اور سماع الانباری (کذا) والے نسخے سے حواشی بھی نقل کیے گئے تھے۔ موجودہ نسخے کا دو بار اصل سے مقابلہ کیا گیا در ۱۰۷۹ھ۔ خط یاقوت والے نسخے کا ایک حصہ اب بھی موجود ہے، دیکھیے Chester Beatty Monographs No. 3]۔ بڑھاپے میں ثعلب کی سماعت بہت خراب ہو گئی تھی اور یہی خرابی ایک حادثے کا سبب بن گئی۔ وہ ایک روز مسجد سے اپنے گھر آ رہا تھا کہ راستے میں یہ حادثہ پیش آیا [تفصیل کے لیے دیکھیے ابن القفطی، ۱: ۱۵۰]؛

جس کی وجہ سے وہ [۲۹۱ھ/۹۰۴ء کو بعہد المکتفی ابن المعتضد فوت ہوا۔ اس کی وفات کے دن اور مہینے میں اختلاف ہے]۔ چونکہ ثعلب نے بہت سادہ اور کفایت شعارانہ زندگی بسر کی تھی اس لیے اپنی لڑکی [نواسی: زُبیدی] کے لیے کافی دولت ترکے میں چھوڑ گیا۔ اس کے انتقال کے بعد اس کا عظیم الشان کتب خانہ وزیر القاسم بن عبیداللہ نے [سستا] خرید لیا تھا [جو خود بھی اسی سال فوت ہوا]۔

بعد کے عرب نحوی کہتے ہیں کہ ثعلب نحو میں مفروضہ مذہب کوفیین کا متبع تھا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ مذہب مذکور کا انتہائی عروج ثعلب کی وجہ سے ہوا تھا اور پھر اس کا خاتمہ بھی اس کی وفات سے ہوا۔ ثعلب نے خود تو یہ ضرور کہا تھا کہ وہ الفراء امام کوفیین (κατ' ἐξοχήν) کا پیرو ہے؛ یہ بھی درست ہے کہ اپنے مشہور معاصر المبرّد سے، جو مذہب "بصریین" کا متبع تھا، اُس کی ہمیشہ مناقشت رہی، لیکن، جیسا کہ وائیل G. Weil نے واضح کیا ہے، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نحاۃ کوفہ کا بھی کوئی باقاعدہ اور مستقل دبستان تھا۔ جب اس کے مفروضہ نمایندوں کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ نحو میں ان کا ایک مستقل مذہب ہے تو اسے بعد کے نحاۃ کی محض اختراع تصور کرنا چاہیے، جو اپنے آپ کو طبعاً روایاتِ بصرہ کا متمم سمجھتے تھے اور خیال کرتے تھے کہ متعارض دبستانہاے نحو میں مطالعات نحویہ کا جو حال اُن کے زمانے میں تھا عہد ماضی میں بھی بالکل ویسا ہی حال ہوگا۔ بلاشبہہ ثعلب نے الفراء کی روایت کی تتمیم کی لیکن وہ اس کے نحوی طریق کو متمکن کرنے میں دوسرے "کوفیوں" سے کچھ زیادہ کامیاب نہیں ہوا، چہ جائیکہ یہ کہیں کہ وہ اسے نشوونما دینے میں کامیاب ہوا۔ اُس کی توجہ قابلِ حفظ مواد جمع کرنے اور مخصوص لغوی مضمون کے مطالعے پر اس قدر مرکوز رہی کہ وہ نحوی طریق کے متعلق کوئی مفید کام نہ کر سکا۔

مآخذ: [۱] السیرافی: اخبار النحویین البصریین، طبع کرینکو Krenkow، بیروت - پیرس ۱۹۳۶ء (متفرق حکایات و روایات)؛ [۲] زُبیدی: طبقات النحویین و اللغویین، طبع مصر ۱۹۵۴ء، ص ۱۵۰ تا ۱۶۷؛ [۳] الفہرست، طبع فلوگل، ص ۷۴؛ [۴] ابوالبرکات ابن الانباری: نُزهة الالبّاء [طبع سنگی]، مصر ۱۲۹۴ھ، ص ۲۹۳ تا ۲۹۹؛ [۵] ابن القفطی: انباہ الرُّواۃ، قاہرہ ۱۹۵۰ء ببعد، ۱: ۱۳۸ و مواضع مذکور در حاشیۂ آن صفحہ؛ [۶] ابن الخطیب: تاریخ بغداد، ۵: ۲۰۴ ببعد؛ [۷] یاقوت: ارشاد الاریب، (GMS)، ۲: ۱۳۳ تا ۱۵۴؛ [۸] ابن خلّکان، طبع وستنفلٹ، عدد ۳۹، [طبع قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۰]؛ ترجمۂ دیسلان de Slane، ۱: ۸۳ تا ۸۶؛ [۹] سیوطی: بُغیة الوُعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۷۲ تا ۱۷۳؛ [۱۰] ابن العماد: شذرات الذہب، ۲: ۲۰۷؛ [۱۱] محمّد باقر: رَوضات الجنّات، تہران ۱۳۰۷ھ، ۱: ۶۵ ببعد؛ [۱۲] E. Krenkow: Il "Libro delle Classi" di Abu Bakr Az-Zubaidi، در RSO، ۷: ۱۲۷، ۱۹۱۲ء، عدد ۷۸؛ [۱۳] G. Flügel: Die grammatischen Schulen der Araber، در Abh. für die Kunde des Morgenlands، ۲/۴، ص ۱۶۳ تا ۱۶۷؛ [۱۴] G. Weil: دیباچۂ Abu'l-Barakāt Ibn al-Anbārī, Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer، لائڈن ۱۹۱۳ء، خصوصاً ص ۸۶ ببعد اور ۷۶ تا ۸۱؛ [۱۵] براکلمان: G.A.L.، ۱: ۱۱۸؛ تکملہ، ۱: ۱۸۱ تا ۱۸۲؛ [۱۶] سرکیس Sarkis: معجم المطبوعات العربیة و المعرّبة، قاہرہ ۱۹۲۸ء ببعد، عمود ۶۶۳ ببعد؛ [۱۷] ثعلب: کتاب الفصیح، طبع J. Barth، لیپزگ ۱۸۷۶ء؛ [۱۸] C. Schiaparelli: L'Arte poetica di Abu 'l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā Tha'lab...، طبع Actes du Huitième Congrès International des Orientalistes، ۲/۱، A

ص ۱۴۳ تا ۲۱۳)، لائڈن ۱۸۹۳ء؛ [(۹) Chester Beatty Monographs No. 3 : A volume in the Autograph of Yaqut the Geographer، نشر آربری A.J. Arberry، لنڈن ۱۹۵۱ء].

(R. Paret بارے)

* **ثعلبة** : ایک عام اور قدیم عربی اسم علم (شاذ طور پر : ثعلب)، جس کا اطلاق قدیم عرب کے متعدد قبائل کبیرہ کی بڑی بڑی شاخوں کے نام گذاروں (eponym) پر ہوا ہے۔ اس کے شاہد ہیں ذیل کے ثعلبة نام کے قبیلے : مثلاً ثعلبة بن عکابة، جو بکر بن وائل کے بڑے قبیلے کی اہم شاخ ہے (اور یمامة سے بحرین تک کے علاقے میں آباد ہے)؛ ثعلبة بن سعد بن ذبیان، جو غطفان کی شاخ ہے اور علاقۂ نقود میں آباد ہے؛ ثعلبة بن یربوع، تمیم کا ایک قبیلہ؛ ثعالب طیء، طیء [رک بآن] کے عشائر میں سے ہیں۔ ایک اور شخص ثعلبة بن عمرو بن مجالد، خاندان غسان کا پہلا رئیس (phylarch) بتایا جاتا ہے۔ زاہد منارہ نشین یشوع (Joshua Stylites) نے ''بنت ثعلبہ کے عربوں'' کے متعلق لکھا ہے کہ وہ لخمیوں کی جنگوں میں حصہ لیا کرتے تھے۔ وہ یا تو غسانی الاصل (نولڈیکہ Nöldeke) اور یا ثعلبة بکر بن وائل سے تھے (Rothstein : Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira)۔ جنوبی عرب کے قبائل میں ثعلبة ازد اور ثعلبة کنانة ملتے ہیں۔ ثعلبة نام کے دو اور قبائل بھی قابل ذکر ہیں : اوّل یثرب میں اوس کا ایک قبیلہ ثعلبة اور دوم ثعلبة بن الفطیون (کوسان Caussin کی کتاب میں غلطی سے انہیں غوالطیون لکھا ہے)، جو یہود بنی قینقاع سے تعلق رکھتے تھے۔ اس قبیلے کا ایک رکن مخیریق نامی بڑا عالم تھا۔ یہ عام طور پر نبی[ص] کا مخالف رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ شخص مشرّف بہ اسلام ہو کر جنگ اُحد میں شہید ہوا (طبری، ۱ : ۱۲۲۳؛ ابن الاثیر، ۲ : ۳۲ ببعد).

مآخذ : (۱) ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع وستنفلد؛ (۲) طبری، طبع ڈخویہ، اشاریہ بذیل مادّہ؛ [(۳) القلقشندی : نہایة الارب، ص ۱۸۰ ببعد]؛ [۴] وستنفلٹ : Register zu d. Geneal. Tabellen؛ [۵] Caussin de Perceval : Histoire des Arabes.

(ہ۔ ہ۔ براے H. H. Bräu)

* **الثعلبی** : احمد بن محمد بن ابراہیم ابواسحٰق النیشاپوری۔ ائمۂ دین میں سے ایک مشہور امام اور مفسر تھے۔ محرم ۴۲۷ھ / [نومبر] ۱۰۳۵ء میں [فوت] ہوے۔ آپ کی مشہور تصنیف تفسیر قرآن ہے، جس کا عنوان الکشف و البیان عن تفسیر القرآن ہے۔ اس تفسیر پر ابن الجوزی نے (بقول ابن تغری بردی، ص ۶۶۰؛ طبع Popper، ۲ : ۱۶۶) اس بنا پر تنقید کی ہے کہ اس میں، بالخصوص ابتدائی سورتوں کی تفسیر میں، ضعیف احادیث سے کام لیا گیا ہے لیکن شوالی Schwally (دیکھیے Nöldeke : Geschichte des Qorans، ۲ : ۱۷۳) کی رائے یہ ہے کہ یہ تفسیر اس مضمون پر مقدم ترین کتابوں میں سے ہے، کیونکہ اس میں طبری کے علاوہ تقریبًا ایک سو دیگر ماخذ کو بصیرت مندانہ طریق سے استعمال کیا گیا ہے اور گو تصنیف کو مکمل بنانے میں ہر ممکن کوشش کی گئی ہے پھر بھی یہ تفسیر حجم میں [تفسیر] بیضاوی سے صرف دگنی ہی ہے۔ یہ کتاب یاقوت کے زمانے تک وسیع پیمانے پر استعمال ہوتی رہی اور اس پر احمد بن المختار الرازی نے حدود ۶۳۰ھ/ ۱۲۳۳ء میں (دیکھیے فہرست کتب خانۂ خدیویّہ، ۱ : ۱۹۸) تنقید بھی لکھی تھی لیکن اب زمانہ اُسے بھول چکا ہے اور وہ کبھی طبع نہیں ہوئی۔ اس سے مقبول تر کتاب مصنف کی کتاب قصص انبیاء موسوم بہ [تاج العرائس] ہے، جو ثعلبی کی تفسیر ہی کے مواد سے ماخوذ اور بعد اضافہ مرتب ہوئی اور تفسیر کے ذیل کے طور پر

معرض تحریر میں لائی گئی ۔ اس میں (انبیاء کی) تمام کہانیاں نہایت تفصیل سے درج ہیں مگر وہ قصّاص کی ان ناقابل تسلیم خیال آرائیوں سے بڑی حد تک پاک ہیں جن کے کئی نمونے الکسائی [رک بآں] کے ہاں ملتے ہیں ۔ یہ کتاب کئی بار طبع ہو چکی ہے، مثلاً قاہرۃ ۱۲۹۸ھ، ۱۳۰۳ھ، ۱۳۰۶ھ، ۱۳۰۸ھ، ۱۳۱۰ھ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۱ھ، ۱۳۲۴ھ، ۱۳۴۰ھ، بمبئی ۱۳۰۶ھ ۔ اس کا ایک فارسی ترجمہ محمد ابن عبداللہ البخوبی نے کیا تھا (ہاران ۳۰۹ ، ۴) ۔ چونکہ یہ تصنیف مقبول عام ہو گئی تھی اس لیے صحت متن کی پروا نہ کی گئی، چنانچہ پیرس کے قلمی نسخے [عدد ۱۹۲۳] میں اسے الکسائی سے مخلوط کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد الاریب، ۲: ۱۰۲؛ (۲) ابن خلکان، قاہرۃ ۱۲۹۹ھ، عدد ۳۰؛ (۳) السیوطی: *Die interpretibus Corani*، طبع Meursinge، عدد ۱۶؛ [(۴) السبکی: طبقات، ۳: ۲۳؛ (۵) السیوطی: بغیۃ، ۳۰۱؛ (۶) وہی مصنف: طبقات المفسرین، ۱۷؛ [۷] وستنفلٹ: *Geschichtschreiber der Araber*، عدد ۱۸۵؛ [۸] *G.A.L.*، ۱: ۳۵۰؛ [تکملہ، ۱: ۵۹۲]۔

(C. BROCKELMANN بروکلمان)

الثُّغُور: (عربی، ثغر کی جمع = "شگاف، درہ")، قلعوں کا ایک سلسلہ، جو شام اور عراق کی سرحدوں پر بوزنطی حملوں سے بچاؤ کے لیے بنایا گیا تھا (اسی لیے اسے "الثغور الرومیۃ" بھی کہتے تھے) ۔ Constantinos Porphyrogennetos نے انھیں *τὰ Στόμια* بتایا ہے (*De Cerimon.*، طبع بون، ۱: ۷۹۶؛ قب Reiske کا تعلیقہ، در ۲: ۷۷۷؛ Migne : *Patrol. Graec.*، ۱۱۲: عمود ۲۲۰، تعلیقہ ۸۹) اور سوریہ والے اسے "ارض تگرا" Tagra کہتے ہیں (Michael Syrus، طبع Chabot، ۳: ۲۰ بعد و ۷۶۳؛ ابن العبری Barhebraeus : *Chron. Eccles.*، طبع Abbeloos-Lamy، ۱ : ۳۲۹ بعد)۔

یہ سرحدی علاقہ سلیسیا Cilicia میں طرسوس [رک بآں] سے شروع ہو کر طوروس Taurus کے ساتھ ساتھ اور وہاں سے ملطیۃ [رک بآں] تک جاتا تھا اور آگے دریاے فرات تک پہنچتا تھا اور سرحدی صوبہ عواصم [رک بآں] کو دشمن کے حملے سے بچاتا تھا۔ اس کی غرض و غایت (گو محلّ وقوع مختلف تھا) وہی تھی جو پرانے زمانے میں *limes* (= خطِ سرحد) کی تھی ۔ جس طرح *limes* کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا، یعنی Limes Arabicus اور [Limes] Syriacus وغیرہ، اسی طرح الثغور کو بھی تمیز کے لیے الثغور الشامیۃ اور الثغور الجزریۃ کا نام دیا گیا تھا ۔ شامی ثغور کا بلادِ اعداء سے قریب ترین شہر مرعش [رک بآں] تھا، اور ثغور الجزریۃ کا ملطیۃ [رک بآں] ۔ الاصطخری نے ثغور میں ذیل کے قلعوں کے نام دیے ہیں: ملطیۃ، الحدث، مرعش، الہارونیۃ، الکنیسۃ (= الکنیسۃ السوداء)، عین زربۃ، المصیصۃ، اذنۃ اور طرسوس۔ المسعودی ثغور الجزریۃ کے مندرجۂ ذیل قلعوں کے نام گنواتا ہے: ملطیۃ، کماخ، شمشاط، البیرۃ، حصن منصور، قلعۃ الروم، [الحدث] الحمراء اور مرعش اور اسی طرح الثغور الشامیۃ کے مندرجۂ ذیل قلعوں کے نام دیتا ہے: طرسوس، اذنۃ، المصیصۃ، الہارونیۃ، بیّاس اور [آیاس یا اَیاس] ۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی میلادی میں مملوک سلطنت کے سرحدی علاقوں میں عواصم اور ثغور [اور متصلہ علاقے] (جنھیں القلقشندی: صبح الاعشٰی، قاہرۃ، ۴: ۲۲۸، اس حکمہ فقط ثغور کہنا درست تر ہو) کی آٹھ [معتبر] نیابتیں شامل تھیں، یعنی: دبرکی (دورکی)، درندہ، ابلستین، آیاس، طرسوس، اذنۃ، سرفندکار اور سیس اور حدودِ بلاد الجزیرہ میں تین [معتبر] نیابات شامل تھیں، یعنی: البیرۃ، قلعۃ جعبر اور الرھا ۔ اس زمانے میں کلمۃ

"ثغور" علمی روایات کے سوا غالباً کہیں اور باقی نہیں رہا تھا.

عہد ممالیک میں دُرَّۃ بَیلان [رک بان] کا مشہور نام ثَغر الاسکندریّۃ تھا (H.E. Weijers : *Summa operis Durrat al-Aslāk fī Daulat al-Atrāk* (دُرَّۃ الاسلاک فی دولۃ الاتراک)، در *Orientalia*، طبع جوئنبول Juynboll، ۲ : ۱۸۴۶ء : ص ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۵۱، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۸۹)؛ کبھی کبھی دیار بکر کی سرحد کو الثغور البکریّۃ لکھا جاتا ہے (قدامۃ : *BGA*، ۶ [ابن خرداذبہ] : ۲۵۳).

ابو الفداء کے قول کے مطابق (تقویم، ترجمۂ Reinaud-Guyard، ۲/۱ : ۱۳؛ ۲/۲ : ۲۵۷) اندلس اور ماوراء النہر کے سرحدی علاقوں کے لیے بھی الثغر یا الثغور کی اصطلاح استعمال ہوتی رہی ہے.

مآخذ : (۱) الاصطخری : *BGA*، ۱ : ۵۵ ببعد؛ (۲) ابن حوقل : *BGA*، ۲ : ۱۰۸؛ (۳) یاقوت : معجم، طبع ویسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۱ : ۹۲۷؛ (۴) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع جوئنبول Juynboll، ۱ : ۲۲۸؛ (۵) البلاذری : طبع ڈخویہ De Goeje، ۱۶۳ تا ۱۷۱، ۱۸۳ تا ۱۹۲؛ (۶) ابن الاثیر : کامل، طبع تورنبرگ Tornberg، اشاریہ، ۲ : ۲۰۷؛ (۷) الطبری، طبع ڈخویہ، اشاریہ، ص ۴۸۶؛ (۸) الدمشقی، طبع میرن Mehren، ص ۲۱۳؛ (۹) ابوالفداء : *Annales Muslem.*، طبع Reiske، ۲ : ۶۰۶؛ ۳ : ۴۸۶ [اسمائے الثغر]؛ (۱۰) کمال الدین، در فریتاغ Freytag : *ZDMG*، ۱۱ : ۱۸۳، تعلیقہ؛ (۱۱) ابن الشحنۃ : الدرّ المنتخب فی تاریخ حلب، طبع بیروت، ص ۱۷۸؛ (۱۲) Rosen : *Zapiski Imp. Akad. Nauk*، ۴۴ : ۲۰، ۱۹۰، ۱۳۰، ۱۲۲، ۲۲۳، ۲۱۱، ۳۱۵؛ (۱۳) زخاؤ Sachau : *S.B. Akad. Berlin* ۱۸۹۲ء، ص ۳۱۹؛ (۱۴) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۲۶ ببعد، ۳۷ ببعد؛ (۱۵) وہی مصنف : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۲۸؛ (۱۶) Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، ص ۹۶.

(E. HONIGMANN)

ثَقِیف عرب نسب نگاروں اور مؤرخوں کے قول کے مطابق ثقیف بن مُنَبِّہ بن بکر بن ہوازن، قبائل عدنان کی ایک شاخ تھی ۔ عہد نبوی کے اواخر میں عروۃ ابن مسعود (بن مُعَتِّب بن مالک بن کعب بن عمرو ابن سعد بن عوف بن ثقیف) نے اپنے بڑھاپے میں اسلام قبول کیا تھا ۔ اس طرح ثقیف کا زمانہ اسلام سے کم از کم تین سو سال قبل کا زمانہ قرار پاتا ہے.

عربی روایتیں اس پر بھی متفق ہیں کہ ثقیف نے، جس کا نام (بقول بعض، جس کا لقب) قَسِیّ بھی ہے، اپنے کسی بھائی یا ابن عم کو (جو قبیلۂ ایاد سے بیان کیا جاتا ہے) کسی بات پر قتل کر کے فرار اختیار کیا تھا اور گھومتے گھامتے طائف پہنچا تھا، جہاں سردار علاقہ عامر بن الظَّرِب العدوانی (معارف، ۳۸، ۴۷) نے اسے پناہ دی اور اپنا داماد بھی بنایا ۔ اس مشہور عرب حَکَم کے نسب سے بھی ثقیف کا زمانہ اسی مذکورہ مدت پر متعین ہوتا ہے ۔ عربی افسانوں کے مطابق اپنی خانہ بدوشی کے زمانے میں ثقیف چند روز حجاز میں ایک یہودن کے ہاں بھی رہا اور کسی یہودن نے اسے عمدہ انگور کی ایک شاخ بھی دی، جس سے اب تک علاقۂ طائف بارآور ہے [قب بکری، ۳۲ ببعد].

اس بارے میں قدیم سے اختلاف ہے کہ ثقیف کا تعلق قبیلۂ ایاد سے ہے یا ہوازن سے، یا خود ثمود سے ۔ (سہیلی : روض الاُنُف، ۱ : ۴۳ [قب بکری، ۱۵])۔ اُمیّۃ بن ابی الصَّلت الثقفی کے (جو بروایت بلاذری : انساب، یہودی تھا) کچھ اشعار ابن اسحاق (ابن ہشام : سیرۃ، ص ۴۳) نے نقل کیے ہیں ۔ ان میں ایاد سے نسبی تعلق کا دعوی کیا گیا ہے ۔ بظاہر ان اختلافات کا پس منظر یہ ہے کہ ثقیف

ایک مغرور پناہ گزیں تھا، جس نے مصلحۃً اپنا صحیح نسب پوشیدہ رکھا ہوگا۔ بعد کے زمانے میں اس سوال نے علمی اہمیّت اختیار کی تو ثقفیوں کے موافقوں اور مخالفوں دونوں کو خیال آرائی کا موقع ہاتھ آیا۔ یمن کے قبیلۂ کندۃ کی حکومت نے اس علاقے کو فتح کیا؛ پھر ایک خونریز جنگ کے بعد اس کا قبضہ ختم ہوا۔ یقیناً کندی تسلّط کی تلخ یاد لوگوں کے ذہن میں ہوگی۔ ابرھۃ حبشی کے حملۂ مکّہ میں ثقیف نے حبشیوں سے تعاون کیا تھا اور ابورغال نے فوج کی رہبری کی تھی۔ ابورغال طائفی کی قبر کو مکّے کے قریب مغمس میں صدیوں پتھراؤ کیا جاتا رہا۔ زمانۂ مابعد میں الحجّاج بن یوسف ثقفی کی سفّاکیاں بھی عام مسلمانوں میں اس قبیلے کو بدنام سے بدنام تر ہی کرنے کا باعث ہوئیں۔ ممکن ہے ثقیف کا تعلق ثمود، ایاد یا ہوازن میں سے کسی سے بھی نہ ہو۔ یا سب ہی سے ہو کہ باپ کا نسب کچھ ہو، ماں کا کچھ اور ہو، یا خود بغیر ازدواج کے کسی کی اولاد ہونے کے باعث اصل میں کچھ اور ہی ہو۔ ویسے ایاد اور ہوازن ہم جد قبائل ہیں۔ امیۃ بن ابی الصلت کے علاوہ قسّ بن ساعدۃ ایادی بھی یہیں کا باشندہ سمجھا جاتا ہے اور نبیؐ کا نوعمری میں عکاظ میں اس کے فصیح و بلیغ خطبات کو سننا احادیث میں مروی ہے (المسعودی: مروج، طبع یورپ، ۱: ۱۳۳ تا ۱۳۵)۔

عربی خانہ جنگیوں کے سلسلے میں عامر بن الظّرب کے قبیلۂ عدوان کو علاقۂ طائف سے جلا وطن ہونا پڑا۔ لیکن ہوشیار ثقف اور اس کی اولاد کو کسی نے نہ چھیڑا۔

طائف کے مضافات میں ماقبلِ تاریخ دور کے باشندوں نے چٹانوں پر جانوروں کی تصویریں کھودی ہیں۔ ان کے فوٹو اور ان پر ایک مقالہ بعنوان ذیل شائع ہوا ہے: Bruce Howe: *Two Groups of Rock Engravings from Hijaz*، در *Journal of Near Eastern Studies, (U.S.A.)*، ج ۹، عدد ۱، جنوری ۱۹۵۰ء: ص ۸ تا ۱۷۔

ثقفیوں میں اسلام سے پہلے ہی اچھی خاصی حضریت آگئی تھی۔ انھوں نے وادی وج میں نہ صرف لیۃ [ھمدانی، ۱۲۱]، وَھْط [بکری، ۸۴۸] وغیرہ میں باغبانی اور تاکستانوں کو بڑی ترقّی دی تھی بلکہ آب رسانی کی خاص مہارت کا بھی مظاہرہ کیا تھا۔ مزید برآں اپنے دیار کی حفاظت کے لیے ایک مضبوط فصیل بھی اپنے شہر کے اطراف میں کھڑی کر لی تھی۔ اغانی (۱۲: ۴۸ ببعد) کے مطابق یہ کسرائے ایران کے فرستادہ مہندس کا کارنامہ تھا، لیکن سُہیلی (روض الانف، ۲: ۳۰۰) نے اسے البکری کے حوالے سے [قب ص ۴۴ س ۱۰، ص ۵۰ س ۱۷، ص ۴۵۱ س ۸] بعض یمنی (کندی) کاریگروں کی طرف منسوب کیا ہے۔ قدیم عرب کا ممتاز طبیب، جس کی مہارت سے معزّزین ایران تک مستفید ہوتے تھے (یاقوت: معجم البلدان، [۲: ۹۵۲] بذیل زَنْدَوَرْدْ) یعنی الحارث بن کَلَدۃ، بھی ثقفی ہی تھا اور کہتے ہیں کہ جندیسابور کا تعلیم یافتہ تھا۔ ابن ابی أُصیبعۃ [۱: ۱۱۰] نے حفظِ صحت پر اس کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے [جس کا نام کتاب المحاورۃ فی الطب بینہ و بین کسری انوشروان ہے]۔ الغزولی (م ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء) نے مطالع البدور (۲: ۱۰۱ تا ۱۰۴) میں جو اقتباس دیے ہیں وہ [ابن ابی اصیبعۃ کے اقتباسات کی طرح] غالباً اسی کتاب کے ہیں۔ عمرو بن امیّۃ بن الحلاج الثقفی [اپنے زمانے میں فوق العادۃ صاحب ہوش (genius) سمجھا جاتا تھا] (ابن ہشام، ص ۱۳۱)۔ النابغۃ الجعدی بھی انھیں میں کا شاعر تھا۔ غیلان بن سلمۃ ثقفی کے متعلق لکھا ہے کہ سوق عکاظ میں وہ ایک دن

عدل گستری کرتا، ایک دن محفلِ شعر و سخن منعقد کرتا اور ایک دن ملاقاتیوں کو باریاب کرتا ۔ کتاب المُحَبَّر (ص ۳۹۶) میں ابن حبیب نے ایک پوری فصل ان ثقفیوں پر لکھی ہے جن کی عہدِ اسلام کے آغاز پر دس دس بیویاں تھیں.

خاندانِ عبد یالیل سے خود پیغمبرِ اسلامؐ کا ننھیالی رشتہ تھا ۔ دیگر اہلِ مکّہ و ثقیف کا باہمی ازدواج بھی بہ کثرت نظر آتا ہے ۔ طائف کی زرخیزی اور تجارتی اہمیّت کے باعث یہاں بہت سے یہودی بھی نامعلوم زمانے میں آ بسے تھے اور عہدِ اسلام کے آغاز پر وہاں موجود تھے (بَلاذُری: فتوح، ص ۵۶) ۔ اہلِ طائف میں سودخواری کا وجود اور اطاعتِ ثقیف کے معاہدے میں آنحضرتؐ نے سود کے متعلق جو خصوصی احکام دیے تھے وہ غالباً انھیں یہودیوں سے متعلق ہوں گے.

ثقیف کی اولاد ابتدا میں اتنی کثیر نہ ہوگی کہ ساری قابلِ کاشت زمین سے تنہا استفادہ کر سکتی ۔ جلدی ہی دوست قبائل کو وہاں آ بسنے دیا گیا اور یہ اَحلاف کہلانے لگے ۔ شروع میں آپس کے تعلّقات اچھے رہے ہوں گے، بعد میں رقابت کا پیدا ہونا ناگزیر تھا ۔ معاہدۂ اسلامِ طائف میں صراحت سے ذکر ہے کہ بنی مالک (ثقیف) کا سردار الگ ہوگا اور اَحلاف کا الگ.

دیگر عربوں کی طرح ثقیف بھی بت پرست تھے ۔ عکاظ میں جِہار نامی بت [عوف بن نصر بن معاویۃ انھیں کے بنوالمم کے زیرِ سدانت تھا، یاقوت: معجم البلدان، ۲ : ۱۹۷] ۔ اپنے اصل مرکز طائف میں تو انھوں نے لات نامی بت کے سلسلے میں ایک کعبۂ ثانی بھی بنا لیا تھا [ہشام ابن الکلبی: کتاب الاصنام، قاہرۃ ۱۳۴۳ھ، ص ۱۶؛ یاقوت: معجم، ۲ : ۱۹۷] اور نے شہر کو بھی ایک حرم قرار دے دیا تھا، جہاں چرند پرند کا شکار اور جنگلی درختوں کا کاٹنا حرام تھا

آغازِ اسلام کے کچھ عرصہ بعد، ہجرت سے شاید چار سال قبل، حضور علیہ السلام طائف گئے تھے تاکہ اپنے ماموؤں سے تائید حاصل کریں، مگر توقّعات بری طرح ناکام ہوئیں ۔ حتّٰی کہ ۵ھ میں جب جنگِ خندق [رکّ بآں] ہوئی اور سارا عرب مدینے پر چڑھ دوڑا تو بلاذری: انساب (۱ : ۳۴۳) کے مطابق حملہ آوروں میں ثقیف کا بھی ایک دستہ موجود تھا ۔ ۶ھ کی مہمِ حُدَیبیۃ (بہ ذیلِ مادّہ) میں اگر ہمیں مُغیرۃ بن شُعبۃ وغیرہ چند ثقفی مسلمان بھی نظر آتے ہیں تو خود اہلِ مکّہ کے وفدِ گفت و شنید میں عُروۃ بن مسعود ثقفی بھی ہے ۔ صلح نامۂ حدیبیۃ میں مدینے اور طائف کی تجارت کا بھی ذکر ہے ۔ مشہور ابو بَصیر [عتبۃ بن اسید حلیفِ قریش: بلاذری: انساب، ۲۱۱؛ ابن ہشام، ۷۵۱]، جو اہلِ مکّہ کی قید و محن سے بھاگ کر اسلام میں پناہ گزیں ہوئے مگر جنھیں حسبِ معاہدہ آنحضرتؐ نے قریش کے سپرد کیا اور پھر وہ مکرّر فرار ہو کر قریش کے کاروانوں کو ہراساں کرتے رہے، وہ بھی ثقفی ہی تھے [لیکن قب طبری، ۱/۳ : ۱۵۵۱ ببعد].

۸ھ میں فتحِ مکّہ کے بعد خبر ملی تھی کہ ہوازن مسلمانوں پر حملہ کرنا چاہتے ہیں ۔ اس کے تدارک میں اولاً حُنَین (بہ ذیلِ مادّہ) کا معرکہ پیش آیا ۔ پھر بقیّۃ السیف کا خود طائف میں محاصرہ کیا گیا ۔ چند دن بعد بعض مؤثّر سیاسی انتظامات کر کے آنحضرتؐ مدینے واپس ہوئے ۔ سال بھر بھی نہ گزرا تھا کہ ثقیف وغیرہ اہلِ طائف کا وفد مدینے آیا اور اسلام قبول کر لیا ۔ ان کے اصرار پر دلداری کے لیے آنحضرتؐ نے انھیں زکوٰۃ اور فوجی خدمات سے مستثنٰی کیا ۔ سود اور بازار کے متعلق بھی بعض رعایتیں منظور کیں (متنِ معاہدہ ابو عبید: کتاب الاموال میں ملے گا).

خلافتِ صدیقی میں مرتدوں سے مقابلے کی

تیاری ہوئی تو اہلِ ثقیف نے بخوشی فوجی رضاکار مدینے بھیجے (طبری)۔ غالباً اسی کا نتیجہ تھا کہ خلافت فاروقی میں بہ کثرت اہلِ طائف گورنری نیز دیگر ذمےدار خدمات پر فائز کیے گئے۔ عمان کے ثقفی گورنر نے مغربی ہند کے ساحلوں پر اوّلین اسلامی بحری مہم اسی زمانے میں بھیجی (بلاذری: فتوح، ۴۳۱)۔ الحجّاج بن یوسف [رکّ بآں] بھی ثقفی تھا۔ اور اسی کے بھتیجے محمّد بن قاسم [رکّ بآں] نے سندھ و پنجاب (ملتان) کا الحاق کر کے کچھ ایسی دادِ فرمانروائی دی کہ سندھی غیر مسلم اس کے بعد اس کا بت بنا کر پوجنے لگے۔ عربی خط میں نقطے اور اعراب لگا کر الحجّاج بن یوسف نے خود قرآن مجید کی اتنی بڑی خدمت کی کہ بعض خوش مذاق صوفی بےمحابا کہنے لگے کہ شاید خدا اس کی سفّاکیوں کو بالکل ہی معاف کر دے۔

ثقفی مزارعین تیسری صدی ہجری میں یمن وغیرہ میں بھی نظر آتے ہیں اور زیدیوں کو بھی قبضۂ یمن میں مدد دیتے ہیں، جس کی تفصیل van Arendonk نے دی ہے۔ ۱۹۳۶ء میں ہمیں مدینۂ منوّرہ کے بعض بڑے باغوں میں ثقفی باغبان ملازم نظر آئے، جو طائف سے بلائے گئے تھے۔

انیسویں صدی میلادی کے شروع میں سیّاح برکھارٹ Burckhardt نے بیان کیا کہ ثقیف بڑا طاقت ور قبیلہ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ‘‘طائف کے نواح کا زرخیز علاقہ اور حجاز کی مشرقی گھاٹیوں کے عمدہ مقامات اسی قبیلے کی ملکیّت ہیں۔ طائف کی حضری آبادی کا نصف حصّہ اب بھی بنو ثقیف ہیں؛ اگرچہ وہ کچھ خانہ بدوش بھی ہیں۔ ان کے پاس گھوڑے اور اونٹ تو بہت کم ہیں لیکن بھیڑ بکریاں خاصی تعداد میں ہیں۔ ضرورت پڑے تو وہ رائفلوں سے مسلّح دو ہزار مقاتل میدانِ جنگ میں لا سکتے ہیں۔ انھوں نے ۱۸۰۳ء میں طائف کے دفاع میں وہّابی نجدیوں کا مقابلہ کیا تھا’’ نو مسلم انگریز مسٹر فلبی Philby نے جبلِ کرا [یا کرآہ؛ بکری، ۱۰۷۴] پر، جو مکّے اور طائف کے درمیان واقع ہے، ثقفیوں کو آباد اور زراعت میں مشغول پایا۔ ۱۹۳۲ء میں ہمیں یہاں ایسے لوگ ملے جو مکّے اور طائف کے مابین گدھوں پر تجارتی درآمد و برآمد کرنے اور خود مسافروں کی حمل و نقل میں حصّہ لیتے تھے۔ جبلِ کرآہ پر بعض قدیم عربی کتبے بھی ہیں۔

مآخذ: (۱) Burckhardt: *Voyage en Rabie*، فرانسیسی ترجمہ از Eyriès، پیرس ۱۸۲۵ء، ۳: ۳۰۹ تا ۳۱۰؛ (۲) Philby: *The Heart of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۲ء، ۱: ۸۹، ۱۹۳؛ (۳) ہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب (طبع مُلّر Müller)، ص ۵۳، ۹۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۶؛ (۴) محمّد حمید اللہ: الوثائق السیاسیّۃ فی العہد النبوی و الخلافۃ الراشدۃ، مصر ۱۹۴۱ء، عدد ۱۸۱ تا ۱۸۴؛ (۵) وہی مصنّف: رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی، (کراچی ۱۳۶۹ھ)، ص ۳۸۲ تا ۳۹۲؛ (۶) وہی مصنّف: عہد نبوی کے میدان جنگ، (حیدر آباد ۱۹۴۵ء)، ص ۴۹ تا ۵۳ (با تصویر)۔۔نیز رکّ بہ مادہ ہاے حُنین و طائف۔

(محمّد حمید اللہ)

ثُلا: جنوبی عرب کا ایک قصبہ ہے، جو سرخی مائل پہاڑیوں کے ایک سلسلے کے دامن میں واقع ہے۔ یہ سلسلہ کوکبان، حضور الشیخ اور ذی بین کے بڑے زنجیرے سے ایک شاخ کی صورت میں جدا ہو کر مشرق (جنوب مشرق) کو جاتا ہے اور البوّن کی جنوبی حد اس سے تشکیل پذیر ہوتی ہے۔ گلازر E. Glaser کے قول کے مطابق، جو یہاں ۵ دسمبر ۱۸۸۳ء کو وارد ہوا تھا، قصبہ بہت صاف ستھرا ہے۔ گلیاں تنگ اور مکان بہت اونچے اونچے ہیں جو زردی مائل سرخ رنگ سنگِ آہک [کے پارچوں] سے باقاعدہ تعمیر ہوئے ہیں، اس طرح کہ پتھر کو تراش کر تقریباً ۱۰ انچ × ۴ انچ چوکور قطعے بنا لیے گئے ہیں اور یہی خصوصیتیں قصبے بھر میں

نظر آتی ہیں ۔ یہ قصبہ سنگِ ریگی کی ہزار فٹ اونچی ڈھلوان چٹان [جُرُف'] کے مشرقی پہلو کے سہارے تعمیر ہوا ہے ۔ چٹان کے اوپر ایک قلعہ (حِصن') بنا ہوا ہے، جو النّاصِرہ کہلاتا ہے ۔ قلعے کے گرد فصیل ہے، جس میں چار دروازے ہیں، جن کا سلسلہ اس ڈھلوان چٹان کے مقابل ہی سے شروع اور ختم ہوتا ہے ۔ یہ قصبہ شِبام سے کم از کم دگنا اور کوکبان سے ڈیوڑھا ہے ۔ صَنعاء کے بعد یہ یمن کا بزرگ ترین اور حسین ترین قصبہ ہے ۔ قلعے میں داخلے کے لیے ایک گہرے شگاف پر بڑی سی طاقدار گذرگاہ تعمیر کی گئی تھی، جو بعد میں مسمار کر دی گئی ۔ قلعہ غیر معمولی طور پر مستحکم اور بظاہر نہایت قدیم ہے ۔ کہتے ہیں کہ اس کا نام پہلے حُصن [حصن] الغُراب (کوے کا قلعہ) تھا، جو ساحل کے اس مشہور قلعے کا نام بھی ہے جو کانہ Kane (المجدحة) کے پرانے بندرگاہ پر واقع ہے ۔ اس کا شمار یمن کے بہترین قلعوں میں ہوتا ہے ۔ ترکوں نے جب یہ علاقہ فتح کیا تو بد قسمتی سے انھوں نے اس کے تمام بیرونی استحکامات تباہ کر دیے تھے ۔ قلعے میں داخلے کا دروازہ ۶۰ سے ۱۰۰ فٹ تک گہری آب کند (ravine) کے اوپر ایک کُلِیّۃً عمودی دیوار میں ۱۵ فٹ کی بلندی پر موجود ہے ۔ قلعے کے اندر ایک خوبصورت مسجد ہے اور انتہائے مشرق میں پہاڑی کے بلندترین مقام پر وسیع سکونتی مکان بھی ہے، جو دور سے پست سا مربع برج نظر آتا ہے؛ اس کے پاس ہی کسی قدر نیچے کو ایک بلند تر برج بھی ہے اور وہ بھی مربع ہی ہے ۔ پانی چار پانچ گہرے حوضوں سے بہم پہنچایا جاتا تھا، جنھیں اچھی طرح سے سیمنٹ کیا گیا ہے ۔ پندرہ بیس کوٹھیوں (مَدافِن') سے، جو مخروطی شکل کے غاروں پر مشتمل ہیں اور سنگِ ریگی کو کاٹ کر بنائی گئی ہیں، اشیاے خور و نوش کے گوداموں کا کام لیا جاتا تھا ۔ کوٹھیوں کا مُنہ تنگ سرے کی جانب رکھا گیا تھا ۔ ان کی گہرائی اٹھارہ بیس فٹ ہے ۔ تہ پر قُطر بارہ فٹ ہے؛ دہانے پر پورا تین فٹ نہیں ہے ۔ پہاڑ کی چوٹی پر، جہاں قلعہ واقع ہے، ہر طرف ڈھلوان چٹانوں (جُرُوف) کو کاٹ کر غار بنائے گئے ہیں ۔ ان کے اندر باقاعدہ سکونتی مکان بنے ہوئے ہیں، جن میں کھڑکیاں، طاق اور دروازے موجود ہیں ۔ بعض مکانوں پر سفیدی کی گئی ہے ۔ ہر ایک میں مختلف ناپ کے پانچ پانچ چھے چھے کمرے ہیں ۔ مکان پرانے معلوم ہوتے ہیں اور ایک زمانے میں قلعے کے عرب محافظ دستے کی سکونت کے کام آتے تھے ۔ مذکورہ تباہ شدہ برج نما مربع عمارت کے مغرب میں کئی بڑے بڑے مزار ہیں، جو سنگِ ریگی پر بنے ہوئے ہیں ۔ مزاروں پر عربی زبان کے قدیم کتبے ہیں ۔ کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک مزار کسی ولی کا مدفن ہے ۔

مقامی روایت کے بموجب ابتدا میں یہاں کوئی قصبہ اس نام کا نہ تھا، بلکہ صرف دیہات کا ایک مجموعہ تھا؛ ان گاؤوں کی تعداد چالیس سے زیادہ بتائی جاتی ہے ۔ یہ ترکوں کی فتح تک ثُلا کے زیرِ حکومت تھے ۔ نیبُور C. Niebuhr کے زمانے میں ثلا (نیبور نے اسے تُلہ لکھا ہے) کے حوزۂ اداری میں شمال کے علاقے بھی شامل تھے، مثلاً کُحلان، عُقارہ، حجة، ضُفیر Dofir، کوکبان (نزد حجة)، جبل شریف، حبور، سُودہ اور جبل شَہارۃ (تقریباً ۳۰۰ دیہات سمیت) ۔ لہٰذا یہ علاقہ انیسویں صدی کے اواخر کے مقابلے میں اس وقت بہت زیادہ وسیع تھا ۔

مآخذ: (۱) نیبور C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہاگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۰۱ ببعد؛ (۲) گلازر E. Glaser: *Geographische Forschungen Jemen 1883/84*، (مخطوطہ) ورق ۶۱ ۔

(GROHMANN گُروہمان)

ثَلْث : دیکھیے مادّۂ Arabia، ۱ : ۳۸٦ ب، ۳۸۷ الف۔

ثُمامَة بن اَشْرَس : متکلّم اور عبّاسی دور اوّل میں اہلِ حریّتِ فکر کا امام، اسے پہلے ہارون اور پھر مامون نے اس کے تبحّرِ علمی اور ذہنی قابلیت کے باعث حاضرِ دربار ہونے کی دعوت دی۔ اس میں شک نہیں کہ قدامت پسندانہ نظریوں پر اس کی کڑی تنقید بھی انھیں بہت ناپسند تھی۔ اس سے قدامت پسند طبقہ اس کا دشمن ہو گیا۔ متوکّل کے عہد میں جب یہ لوگ پھر دربار میں پیش پیش آنے لگے تو انھوں نے کوشش کی کہ ثمامة کی شہرت کو نقصان پہنچائیں۔

اپنے زمانے کے اہم حل طلب مسائل پر ثمامة نے نہایت مدلّل طریق سے آزادانہ رائے قائم کی، جو بسا اوقات منفرد اور مستبدّانہ معلوم ہوتی تھی۔ مثال کے طور پر افعال کے نتائج کو لیجیے، جب کوئی شخص کنجی گھماتا ہے تو یہ فعل اس آدمی سے صادر نہیں ہوتا (ورنہ خدا کی طرح وہ اس بات پر قادر سمجھا جائے گا کہ نئے حقائق کو وجود میں لائے، یعنی ان کی تخلیق کرے) اور نہ اس فعل کا اضافہ خدا ہی کی طرف کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں ماننا پڑے گا کہ خدا فعلِ قبیح کا بھی خالق ہے [اور یہ محال ہے] نیز یہ کہ اس کے افعال مخلوق کے ارادے سے سرزد ہوتے ہیں۔ یوں کہنا چاہیے کہ گویا نتائج (''متولّدات'') وہ افعال ہیں جن کا کوئی فاعل نہیں ہوتا اور ان کی بُنیاد طبیعت ('طباع') پر ہوتی ہے۔ حریّتِ فکر والے طبقے نے ان 'متولّدات' کا سلسلہ 'تولید' سے (یعنی انسان کے انھیں ''پیدا کرنے'') سے جا ملایا ہے لیکن انھیں اس تولید کو ''علّیّت'' کہنے میں تأمل ہے۔ لہٰذا، ثمامة کی رائے میں علمِ انسانی [حدث بلا مُحدث ہے، یعنی] وہ چیز ہے جس کی ابتدا وقت میں ہوتی ہے لیکن جس کی کوئی علّت اوّلی (جو اس کی مُحدث ہو) نہیں ہے جو وقت میں کام کر رہی ہو۔ نفسِ انسانی خود اسے پیدا نہیں کر سکتا، کیونکہ اس صورت میں وہ گویا ایک ایسا فعل سرانجام دیگا جو خدا کا فعل ہے۔

ہمارے پاس جو کچھ ہے اور ہمیں جس چیز پر اختیار حاصل ہے وہ صرف ہماری قوّتِ ارادی کا باطنی فعل ہے؛ اس فعل کے نتائج اس میں شامل نہیں۔ خدا نے عالم کو ''طباع'' (physis) سے، جو ''طبیعی'' ضرورت کا مترادف ہے، پیدا کیا۔ اس لیے [شہرستانی نے بجا کہا کہ ثمامة کے اس عقیدے سے قدم عالم کا ماننا لازم آتا ہے، اسی طرح جس طرح فلاسفہ کے قول سے لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ موجب سے جدا نہیں ہو سکتا]۔ ہماری فطری عقل ہمارے افعال کی اخلاقی اقدار طے کرتی ہے (یہی ہے جسے ہم ''تحسین العقل'' کہتے ہیں) اور ان اقدار کی تعیین اللہ کی طرف سے آمرانہ رنگ میں نہیں ہوتی۔

ہمارے تمام معارف (عقلی مُدرَکات) ضروری ہیں، اتفاقی نہیں۔ جس شخص کو خدا کی وہ معرفت حاصل نہیں جس پر منطق اسے مجبور کرتی ہے تو وہ احکام الٰہی کی تعمیل پر مامور نہیں؛ لیکن عدمِ تعمیل کی صورت میں وہ شرفِ انسانی سے محروم ہو کر حیوانوں کی سطح پر آ جائے گا [اور حیوانوں کی طرح انسانوں کے لیے مسخّر ہوگا] اور اگلے جہان میں خاک میں مل جائے گا: اس کی روح غیر فانی نہ ہوگی۔ [کفّار، مشرکین] یہودیوں، عیسائیوں، دہریوں، زنادقہ [یعنی مزدکیوں]، مجوسیوں (آتش پرستوں، یعنی پارسیوں)، [بہائم و طیور] اور [مسلمانوں کے بچوں] کا بھی حال ہوگا۔

ابن المرتضی نے اپنی تصنیف المُنیة و الامل فی شرح الملل و النحل (طبع آرنلڈ T. W. Arnold، لیپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۳۰ ببعد) میں ثمامة کو

ساتویں طبقے میں شمار کیا ہے، جو العلاف (م ۸۴۹ھ) کے بعد شروع ہوتا ہے۔ وہ بِشر بن المُعْتَمِر (م بہ حدود ۸۴۰ء) کا شاگرد تھا۔ "علم و ادب میں اپنے زمانے کا یکتا" مانا جاتا تھا ["واحد دهره فی العلم و الادب"؛ ابن المرتضی] اور مناقشات میں لوگ اُس کا لوہا مانتے تھے۔ اس کی (کنیت اور نسبت) ابو مَعْن النُّمیری تھی.

مآخذ: (اس کے متعلق تمام‌تر مواد اس کے مخالفین یعنی قدامت پسند علمائے دین کی تصانیف سے ماخوذ ہے)؛ (۱) ایجی: کتاب المواقف، طبع Sørensen، بمواضع کثیرہ؛ (۲) شہرستانی: کتاب المِلَل و النِّحَل، طبع کیورٹن Cureton، لنڈن ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۶ء، ص ۴۹ ببعد؛ (۳) [اسفراینی]، مخطوطۂ برلن، تقطیع ربعی، ورق ۳۰ ببعد؛ (۴) البغدادی: [الفَرق] بین الفِرق، طبع قاہرہ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) جُرجانی: [التعریفات] Definitiones، طبع فلوگل Flügel، لیپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۷۶، سطر ۳؛ (۶) [ابن عبدربّہ: العِقْد، بامداد فہارس العقد، ۱ : ۲۲۹]؛ [۷] M. Horten: Die Theologie des Islam، لیپزگ ۱۹۱۲ء، ص ۲۸۵؛ [۸] وہی مصنف: Die philosophischen Systeme، بون Bonn، ۱۹۱۲ء، ص ۳۰۹ تا ۳۱۷؛ [۹] وہی مصنف: Die philosophischen Probleme، بون Bonn، ۱۹۱۰ء، ص ۵۰، ۱۷۶ وغیرہ.

(M. HORTEN ہورٹن)

[تعلیقہ بر ثُمامة بن اَشْرَس

مندرجۂ بالا مقالے کے متعلق فاضل معاصر محمّد یوسف موسیٰ نے لکھا ہے کہ اس میں پیچیدگیاں اور اشتباہات ہیں۔ اِن کے رفع کرنے کے لیے موصوف نے مختصر مگر مفید تعلیقہ لکھا ہے، جو دائرة المعارف الاسلامیة، ۶ / ۶ : ۲۰۹ میں درج ہوا ہے۔ اس کا ترجمہ ذیل میں دیا جاتا ہے۔ موصوف نے ابوالحسین عبدالرحیم [بن محمّد] الخیّاط المعتزلی (م آخر صدۂ سوم ہجری) کی کتاب الانتصار (طبع نوبرگ Nyberg، قاہرۃ ۱۹۲۵ء) سے بھی استفادہ کیا ہے، جو غالباً ہورٹن Horten کے پیش نظر نہ تھی۔ جناب محمد یوسف موسیٰ فرماتے ہیں:

(۱) ابن حَزْم کا یہ کہنا ٹھیک ہے کہ لغت اور قرآن دونوں بہت سے کاموں ("افعال") کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، انسان کی طرف بھی اور جمادات کی طرف بھی؛ قرآن میں آیا ہے کہ آگ جھلس دیتی ہے: "تَلْفَحُ وُجُوْهَهُمُ النَّارُ" [قرآن مجید، ۲۳ [المؤمنین]: ۱۰۴] ["جھلس دے گی ان کے چہرے آگ"] اور پانی جلا دیتا ہے: "یُغَاثُوْا بِمَآءٍ كَالْمُهْلِ یَشْوِی الْوُجُوْهَ" [۱۸ [الکہف]: ۲۹] ["مدد کیے جائیں گے وہ ایک پانی سے جو پگھلی دھات کی طرح ہوگا اور منہ کو جلا دے گا"]، نیز آدمی کا نام، اس سے ایک فعل سرزد ہو جانے کی بنا پر، قاتل رکھا گیا گو اس کا ارادہ قتل کا نہ تھا: "وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" [قرآن مجید، ۴ [النساء]: ۹۲] ["اور جس نے کسی مومن کو نادانستگی میں قتل کر دیا تو اس کے اوپر ایک ایماندار غلام کا آزاد کرنا لازم ہے"]، اس میں صرف اس کا قاتل نام رکھنے ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ اس پر اس کی وجہ سے ایک حُکم یعنی (غلام) آزاد کرنا بھی عائد کیا گیا ہے؛ باوجود اس کے ضروری ہے کہ ہر فعل اور اثر کو جو عالم میں ظہورپذیر ہو اللہ کی طرف منسوب کیا جائے اور اسی سے یہ کہنا بھی لازم آ جاتا ہے کہ فعل کی نسبت اللہ کی طرف اس لیے ہے کہ اُس نے اس فعل کو پیدا کیا اور کرنے والے کی طرف اس لیے ہے کہ اس نے یہ فعل کیا اور وہ اس سے ظاہر ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر فعل اللہ کی طرف بھی منسوب ہے اور فعل کے کرنے والے کی طرف بھی، مگر الگ الگ حیثیتوں سے (ابن حزم: الفصل فی المِلَل والنِّحَل، طبع الخانجی، مصر ۱۳۲۱ھ،

۵ : ۵۹، ۶۰).

مسئلے کو اس طرح سمجھنے سے وہ بات لازم نہیں آتی جس سے ثُمامة کو ڈر پیدا ہوا کہ (الافعال المتولّدة یعنی نو پیدا افعال یا) حوادث کو انسان یا اللہ کی طرف منسوب کرنے سے مشکل پیدا ہو جائے گی۔ نیز اس شبہہ سے بھی نجات ملتی ہے کہ اگر تولّد (پیدائش نو) کو مان لیا گیا تو باری تعالٰی کا انکار لازم آئے گا، جیسا البغدادی (الفرق بین الفرق، طبع مصر، ۱۵۷) اور اسفراینی (التبصیر فی الدین، طبع عزّت عطّار، مصر ۱۹۴۰ء، ۴۸) نے کہا ہے۔ مشہور ہے کہ اسفراینی نے البغدادی سے یہ رائے اخذ کی ہے.

(۳) ثمامة نے جو کہا کہ ''اللہ نے عالم کو اپنی 'طباع' سے بنایا ہے''، اس سے اس کی مراد وہی ہے جو فلسفیوں نے اپنے اس مقولے سے مراد لی ہے کہ باری تعالٰی نے عالم کو اپنی ذات سے پیدا کیا ارادے سے نہیں (شہرستانی: الملل و النحل، [طبع کیورٹن، ص ۵۰ و] طبع مصر، ۱ : ۹۱) لیکن خیّاط یہ نہیں مانتا کہ اللہ تعالٰی کی بابت ثُمامة نے اسی رائے کا اظہار کیا ہے، کیونکہ جو ذات افعال پر مطبوع ہے وہ ان افعال سے منحرف ہونے پر قادر نہیں ہو سکتی اور نہ وہ افعال متغیر ہو سکتے ہیں؛ مثلاً آگ کا کام گرم کر دینا ہے اور وہ ہمیشہ یہی کرے گی۔ چونکہ اللہ اشیاء (متغیّرہ) کو پیدا کرنے والا ہے اور اُسے اپنے افعال پر اختیار ہے اور وہ افعال اللہ کے طبعی تقاضے سے نہیں ہیں تو عالم اللہ کی طبیعت سے کیسے صادر ہوسکتا ہے (الانتصار، ص ۲۳)۔ اس کے علاوہ ثُمامة اس کا قائل ہے کہ ''طباع والا'' جسم ہوتا ہے اور اللہ جسم نہیں ہے (الانتصار، ص ۱۷۲)؛ (۴) ثمامة کا مذہب یہ ہے، جیسا کہ مقالے کے اندر بیان ہوا کہ ہماری ساری معلومات ضروری ہیں۔ ان میں 'صدفة' یعنی اتّفاق (chance) کا دخل نہیں، نیز یہ کہ جس شخص نے اطمینان کے ساتھ منطق [یعنی استدلال] کے زور سے اللہ کو نہیں مانا، وہ اللہ کے پہچاننے کا مکلّف نہیں ہے۔ ان دونوں اقوال میں الجھن اور ابہام ہے، جس کا دور کرنا ضروری ہے۔ ثُمامة کا مذہب اس مسئلے میں یہ ہے کہ جس نے ضروری طور پر اللہ کو نہیں پہچانا اس کے لیے نہ کوئی امر ہے نہ کوئی نہی؛ یعنی اس پر تعمیل احکام کا حکم عائد نہیں ہوتا، وہ صرف خدمت اور دوسروں کی عبرت کے لیے پیدا ہوا ہے۔ اور وہ اپنی اس جہالت کے بارے میں معذور ہے، اُس کے لیے نہ ثواب ہے نہ عذاب (التبصیر، ص ۴۸).

مصنّف انتصار اُن کتب علم کلام سے جن کے مصنّف محافظ بر قدیم (کنسرویٹو) قسم کے ہیں اس بارے میں اختلاف کرتا ہے جو اُن کے مصنّفین سے منقول ہے اور اُن کی کتابوں میں ثبت ہے کہ مذکورۂ بالا رائے کا نتیجہ ثُمامة کے نزدیک یہ ہے کہ یہود اور نصاریٰ اور ان جیسے اَور لوگ، مثلاً کفّار اور کمسن بچّے، جنھیں معرفت اشیاء کی طاقت نہیں ہوتی، یہ سب عنقریب مٹی ہو جائیں گے اور انھیں آگ کا عذاب نہ ہوگا۔ خیّاط معتزلی اُس شخص کو جو ثمامة کی طرف اس رائے کی نسبت کرتا ہے جھوٹا قرار دیتا ہے۔ وہ اس بات کی تایید کرتا ہے کہ ثُمامة مانتا ہے کہ یہود، نصاریٰ اور تمام کفّار کو عذاب نار ہوگا، کیونکہ انھیں معلوم ہے کہ انھیں کیا کرنے کا حکم ملا ہے اور کس چیز سے روکے گئے ہیں، اس کے باوجود وہ قصداً اللہ کا انکار کرتے ہیں۔ البتہ جسے معرفت کا کوئی راستہ ہی نہیں مل سکا تو اس پر کوئی الزام نہیں۔ وہ نہ یہودی ہے، نہ نصرانی اور نہ کافر (الانتصار، ص ۸۶، ۸۷، ۱۸۲).

ہمارا اعتقاد ہے کہ انصاف پسند طالب حق کے لیے بہتر یہ ہے کہ کسی شخص کی بابت اُس کے دشمن کا قول نہ سنے اور نہ اُن باتوں کو باور کرے

جو دشمن دشمن کی طرف منسوب کرتا ہے۔ ہمارے لیے مناسب یہ ہے کہ ثمامة سے متعلق خیاط کی تحقیق کو مانیں کیونکہ وہ ثمامة کے اصحاب میں سے ہے اور اسے سب سے زیادہ جانتا ہے۔ مذاہب اسلامیہ کے مآخذ میں بغدادی کی کتاب الفرق بین الفِرَق اور شہرستانی کی کتاب الملل و النحل کی بڑی اہمیت ہے لیکن حال یہ ہے کہ پہلا مصنف، فخرالدین الرازی کے قول کے مطابق، اپنے مخالفوں سے سخت تعصب رکھتا تھا اور وہ ان کے مذاہب کو صحیح شکل میں پیش نہیں کرتا۔ رہا دوسرا (شہرستانی) تو اس نے اسلامی فرقوں کے مذاہب کا بیان بغدادی ہی سے اخذ کیا ہے [الانتصار، ص ۸۶، ۸۷؛ ۱۸۲]۔

ثمود: عرب کی ایک قدیم قوم کا نام ہے، جو آنحضرت [صلعم] کی بعثت سے پہلے قوم عاد، اِرم (Aram)، وبار (Jobaritae?) کی طرح معدوم ہو چکی تھی۔ حوالوں کے ایک قدیم تر سلسلے سے، جو غیر عربی مآخذ میں ملتے ہیں، ثمود کے نام اور اس قوم کے تاریخی وجود کی تصدیق ہوتی ہے: مثلاً ۷۱۵ قبل مسیح کے [آشوری فرماں روا] سارگون [ثانی] Sargon[II] کے کتبے میں تمود [ثمود] کا ذکر بھی اُن اقوام کے سلسلے میں ملتا ہے جو مشرقی اور وسطی عرب میں آباد تھیں اور جنھیں آشوریوں نے مطیع کیا تھا۔ اَرِسطو Aristo، بطلیموس (Ptolemy) اور بلیناس (Pliny) کی تصانیف میں بھی Thamudaei اور Thamudenes یعنی ثمودوں کا ذکر آتا ہے۔ بلیناس Dómatha اور Hegra میں ثمودیوں کی بستیوں کا ذکر کرتا ہے، جن کی تطبیق موجودہ زمانے میں غالباً جوف کے دُومة الجندل اور الحجر سے ہوتی ہے، جو العلا کے شمال میں حجاز ریلوے کا سٹیشن ہے۔ [چھٹی صدی میلادی میں بوزنطی افواج کے ثمودی سواروں کا ذکر ملتا ہے؛ قب نکلسن: Lit. Hist. of the Arabs، ص ۳]۔ پرانی عرب روایات میں بھی ثمود کا وطن مؤخّرالذّکر مقام (یعنی الحِجر) ہی بتایا گیا ہے۔ قدیم شعراء ثمود اور عاد کا ذکر دنیاوی شان و شوکت کی بےثباتی کے سلسلے میں کرتے ہیں؛ مثلاً الأعشٰی اور اُمیة بن ابی الصّلت (جو ان کی روداد کے کئی افسانوی پہلوؤں کا ذکر کرتا ہے)۔ [قرآن میں تنذیری واقعات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو مقامی تاریخ سے متعلق ہیں، مثلاً عاد و ثمود کا انجام اور دوسرے وہ جو غیرعرب سے متعلق ہیں اور بائبل میں بھی ان کا ذکر موجود ہے]، مثلاً (قرآن) ۷ [اعراف] : ۷۱ تا ۷۷؛ ۱۱ [ہُود] : ۶۴ تا ۷۱؛ ۱۵ [الحِجر] : ۸۰ تا ۸۶؛ ۵۴ [القمر] : ۲۳ تا ۳۱۔ زوالِ ثمود کی عربی روایت کو قدیم ترین مفسّرین نے قرآنی اشارات کی بنا پر اور زیادہ پھیلا لیا تھا۔ [قصّے کے نمایاں خطوط یہ ہیں:] جس طرح قومِ عاد میں ایک نبی آئے تھے، جن کا نام ہود تھا، اسی طرح قومِ ثمود کی طرف بھی [حضرت] صالح (بن عُبید بن عابر بن سام [رکّ بآں]) مبعوث ہوئے تھے۔ آپ کے مخالفین نے، جن کا سردار جُندع بن عَمرو تھا، [حضرت] صالح[۱] سے بطریقِ تحدّی کہا کہ وہ اپنی نبوّت کے ثبوت میں کوئی معجزہ دکھائیں، چنانچہ آپ نے ایک چٹان سے ایک حاملہ اونٹنی نکال دکھائی "ناقة الله" [اللہ کی اونٹنی] ہونے کی وجہ سے اس کی حرمت و حصانت مسلّم تھی، لیکن مضحکہ اڑانے والوں نے اس کی اور اس کے بچے کی کونچیں کاٹ ڈالیں۔ اس کی سزا میں اس قوم کو اللہ نے ہلاک کر دیا۔ جس طریق سے وہ ہلاک ہوئی اس کی تفصیل سورة ۷ [اعراف] : ۷۶ میں یہ ہے کہ رَجفة یعنی بھونچال نے انھیں آ لیا اور سورة ۴۱ [فُصّلت] : ۱۲، ۱۶ میں صاعقة یعنی بجلی گرنے کا ذکر ہے۔ [آلوسی بغدادی نے تفسیر روح المعانی میں لکھا ہے کہ: الرجفة =

الزلزلة الشدیدة (الفراء اور الزجاج)؛ الصیحة = آواز بلند (مجاهد اور السدی)؛ ان دو اقوال کو یوں جمع کر سکتے ہیں کہ زلزلے نے انہیں نیچے سے آ لیا اور آواز بلند نے اوپر سے۔ بعض کا قول ہے کہ الرجفة = خفقان قلب و اضطراب جو خارق عادت صیحۂ عظیمہ سے پیدا ہوا، (روح المعانی، ۸ : ۱۶۵)؛ اسی تفسیر (۲۴ : ۱۰۹) میں ہے کہ "الصاعقة" "مثل صاعقة عاد و ثمود" = عذابا مثل عذابهم، قال قتادة؛ پھر تفسیر ۴۱ [حم السجدة]: ۱۷، میں کہا ہے کہ "صاعقة العذاب الهون" کا کلمۂ صاعقة = ذلت، جو صفت عذاب یا اس کا بدل ہے، یا اس سے مراد بجلی ہے، یا الصیحة، جیسے اور آیات میں آیا ہے]۔ ان بیانات سے [جو قرآن مجید] میں وارد ہیں یہ کہنا جائز معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تباہی کی روایت کا تعلق ان آتش فشاں پہاڑوں کی کسی آتش فشانی سے ہوگا جن سے لاوے (آتش فشاں پہاڑ کے پھینکے ہوے مادے) کی وسیع ندیاں بہیں اور کم و بیش وسیع میدانوں پر پھیل گئیں، جن میدانوں کو عرب میں حرة کہتے ہیں۔ اس قسم کے بہت بڑے حروں میں سے ایک الحجر کے مغرب میں موجود ہے (قب B. Moritz: *Arabien*، ہانوور ۱۹۲۳ء، ص ۲۸)۔ گلازر E. Glaser کی رائے یہ ہے کہ ثمود اور لحیان [رکۂ بان] (بلیناس کے ہاں لخینی Lechieni) کا آپس میں گہرا تعلق تھا اور یہ کہ لحیان کا پرانا نام ثمود تھا، بعد میں ان کا نام لحیان ہوا۔ آج بھی بنو ہذیل کے دو ایسے بطن موجود ہیں جنہیں لحیان کہا جاتا ہے [دیکھیے وستنفلٹ: *Register*، ص ۲۷۵]؛ نیز یہ کہ ثمود کا زوال ۴۰۰ اور ۶۰۰ء کے درمیان مملکت لحیان کے خاتمے کے ساتھ ہی ہوا تھا۔ چٹانوں پر کھدے ہوے وہ کتبے جو ہیوبر Huber، آواے ٹنگ Euting اور دوسروں کو العلا، الحجر اور اس کے نواح میں ملے تھے ماہرین علم کتبات کے ہاں لحیانی یا ثمودی کتبے کہلاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) آیات محولۂ بالا پر تفاسیر؛ (۲) طبری: [تاریخ] *Annales*، ۱ : ۲۱۹ ببعد، ۲۴۲ ببعد؛ (۳) المقدسی: [کتاب الخلق و البدء] *Livre de la Création*، طبع ہوآر Huart، ۳ : ۲۹ ببعد؛ (۴) مسعودی: مروج، طبع Barbier de Meynard، ۳ : ۸۴ ببعد؛ (۵) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۸۵ ببعد؛ (۶) ابوالفداء: *Historia anteislamica*، طبع Fleischer، بمدد *register*؛ (۷) Caussin de Perceval: *Histoire des Arabes*، ۱ : ۲۴ ببعد؛ (۸) Sprenger: *Alte Geographie Arabiens*؛ (۹) E. Glaser: *Skizze zur Geschichte und Geographie Arabiens*، ج ۲؛ [(۱۰) البتنونی: الرحلة الحجازیة، طبع دوم، مصر ۱۳۲۹ھ، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۱۱) S and NR: *Concise Enc.*، ص ۵۲۳]۔

(H. H. BRÄU براؤ)

ثناء اللہ پانی پتی: قاضی، حنفی، مجددی، از اولاد جلال الدین چشتی صابری پانی پتی (م ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء)۔ ان کا نسب حضرت عثمان بن عفانؓ پر منتہی ہوتا ہے۔ آپ پانی پت (مشرقی پنجاب) میں ۱۱۴۳ھ / ۱۷۳۰-۱۷۳۱ء میں پیدا ہوے۔ سات سال کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا۔ پھر علوم عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل میں مشغول رہے۔ اس سلسلے میں دہلی گئے، جہاں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۲ء) سے حدیث سنی۔ پھر صغر سنی ہی میں حافظ محمد عابد لاہوری، سنامی، احمدی، نقشبندی (م ۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء [نزهة الخواطر، ۶ : ۳۲۷]) سے علم طریقت (نقشبندیہ) اخذ کیا۔ ان کی وفات کے بعد (اور ایک روایت کے مطابق حافظ محمد عابد کی ہدایت پر) میرزا مظہر جان جاناں دہلوی (۱۱۱۱-۱۱۹۵ھ / ۱۶۹۹-۱۷۸۱ء) کی خدمت میں حاضر ہوے اور ان سے بھی علم طریقت (احمدیہ) حاصل

کیا ۔ میرزا مظہر ان کے جوہر سے بہت متأثر ہوے اور انہیں ''علم الہدیٰ'' کا لقب دیا ۔ میرزا جانِ جاناں نے ان کے حق میں ایک بار یہ بھی فرمایا کہ : اگر اللہ نے مجھ سے بروزِ حشر پوچھا کہ ہماری درگاہ میں کیا تحفہ لائے ہو تو عرض کروں گا کہ ثناء اللہ پانی پتی لایا ہوں.

تحصیلِ علم کے بعد ثناء اللہ وطن پہنچے اور باقی عمر افتاء، تصنیف و تالیف اور نشرِ علوم میں گذار دی ۔ متعدد کتب، نافع، مفید، مقبول اور مشہور ان کے قلم سے نکلیں ۔ فقہ و اصول میں مرتبۂ اجتہاد کو پہنچے، تفسیر و کلام و تصوف میں انہیں یدِ طولیٰ حاصل تھا، صفاء ذہن، جودتِ طبع، قوتِ فکر اور سلامتِ عقل کے لیے مشہور تھے ۔ آپ نے پانی پت میں منصبِ قضا اور فصلِ قضایا بھی اختیار کیا اور اس مرتبے کا حق ادا کیا ۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے انہیں ''بیہقیِ وقت'' کا خطاب دیا ۔ قاضی ثناء اللہ نے یکم رجب ۱۲۲۵ھ/ ۲ اگست ۱۸۱۰ء کو وفات پائی ۔ خزینۃ الاصفیاء، ص ۹۴۶ میں ان کی تاریخِ وفات ۱۲۱۶ھ درج ہے، جو درست نہیں.

قاضی صاحب نے تیس سے زیادہ تالیفات چھوڑیں، جن میں کتب و رسائلِ ذیل بھی شامل ہیں :

(۱) وصیت نامہ، جو آپ نے ۸۰ سال کی عمر میں لکھا، یہ ان کے خانگی حالات پر خاصی روشنی ڈالتا ہے.

(۲) التفسیر المظہری (عربی، سات جلد)، ان کی معروف ترین تصنیف ہے، جو انہوں نے بظاہر میرزا جانِ جاناں کی وفات کے بعد لکھنا شروع اور انہیں کے نام سے معنون کی ۔ یہ تفسیر پہلے دہلی پھر دوسری بار حیدرآباد (دکن) سے دس جلدوں میں شائع ہو چکی ہے ۔ تفسیر کا رنگ محدثانہ ہے ۔ اور حنفی مذاق کے مطابق ہے ۔ متداول تفاسیر میں سے ابن جریر، البیضاوی اور البغوی کی تصانیف کی طرف زیادہ اشارے ملتے ہیں ۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ قاضی صاحب نے محمد بن اسحاق اور الکلبی کی تالیفات پر بھی انحصار کیا ہے اور لغوی بحث کے لیے اکثر الاخفش، ابن کیسان، الزمخشری اور الفیروز آبادی پر اعتماد کیا ہے، قراآت کے سلسلے میں انہوں نے مشہور قاریوں کے علاوہ ہشام (ابو الولید) کو بھی قابلِ قبول سمجھا ہے ۔ شاہ غلام علی نے لکھا ہے کہ یہ تفسیر قدماے مفسرین کے اقوال اور تاویلات جدیدہ کی جامع ہے، جو ان کے لطیفۂ روحانی پر مبدأ فیاض سے انڈیلے گئے ہیں ۔ قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان ۔ قاضی ثناء اللہ کی دیگر اہم تصنیفات درج ذیل ہیں :

(۳) ما لا بدمنہ، فقہ حنفیہ پر فارسی میں ہے، (زید احمد، ۱۷)، طبع کانپور ۱۸۷۳ و ۱۸۸۰ و ۱۸۸۴ء ۔ کشف الحاجۃ اسی کا اردو ترجمہ ہے، طبع میرٹھ ۱۳۲۳ھ.

(۴) ارشاد الطالبین، تصوف پر معتبر کتاب ہے، (زید احمد، ۷۳).

(۵) جواہر القرآن، آیات قرآنی کا اشاریہ، (زید احمد، ۲۴۸).

(۶) حقوق (یا حقیقت) الاسلام، (زید احمد، ۲۳۶)، ہر صاحب حق کے حق سالم و کامل ادا کرنے کے بارے میں (بزبان فارسی)؛ اس کا خطی نسخہ دانشگاہِ پنجاب میں موجود ہے، طبع لکھنؤ ۱۲۶۰ھ/ ۱۸۴۴ء.

(۷) شہاب ثاقب.

(۸) تذکرۃ الموتیٰ و القبور، (فارسی)، مختصر سا رسالہ ہے، طبع لاہور ۱۲۸۸ھ/ ۱۸۷۱ء و ۱۳۰۶ھ/ ۱۸۸۹ء.

(۹) تذکرۃ المعاد، (فارسی)، بہت مختصر، طبع کانپور ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء.

(۱۰) رسالہ در اباحت و حرمت سرود.

(۱۱) رسالہ در مسئلۂ سماع و وحدتِ وجود، ۱۲ صفحے کا رسالہ، دہلی ۱۸۹۱ء۔

(۱۲) السیف المسلول (=شمشیر برہنہ) (در باب امامیّہ)؛ (زبید احمد، ۲۳۳؛ فہرست مخطوطات، فارسی، ریو Rieu، ص ۳٦۳؛) طبع دہلی ۱۲٦۲ھ/۱۸۵۲ء۔

(۱۳) ردّ مذہب شیعہ۔

(۱٤) رسالۂ حرمت متعہ۔

مآخذ: (۱) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸٤ھ، ص ۹٦۹؛ (۲) فقیر محمد: حدائق الحنفیّۃ، لکھنؤ ۱۹۰٦ء، ص ٤٦۵ ببعد؛ (۳) رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱٤ء، ص ۳۸؛ (٤) نعیم اللہ بہرائچی: بشارات مظہریہ (مشوری، ۱: ۱۰۳۳)؛ (۵) شاہ غلام علی: رسالہ در بیان حالات و مقامات جناب مرزا جان جاناں، ۱۲٦۹ھ، ص ۵۷، (قبّ نوّاب صدّیق حسن خان: اتحاف النبلاء، ص ۲٤۰)؛ (٦) محمّد حسن: حالات مشایخ نقشبندیہ مجدّدیہ، مراد آباد ۱۳۲۲ھ، ص ۳۰۷؛ (۷) Beale: *Oriental Biographical Dictionary*، مدراس ۱۸۸۱ء، ص ۲۳٦؛ (۸) زبید احمد: *Contribution etc.*، الٰہ آباد (بامداد فہرست)؛ (۹) براکلمان: *G. A. L. S.*، ۲: ۸٤۹ (اس میں چند نام مسوخ ہیں، جلال الدین قاضی صاحب کے اجداد میں تھے، نہ کہ والد)۔

(م۔ ن۔ احسان الٰہی رانا)

ثَنَوِیَّۃ: (Dualism، دو خدا شناسی)، ایک عقیدہ ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ نور اور ظلمت دو مساوی اور دوامی اصل خلق کنندہ ہیں۔ اسلام میں کوئی باقاعدہ ثنوی فرقہ یا مذہب ثنوی نہیں۔ ایک خاص مکتب خیال کے اصطلاحی نام کی حیثیت سے یہ اصطلاح تین غیر مسلم افراد ابن دیصان، مانی، مزدک [رکَ بہ ہر سہ مادّہ] اور ان کے پیروؤں تک محدود ہے۔

ایرانی جب فوج در فوج اسلام میں داخل ہوئے تو [ان میں سے بعض] لوگوں کے میلانِ ثنویّت سے اسلام کی صفوں میں بھی انتشار کا خطرہ پیدا ہو گیا، مثلاً یہ صورت عبّاسی دور کی ابتداء میں پیدا ہوئی، جب ابن المقفّع کی فتنہ انگیز شخصیت سامنے آئی، چنانچہ اس کے ردّ میں اور لوگوں کے علاوہ القاسم بن ابراہیم طباطبا زیدی معتزلی نے بھی (الردّ علی الزندیق ابراہیم المقفّع، طبع گوئیدی M Guidi، روم ۱۹۲۷ء) لکھی [دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ٦/٦: ۲۱۹ عمود ۲ میں ابن المقفّع کے سوا کئی اور نام متکلّمین و شعراء وغیرہ کے گنوائے ہیں جن پر ثنویت کا الزام لگا تھا]۔ پھر جوں جوں اصول و عقائد کے متعلّق بحث و نظر کا دروازہ کھلتا گیا مباحثہ کرنے والے جدلی ثنویّت کا الزام لوگوں پر اکثر عائد کرنے لگے اور یہ کسی ایک فرقے کی خصوصیت نہ تھی [یہاں تک کہ آپس ہی میں ایک دوسرے کو ثنویّت سے مطعون کرنے کی نوبت بھی آئی]۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی میلادی کے متعدد غالی شیعہ، مثلاً ابو حفص الحدّاد، ابن ذرّ [الصّیرفی] اور ابوعیسی الورّاق، ثنویّت سے متّہم ہوئے۔ الورّاق مذکور، جو زندقہ و الحاد کے ہر پہلو سے اچھی طرح آگاہ تھا اور اس پر سند سمجھا جاتا تھا، ابتداء میں مزدکی تھا اور کہا جاتا ہے کہ قبولِ اسلام کے بعد بھی ”اس نے اپنی کتابوں میں ثنویّت کی حمایت کی“۔ لیکن اسے مانویوں کی صف میں اس لیے جگہ دی جاتی ہے کہ مابعد الطبیعیّاتی مسائل میں تو نہیں اور مسائل مثلاً حرمتِ قتل کے مسئلے میں یہ مانویوں سے متّفق الرأی تھا، حتّی کہ رافضی ابو شاکر الدّیصانی کو، جس کی عام نسبت [یعنی ’الدیصانی‘] ایک ثنوی جماعت سے ماخوذ ہے، جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکا ہے محض اس بنا پر دیصانی کہا گیا کہ وہ تجسیم کا قائل تھا، حالانکہ عقیدۂ تجسیم بجائے خود ثنویوں کے عقائد میں شامل نہیں اور فہرست (طبع فلوگل Flügel، ص ۳۳۸، س ۸) میں اسے مبہم طور پر ان لوگوں کے زمرے میں

شمار کیا گیا ہے جو در پردہ زندیق تھے (''الّذین یظھرون الاسلام و یبطنون الزندقة'')، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس عقیدے کا جو مسلّم طور پر دیصانیوں کا بخصوص اور امتیازی عقیدہ ہے کہ تمام اجسام سیاہ و سفید عناصر سے خلق ہوے (دیکھیے اشعری: مقالات الاسلامیّین، [طبع رِٹر Ritter]، ص ۳۳۵)، ابو شاکر کے ہاں ابھی تک کوئی سراغ نہیں مل سکا...

ان ہر سہ افراد پر الزامات بالا الخیّاط کی تصنیف کتاب الانتصار "Le Livre du Triomphe" (طبع نوبرگ Nyberg، قاہرة ۱۳۴۴ھ، ص ۱۵۰، س ۳؛ ص ۱۳۹، س ۱۹؛ ص ۱۵۵، س ۱۰ و ۱۳؛ قب نیز اشاریہ بذیل اعلام مذکورۂ بالا و مذکورۂ پایین) سے لیے گئے ہیں۔ لیکن الخیّاط کی رایوں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس کی یہ رائیں ابن الراوندی کے اُن حملوں کے ردّ میں ظاہر کی گئی تھیں جو اس نے اپنی کتاب فضیحة المعتزلة میں کیے تھے اور جس میں اس نے معتزلہ [رکّ بآن] کے متعدد ائمہ کو ثنویّت سے متّہم کیا تھا۔ یہ درست ہے کہ ان حلقوں میں ثنویوں، مانویّوں اور دیصانیوں کے خلاف کئی تردیدی کتابیں لکھی گئی تھیں، مگر ابن الراوندی معتزلہ پر محض اس لیے برس پڑا تھا کہ یہ لوگ خدا کو خالقِ شرّ نہیں مانتے تھے، حتّٰی کہ الجاحظ کے بارے میں بھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ کہہ کر کہ ''اجسام خود اپنی طبیعت ہی سے عمل کرتے ہیں'' (''تفعل طباعاً'') اور ''خدا اجسام کو فنا اور نیست و نابود نہیں کر سکتا'' عقیدۂ توحید کے افساد کا موجب بنا (کتاب الانتصار، ص ۱۶۸ [یہ جھوٹا الزام ہے۔ خیّاط])۔ ابن الراوندی نے الجاحظ کے استاد ابراہیم النظّام کو، جس نے ثنویّت کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷، س ۱۲)، خاص طور پر پکّا ثنوی، مانوی اور دیصانی [illegible] ڈالا ہے (کتاب مذکور، ص ۳۸، س ۳؛ ص ۴۰، س ۶ و ۱۷ بعد و ص ۴۳، س ۱۷ بعد و مواضع کثیرہ)، بہت حد تک اس لیے کہ النظّام کی رائے میں خیر و شر ویسے ہی ایک دوسرے کی ضد ہیں جیسے خفیف اور ثقیل۔ لیکن جب تک النظّام کی اصل تصنیفات نہیں ملتیں ہمیں نہ تو ابن الراوندی کی اُن عبارتوں پر بدون احتیاط اعتماد کرنا چاہیے جو بہ تحریف اس نے اپنے مخالف سے منسوب کی ہیں جو النظّام کے عقائد پر مشتمل ہیں اور نہ ان کے متعلق الخیّاط کی گریزآمیز شرح و تفسیر پر توجہ دینا چاہیے۔ بہر حال صرف مخالفین کی جماعت ہی نہیں تھی جو معتزلہ کو، جنھیں سچّے اہلِ توحید ہونے پر ناز تھا، ثنویّت سے متّہم کرتی تھی اور یہ اتّہام صرف مذکورۂ بالا معتزلیوں ہی پر عائد نہیں ہوا تھا بلکہ علیؔ [الأسواری] اور ابوبکر الأصمّ جیسے کئی بزرگ بھی اس سے محفوظ نہیں رہے تھے (قب نیز de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*، Stuttgart ۱۹۰۱ء، ص ۳۷؛ ہورٹن Horten: *Die Philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*، بون Bonn ۱۹۱۲ء اور اس کی دوسری تصانیف بامداد اشاریہ بذیل Dualismus۔ اس کے جواب میں معتزلہ نے بھی سنّیوں کے اس عقیدے پر کہ قرآن ذات الٰہیہ کی طرح قدیم ہے کڑی تنقید کی۔

کہا جاتا ہے کہ النظّام کے بعض تلامذہ صریحاً ثنویّت کی تعلیم دیا کرتے تھے اور جس طرح وہ اس کے شیعی رجحانات کے متعلق غلو سے کام لے کر بالآخر غالی شیعہ بن گئے اسی طرح انھوں نے نظریۂ کلام (logos-theory) کے بارے میں، جو مسیحیت سے متأثر تھا، اس کے مذہب کو وسعت دے کر دو خالقوں کے عقیدے تک جا پہنچے [ایک قدیم یعنی اللہ تعالٰی اور ایک حادث یعنی کلمة اللہ عزّ و جلّ المسیح عیسٰی بن مریم، جس کلمة اللہ سے جہان پیدا ہوا؛ النصار [illegible]]۔ کلمة اللہ کو عین مسیح قرار

دینے سے توحید کا انسداد کامل نہیں ہوتا، کیونکہ وہ صرف ایسا خالق ہے جو خود مخلوق ہے اور اس کی حیثیت محض ایک واسطے کی ہے [مگر ابن حزم معلِّ مذکور کے نزدیک : ھٰذا کلّہ کفرٌ محضٌ]۔ [توحید تو خلق و تدبیر عالم میں اللہ کی وحدت کا نام ہے، دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۶ / ۶ : ۲۲۰؛ بہر صورت مذکورہ کیسے مفسد توحید نہیں؟]۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہمیں ان زندیقوں کے نام بھی معلوم نہیں ۔ شہرستانی کی کتاب (طبع کیورٹن Cureton، ص ۴۲، س ۶) میں ابن الراوندی کی سند سے ان کے نام احمد بن [الحائط] اور الفضل الحَرّبی دیے ہیں ۔ مسعودی : مروج، (طبع Barbier de Meynard) ۳ : ۲۶۶ میں بھی احمد بن حائط کا نام آتا ہے لیکن کسی دوسرے زمرے میں؛ ابن حزم کی [فِصَل] (قاہرۃ ۱۳۲۱ھ) ۴ : ۱۹۷، س ۲۰ بیعد، میں احمد بن خابط اور الفضل الحَرّبی کے نام [یا الحذاء یا الحدثی یا الحدیثی؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۶ / ۶ : ۲۲] درج ہیں (قب نوبرژ Neberg، ص ۲۲۲ بیعد، دربارۂ خیاط، ص ۱۴۸ اور Friedländer : *The Heterodoxies of the Shiites*، در *JAOS*، ۲۹، [۱۹۰۹ء] : ص ۱۰ و اشاریہ)۔ البَیَان بن سِمْعَان التّمیمی کے متعلق، جو غالی شیعہ تھا، مشہور ہے کہ اس نے سورۃ ۴۳ [الزخرف] : آیۃ ۸۴ [وَ ھُوَ الَّذِی فِی السَّمَآءِ اِلٰہٌ وَّ فِی الْاَرْضِ اِلٰہٌ] کی تفسیر یوں کی تھی کہ ایک تو خدائے عرش ہے اور دوسرا، گو وہ خدائے عرش سے کم تر ہے، خدائے ارض ہے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ابو الخَطّاب بزیغ اور ایک اور شخص السّرّی نے اس تفسیر سے اتّفاق کیا تھا (الکَشّی : معرفۃ اخبار الرِّجال [بمبئی ۱۳۱۷ھ]، ص ۱۹۶، س ۸ بیعد)۔ اس نظریے کا رجحان ان غلاۃ (قب نُصَیرِیّۃ) کے عقائد کی طرف ہے جو اس حد تک تو نہیں جاتے کہ [حضرت] علیؓ میں اللہ کا حلول ہوا لیکن [حضرت] علیؓ کو ایسا گماشتۂ خدا یا الٰہ ضرور سمجھتے ہیں جو الٰہ اعلٰی کے تحت ہے ۔ متکلّمین و فلاسفہ نے اس امر پر زور دیا ہے (قب ابن حزم : [فِصَل]، ۴ : ۳۷، نیز رک بہ Schreiner، در *ZDMG*، ۵۲، [۱۹۲۸ء] : ۹۰ بیعد اور نَلینو Nallino، در *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، ۲ : ۹۱ بیعد) کہ نظمِ کائنات میں ستاروں کو قوائے ثانیہ کی حیثیت سے خدا کا شریک سمجھنا کفر ہے، کیونکہ یہ ثنویت ہے اور ان لوگوں کے خالص کفر سے کسی طرح کم نہیں جو خدا کے منکر ہیں اور ان کے نزدیک سب کچھ کواکب کے ہاتھ میں ہے ۔

اسلام نے چونکہ توحید پر زور دیا ہے لٰہذا اس کے نزدیک ثنویّت کا مطلب خدا کے تصوّر کی نفی ہے (قب سورۃ ۱۶ [النحل] : آیۃ ۵۱ کی تفسیر در الرازی : مفاتیح الغیب [قاہرۃ ۱۳۰۸ھ]، ۵ : ۳۲۷، س ۲۴ و ۳۶؛ البیضاوی : انوار التنزیل، [طبع Fleischer]، ص ۱۵۰، س ۱۲؛ النیسابوری تفسیر : [بر حاشیۂ تفسیر طبری، بولاق، ص ۱۲۳ بیعد]، ۱۴ : ۷۳)۔ اس طرح سے لفظ ثنویّۃ اہانت و خواری کا کلمہ بن کر رہ گیا، لیکن ان معنوں میں وہ ابہام سے کلیۃً خالی نہیں تھا اور کسی حد تک زندیق کا مترادف تصوّر کیا جاتا تھا، جو عام تر اور وسیع تر اصطلاح ہے اور جس کا اطلاق ملحدوں پر ہوتا تھا ۔ جہاں تک مذاہب فلسفہ کا تعلق ہے اسلامی علم کلام میں ثنوی مابعد الطبیعی تصور مشّائیوں نے داخل کیا ۔ الغزّالی نے نہایت وضاحت سے کہا ہے [کہاں کہا ہے؟] کہ مسائل میں علم کلام کا موقف نیمۂ راہ کا موقف ہے (half-way position) [یعنی غیر قطعی] اور بتایا ہے کہ یہ علم تناقضات سے پُر ہے اور اس کا مقام توحید اور کفر صریح کے درمیان تذبذب کا مقام ہے ۔

[اس پر دیکھیے دائرة المعارف الاسلامیة، ۶ / ۱۶ : ۲۲ ببعد] اور یہی تعلیم دہریت [رک بآں]، مذہب طبیعت naturalism کی بھی ہے، یہ سمجھ میں آسکتا ہے، گو اس کے غلط ہونے میں کوئی شبہہ نہیں۔ ''فلسفی کہتے ہیں کہ دنیا قدیم ہے لیکن اس کے باوجود وہ ایک صانع کا وجود بھی مانتے ہیں۔ یہ قضیہ متناقض بالذات ہے، جس کی تردید کی ضرورت ہی نہیں''۔ الغزالی اس امر پر زور دیتا ہے کہ مشائی، جو اصحاب تجربیت ہیں [اور دانش کو آزمایش و تجربہ سمجھتے ہیں]، جب اخوان الصفاء [قب اخوان الصفاء] کی طرح نو افلاطونیوں کے نظریۂ صدور [از ذاتِ خداوندی] کا سہارا لیتے ہیں اور ایک ایسی ہستی کا وجود تسلیم کرتے ہیں جو خدا اور کائنات کے درمیان واسطے کا حکم رکھتی ہو تو اس سے یہ مسئلہ سلجھتا نہیں بلکہ اور زیادہ اُلجھ جاتا ہے۔ علّت اولی کے پہلو بہ پہلو ایک معلول [علّتِ وسط] [واسطۂ تخلیق] کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ خالق دو ہیں اور دونوں قدیم ہیں۔ (قب تہافة الفلاسفة [وہ طباعت جس میں ابن رشد اور خواجہ زادہ کی اسی نام (تہافة الفلاسفة) کی تصانیف بھی شامل ہیں؛ قاہرة ۱۳۱۹ھ]، ص ۳۳، س ۲۷ اور اس پر J. Obermann: *Der philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazālīs* [وی آنا۔ لیپزگ ۱۹۲۱ء] ص ۳۴ ببعد و ۷۵ ببعد و ۳۴ ببعد)؛ ساتھ ہی (ص ۵۳) الغزالی نے شدّ و مدّ سے یہ بات بھی کہی ہے کہ الفارابی یا ابن سینا کے ارسطاطالیسی نوافلاطونی نقطۂ نظر سے توحید کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ابن سینا نے ''دوسرے واجب الوجود'' کے خطرے کو ٹالنے کے لیے، جس کا خود آسے بھی احساس تھا، جو کوششیں کی ہیں الغزالی اُن سے بالکل متأثر نہیں (رک بہ Horten: *Die Metaphysik Avicennas*، [ھالے Halle ۱۹۰۷ء]، ص ۱۴۴ ببعد، خصوصاً ص ۵۵۱ بر ابن سینا: کتاب الشفاء، جلد ۴، رسالہ ۹)۔ ابن سینا نے اپنی تصنیف کتاب النجاة (قاہرة ۱۳۳۱ھ)، ص ۳۲۷ ببعد و ۳۵۹ ببعد و ۳۷۴ ببعد وغیرہ کے تنگ‌تر دائرے میں توحیدِ باری کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ اس سے بھی زیادہ غیر یقینی معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ وہ حاملِ ہیولانی hylic substratum یا ہیولاے اوّل کو مستقل بالذّات تسلیم کر لیتا ہے [النجاة میں ہے کہ ابعاد اور صورتِ جسمیّة کو ہیولیٰ لازم ہے، جس میں وہ قائم ہوں اور حادثِ زمانی سے اس کا مادّہ پہلے ہوگا۔ کسی شے کا حاملِ قوّتِ وجود اس کا ہیولیٰ ہے۔ پس حادث سے جو پہلے زماناً موجود نہ تھا وہ مادّہ جس سے وہ حدوث میں آیا قدیم‌تر تھا۔ حاصلِ تعلیقۂ جناب محمّد یوسف موسیٰ در دائرة المعارف الاسلامیة]۔ اس کی ایک جھلک ہمیں اس کلام میں بھی دکھلائی دیتی ہے جو ابن‌سینا نے مذہبِ ثنوی کے مطابق انسانِ اوّل کی پیدایش کے متعلق درج کتاب کیا ہے۔

اسلام کا تصوّرِ توحید غیراسلامی ثنویّت سے جس طرح ملوّث ہوا سنّی اشاعرہ کا ردِّ عمل اس پر کیا ہوا؟ اس کی ایک مثال ہمیں عبدالقاہر البغدادی کے یہاں ملتی ہے۔ الفرق بین الفرق (قاہرة ۱۳۲۸ھ) میں وہ ابن الرّاوندی (رکّ بہ الخیّاط، ص ۳۰، س ۱) سے بھی زیادہ طنزیّہ انداز میں تعجّب کا اظہار کرتا ہے کہ النّظّام نے سہا ثنوی (الفرق، ص ۱۲۰ و ۱۲۱ : قب ''[ھذا] تحقیق [بعینہ] قول الثنویة'') ہونے کے باوجود ثنویّہ اور مانویّہ کا ردّ لکھا [الفرق] ص ۱۱۷، س ۵ و ۲۰، س ۱۲، ص ۱۲۳ سطر آخر، ص ۱۲۴، س ۸)۔ البغدادی نے اصول الدین (استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۵۴) میں صاف طور پر النظّام کا شمار راست ان ثنویوں کے ساتھ کیا ہے جو اسلام سے خارج ہیں لیکن بے احتیاطی سے اس نے کتبِ نحل پر لکھنے والے دیگر مصنّفین کے خلاف مرقیونیہ (Marcionites) کو بھی ان میں شامل

کر لیا ہے۔ [اس پر جناب محمّد یوسف موسٰی کہتے ہیں کہ ابن الندیم، ۳۳۹، شہرستانی، ۱۹۵ اور رازی در اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۸۹ مرقیونیوں کے متعلّق وہی کہتے ہیں جو بغدادی نے کہا ہے]۔ وہ باطنیّة [رک بآن] کو بھی کسی قید و شرط کے بغیر ثنوی قرار دیتا ہے (ص ۲۲۲) [اور کہتا ہے:] ''ابتدا میں وہ مجوسی اور ثنوی تھے۔ پھر المأمون کے زمانے میں ان کے [داعیوں] مثلاً عبداللّٰہ بن میمون القدّاح [رک بآن] اور حمْدان بن قرْمط نے اس امر کی تعلیم دی کہ خالق دو ہیں اوّل [اللّٰہ] اور دوم [نفس، جسے خلق کرکے اللّٰہ نے بقول ان کے خلق و تدبیر میں شریک کیا؛ جناب محمّد یوسف موسٰی بحوالۂ البغدادی صاحب الفرق و اسفراینی صاحب التبصیر]۔ ثنویوں کے عقیدۂ نور و ظلمت کا مآل اور مجوس کے اصولِ یزدان و اھرمن کا جوہر بھی یہی ہے''۔ یہ دو خالق کون ہیں؟ اس سوال کا جواب اس مختصر اور عام ملاحظے سے یقین کے ساتھ نہیں دیا جا سکتا [مگر دیکھیے سطورِ بالا]۔ البغدادی نے اس خیال سے کہ باطنیّة کو مجوس ثابت کیا جا سکے افاضۂ ذات کے سلسلے کی متعدد چیزوں کے من جملہ بغیر کسی دلیل کے [رک بہ قراسطی فرقہ] ''نورِ شعشعانی'' اور ''نورِ ظلامی'' پر زور دیا ہے۔ معلوم ہے کہ باطنی ناصر خسرو کا رجحان توحید کی طرف تھا (زاد المسافرین، برلن ۱۹۲۳ء، ص ۴۷ ببعد، ۱۰۵ ببعد و ۱۹۰ ببعد) اور وہ اس قسم کی ثنویت کی تائید کو تسلیم نہیں کرتا (قب نیز Schaeder : *'Die islamische Lehre von vollkommenen Menschen* در *ZDMG*، سلسلۂ جدید، جلد ۴، [۱۹۲۵ء]: ص ۲۲۲ ببعد، خصوصاً ص ۲۳۲)۔ ان کا یہ عقیدہ کہ خالق دوم خالقِ اوّل کے تحت ہے بغدادی کی رائے کا مؤیّد نہ تھا کہ ثنویہ مجوس سے مشابہ ہیں، مگر نحل پر لکھنے والے اسلامی مصنّفوں کی اصطلاح میں عین عقیدۂ مذکور کی بنا پر ان کی ثنویّت کو صحیح اور متعارف ثنویّت قرار نہ دیا جائے گا۔ چنانچہ ان علماء نے مجوس کو صریحاً ثنویّة کے زمرے سے خارج کیا اور ان تین فرقوں سے الگ کر دیا جن کا ذکر اس مقالے کے شروع میں آ چکا ہے، اس لیے کہ متحرّک یک۔ بادشاہی عقیدے dynamic monarchianism کی رُو سے وہ اس بات کے قائل تھے کہ اھرمن (ظلمت) یزدان (نور) کی ثانوی تخلیق ہے۔ زرتشتیوں کے ایک ضمنی فرقے کا خیال یہ تھا کہ یہ دونوں خدا ہم مرتبہ ہیں، لیکن ایک اور الٰہ اعلٰی کے تحت ہیں، جس نے سب سے پہلے انہیں کو پیدا کیا تھا۔

مآخذ: متن میں ذکر کردہ کتابوں کے علاوہ اُن تصانیف کو دیکھیے جن کا ذکر ان مادّوں میں آیا ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے۔

(شتروتمان R. STROTHMANN)

ثَوْبان بن ابراھیم: دیکھیے مادّۂ ذوالنّونؒ۔

الثَّوْر: (Taurus)، یہ مجمع الکواکب دائرۃ البروج میں دوسرا برج ہے۔ اس کی شکل بیل کے اگلے نصف حصّے کے مانند ہے جس کا سر اس طرح سے ایک طرف کو مڑا ہوا ہے کہ سینگوں کا رخ مشرق کے مقابل میں ہے۔ اس مجمع کی شکل کے اندر ۳۲ اور باہر ۱۱ ستارے ہیں۔ اس کے موضعِ قطع (καί, ἀνατομή) پر چار ستاروں کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک خط مستقیم میں واقع ہیں مگر فی الحقیقت ان ستاروں سے جنھیں ف، س، ظ، ھ (f s ξ ε) کہتے ہیں ایک خطِ منحنی بنتا ہے۔ شمالی سینگ کا روشن ستارہ مجمع الکواکب مُمْسِکُ الاَعِنَّة (constellation of the Steersman) میں بھی شامل ہے۔ عَیْن الثَّوْر (بیل کی آنکھ)، جس کی روشنی سرخ ہوتی ہے، قدرِ اوّل کا ستارہ ہے۔ اس کے لیے علامت عـ (α) مقرّر ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے ستاروں کے ایک گھنے جھرمٹ کے مرکز میں ہے، جسے یونانیوں نے ھائی ایڈیز Hyades کے نام سے موسوم کیا تھا۔

عربوں نے اس ستارے کے کئی نام رکھے تھے؛ مثلاً الفنیق (شتر بزرگ)، جو خالص عربی معلوم ہوتا ہے۔ اس کے گرد دوسرے ستارے جمع ہیں، جنھیں القلاص (چھوٹے اونٹ) کہتے ہیں۔ عـه (α) کے دوسرے نام ثریا سے تعلق رکھتے ہیں۔ چونکہ اس مجمع کو عرب 'النجم' کہتے ہیں اس لیے عه (α) کے نام 'حادی النجم' یعنی 'ستاروں کو ہانکنے والا'، 'تالی النجم' اور 'الدبران' رکھے گئے، جن کے معنی ''ستاروں کے پیچھے آنے والا'' ہیں۔ آخر الذکر نام ستاروں کے یورپی نقشوں میں Aldebaran کی شکل میں درج ہوا۔ ستارے نه (ν) اور خه (κ)، جو بیل کے کان کے قریب ہیں، الکلبین (دو کتے) کہلاتے ہیں، یعنی ہانکنے والے کے کتے۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلڈ Wüstenfeld، ۱: ۳۰؛ ترجمہ از ایتھے H. Ethé، موسوم بہ *Kosmographie*، ص ۶۷؛ (۲) L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، ص ۱۳۶۔

(J. Ruska رسکا)

زیادات و تصحیحات

زیادات

صفحہ	عمود	سطر	
(کراسہ ۱)			
۴	۲	۱	[''طاظ'' قب حافظ ابرو : پنج رسالۂ تاریخی، نشر فیلکس تاور، پراگ ۱۹۵۸ء، ص ۱۰، س ۱۹ : طاط (بمعنی تازیک)].
۱۹	۱	۲۲	شیخ محمد علان [۱۰۳۱ھ میں فوت ہوئے، (کشمی، محل مذکور)؛ کشمی نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ تاج الدین مکرر حجاز سے ہند آئے پھر واپس گئے اور آخری مرتبہ لحسا اور بصرے بھی گئے].
۱۹	۲	۳	[تعریب رشحات : کشمی : زبدۃ المقامات، کانپور ۱۸۹۰ء، ص ۹۷ میں شیخ محمد علان مرید شیخ تاج الدین کی طرف منسوب ہے].
(کراسہ ۲)			
۹۷	۲	۲۲	کے بعد اضافہ کیجیے : [مغلیہ دور میں بعہد شاہجہان تسخیر تبت خرد کی روداد کے لیے دیکھیے بادشاہ نامہ، (دور اول، ۱۰۴۷ھ)، ص ۲۸۱ ببعد اور تبت کلان (لداخ) کی مہم کے لیے بادشاہ نامہ، (دور دوم، ۱۰۴۹ھ)، ص ۱۵۹ ببعد ـ ۱۰۷۵ھ / ۱۶۶۴ء میں بعہد اورنگ زیب تبت کلان نے سیادت سلطنت مغلیہ قبول کی ـ اس کے متعلق دیکھیے مآثر عالمگیری، ص ۵۲ ـ اسی عہد کی ۱۰۹۵ تا ۱۰۹۶ھ / ۱۶۸۱ تا ۱۶۸۳ء والی مہم کی تفصیل کے لیے دیکھیے L. Petech : *The Tibetan-Ladakhi Moghul War of 1681-83* در *The Indian Historical Quarterly* Vol. XXIII, No. 3, Sep. 1947, p. 169-199.]
(کراسہ ۴)			
۱۶۳ کے بعد مقالۂ تجلید کے اشکال کی تشریح	۲	۲۶	جلد کی ''بینی'' کو ایران میں ''زبانۂ مجلد'' لکھ رہے ہیں.
۱۶۳	۱	۵	فہرست مصادر مذکور اب طبع ہو چکی ہے، یعنی : E. Gratzl, K. A. C. Creswell and R. Ettinghausen : *Bibliographie der islamischen Einbandkunst*, 1871

صفحہ	عمود	سطر	
			bis 1956، در *Ars Orientalis*، ج ٢ (١٩٥٧ء): ص ٩١ تا ١٠٣.
١٦٣	١	٤	(١٠) اینٹنگہاوزن: *Near Eastern Book Covers and their Influence on European Bindings*، در *Ars Orientalis*، ج ٣ (١٩٥٩ء): ص ١١٣ تا ١٣١].
١٧٠	٢	٢٠	[١٢٨٩ھ کے بجائے ٢٣ ذی قعدۃ ١٢٨٨ھ ہونا چاہیے. ملاحظہ ہو محمد فیض بخش: تاریخ فرح بخش. (انگریزی ترجمہ از William Hoey)، ٢: ١٢، الہ آباد ١٨٨٩ء؛ مگر محمّد نجم الغنی: تاریخ اودھ، مراد آباد ١٩١٩ء، ٢: ٢٧٧ میں ٢٥ ذی قعدۃ دیا ہے (بجائے ٢٣ ذی قعدۃ)].
١٧٢	٢	1	بارہ ہزار ٹن الخ، سال ١٩٥٨ - ١٩٥٩ء میں کی شکر جو بنائی گئی اس کی مقدار ٣،٠٧،١٢،٨٠٠ ٹن ہے.
١٧٢	٢	٧	ڈھائی لاکھ الخ، ١٩٥٨ - ١٩٥٩ء میں جو سپرٹ تیار کی گئی اس کی مقدار ٣،٣٩،٦٠،٢ بلک گیلن ہے.
(کراسہ ٧)			
٣٢٦	٢	١٣	[اس حکایت کے لیے دیکھیے مثنوی معنوی، طبع نکلسن، ١: ١٨٨ بعد (بیت ٣٠٥٩ تا ٣١٠٠). خصوصاً یہ بیت: بانگ زد یارش کہ بر در کیست آن گفت بر در ہم تویی ای دلستان (بہ شکریۂ پروفیسر لوئی ماسینیون)]
٥٠٢	١	١٩	[بجائے ''اتجاہات التفسیر''، جو کتاب کے نام کا لفظی ترجمہ ہے، ڈاکٹر عبدالحلیم النجّار نے اس کتاب کے عربی ترجمے کا نام مذاہب التفسیر الاسلامی رکھا ہے، دیکھیے ص ٥٣١، عمود ١، سطر ١١].
٥٣٠	٢	١٥	[ملکۂ تمر کی تصویر کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ جارجیا (در زبان روسی)، Tbilisi (تفلس) ١٩٦٠ء، مقابل ص ١١٢ - تمر کے متعلق شعرائے گرجستان کی منتخبہ نظموں کے لیے دیکھیے Venera Urokadze: *Anthology of Georgian Poetry*، تفلیس ١٩٥٨ء، ص ١١، ٣٩].

صفحہ	عمود	سطر	
۵۳۷	۱	۲۴	[صفر ۵۹۹ھ / اکتوبر - نومبر ۱۲۰۲ء میں طبیب فاضل ابوبکر عبداللہ المعروف بہ ابن المارستانیۃ دیوان (خلافت) سے تفلیس کی رسالت کے لیے نامزد ہوا اور ادائے رسالت کے بعد بغداد کی جانب واپس ہوا، مگر راستے میں ذی الحجۃ ۵۹۹ھ / اگست ۱۲۰۳ء میں فوت ہوا (ابن ابی اُصَیبِعۃ، ۱: ۳۰۳].
(کراسہ ۸)			
۵۵۶	۱	سطر آخر	"ایرانی اسے سمراو لکھتے ہیں" کے بعد درج کیجیے: [مگر شاہ عباس کے ایک فرمان میں اسے موراو ہی لکھا ہے؛ دیکھیے *The Georgion-Persion Historical Documents*، (در زبان گرجی)، طبع V. S. Putridze، تفلیس ۱۹۵۵ء، ص ۵۲].
(کراسہ ۹)			
۵۷۱	۲	۲۰	Tuggurt کے بعد بڑھائیے: [سامی (۳: ۱۶۵۶): تُغُرت یا تقورت].
(کراسہ ۱۰)			
۵۹۰	۲	۲۸	۱: ۳۶۵ کے بعد بڑھائیے: (و سامی: قاموس الاعلام، ۳: ۱۶۶۱ بذیل تکریتی).
۶۱۳	۱	۳	"استعمال کرتے تھے": دیکھیے ابن الکلبی: کتاب الاصنام، ص ۷:
۶۱۸	۱	قبل آخر	[طبیب فاضل نجم الدین بن المنفاخ (م ذی القعدۃ ۶۵۲ھ / دسمبر ۱۲۵۴ء) آخری عمر میں الملک الاشرف ابن الملک المنصور ایوبی کی خدمت میں طبیب کی حیثیت سے تل باشر میں حاضر رہا (ابن ابی اصیبعۃ، ۲: ۲۶۹)].
(کراسہ ۱۱)			
۶۴۷	[illegible]	۳	۳۵۹ء کے بعد بڑھائیے: [دیکھیے الفوائد البہیۃ، ص ۱۲۷ و ۱۵۳].
۶۸۲	۲	۱۱	ص کے بعد بڑھائیے: مآخذ: (۱) [غزالی: احیاء العلوم، قاہرہ ۱۳۲۶ھ]؛ [۲] L. Massignon: *La Passion d' el-Hallaj*، ص ۶۶۵ ببعد؛ [۳] ہجویری: کشف المحجوب، طبع Schukovski، ص ۳۷۸ ببعد؛ [۴] انگریزی ترجمۂ کشف المحجوب از نکلسن، *G. M. S.*، ۱۷: ۲۹۳ ببعد؛ [۵] R. Hartmann: *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*، ص ۱۰۷ تا ۱۱۱؛ [۶] القشیری: الرسالۃ القشیریۃ، قاہرہ ...؛ Margaret Smith: *Rabi'a the mystic*، کیمبرج ۱۹۲۸ء، ص ۳ تا ۵۸؛ (۷) R. A. Nicholson:

صفحہ	عمود	سطر	
(کراسہ ۱۲)			
			‘Mystics of Islam، ص ۳۰ تا ۳۲].
۷۴۰	۱	۱۷	مقالۂ توزر کے مآخذ کے آخر میں بڑھائیے : Reflexions d'un Saharien sur les : Boli Alleg (۹)] ‘Revue Tunisienne در) anciens habitants de Tozeur. ۱۹۲۱ء، ص ۱۴ تا ۳۴)].
۷۳۶	۲	۶	از آخر صفحہ مقالۂ توفیق فکرت میں بڑھائیے : Drei Gedichte von Tevfiq Fikret und : A. Fischer (۱۴)] zwei von Mehmed Âkif، در ‘Islamica (۱۹۳۱ء)، ص ۱۸۳ تا ۱۹۹ ; (۱۵) رضا نور : توفیق فکرت، در ‘Rev. Turcologie (۱۹۳۲ء)، ص ۹۸ تا ۱۱۹ (قب ‘Pearson رقم ۲۵۶۰۷ و ۳۵۶۳۵)].
(کراسہ ۱۲)			
۷۵۰	۱	۹	ـــــــــــــ میں بڑھائیے : [و الثعالبی : کتاب خاص الخاص، قاہرۃ ۱۲۲۶ھ / ۱۸۰۹ء، ۶۶ ببعد].
۷۵۳	۲	۲۱	’تا ۸۰،‘ کو یوں لکھیے : [تا ۸۰ ; (۶) وینسنک : Tradition . . . . Handbook، لائیڈن ۱۹۲۷ء، بذیل Trust ; (۷) شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ، قاہرۃ ۱۳۰۰ھ، ۲ : ۹۲].
۷۵۹	۱	۳	’تیمی‘ [بظاہر تمامی درست ہے (دیکھیے GALS، ۱ : ۲۲۸ : کتاب کا نام اس میں ذکر علماء اہل تونس دیا ہے)].
(کراسہ ۱۳)			
۷۸۹	۲	۱	’اس کا رعب و داب الخ‘، [اس پر دیکھیے انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (۱۹۶۱ء)، ۲۲ : ۵۵۷ الف].
۸۰۱	۱	۱۰	بجائے ’’احمد (۱۹۲۹ء تا ء)‘‘ پڑھیے : احمد بای (۱۹۲۹ء تا ۱۹۴۲ء)؛ منصف بای Moncef Bey (۱۹۴۲ء تا ۱۹۴۳ء)؛ لامین بای Lamine Bey (۱۹۴۳ء تا ۱۹۵۷ء)].
۸۰۲	۱	۲۲	کے بعد اضافہ کیجیے : [مانسی رون Manceron (۱۹۰۰ء تا ۱۹۳۳ء) پے روتون Peyrouton (۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۶ء) گیّون Guillon (۱۹۳۶ء تا ۱۹۳۸ء) [illegible] Labonne (۱۹۳۸ء تا ۱۹۴۰ء)

صفحہ	عمود	سطر	
			پیے روتون Peyrouton (اپریل - جولائی ۱۹۴۰ء) استیوا Esteva (۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۳ء) ژوئن (قائم مقام) Juin (مئی - جولائی ۱۹۴۳ء) ماسْت Mast (۱۹۴۳ء تا ۱۹۴۷ء) مونس Mons (۱۹۴۷ء تا ۱۹۵۰ء) پیریلیے Périllier (۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۲ء) دُ ہوت کلوک de Hautecluk (۱۹۵۲ء تا ۱۹۵۳ء) واےزار Voisard (۱۹۵۳ء تا ۱۹۵۴ء) بوائیے دُ لاتور Boyer de Latour (۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۵ء) سے دو Seydoux (۱۹۵۵ء تا ۱۹۵۶ء)]
۸۱۲	۲		[بربر قبائل کے ناموں کی صورتوں اور ان کے اوطان کے متعلق دیکھیے القلقشندی : نہایۃ الارب فی معرفۃ قبائل العرب، ۱۹۵۸ء ۔ نیز دیکھیے ابو الفوز محمد امین السویدی : سبائک الذہب، طبع سنگی، قاہرۃ بدون تاریخ، ص ۱۰۰ و ۱۰۲ ببعد]؛
(کراسہ ۱۳) ۸۲۰	۲	۲۹	[Schwarz : Iran im Mittelalter کا مزید حال از روی مکتوب استاذ منورسکی، مؤرخ ۲۳ ستمبر ۱۹۶۱ء: یہ عالمانہ کتاب پہلے درجۂ ڈاکٹری کے مقالے کی شکل میں ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی ۔ یہ مقالہ فارس پر تھا ۔ ۱۹۲۹ء میں یہ قسط مکرر طبع ہوئی ۔ اس کے بعد مصنف نے فارس، کرمان، خوزستان اور الجبال کے متعلق مزید مواد جمع کیا اور کتاب کی جلد اول (سات کراسے، ۹۵۸ صفحے) ۱۹۲۷ء میں طبع کی ۔ اس کا اشاریہ (ٹائپ کر کے اور اس کا فوٹو لے کر) مصنف نے ۱۹۲۹ء میں طبع کیا ۔ اس کی نئی جلد آذربایجان پر ۱۹۳۲ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیان ۹ کراسوں میں طبع ہوئی (صفحات ۹۵۹ تا ۱۲۰۰)۔ مصنف نے مواد کی کتابت اپنے خط سے کی اور کتاب کو پتھر پر چھاپا ۔ حواشی (صفحات ۱۳۴۲ تا ۱۶۰۰) بھی مصنف نے اپنے خط میں لکھے ۔ یہ حواشی نسبۃً باریک خط میں لکھے گئے]

صفحہ	عمود	سطر	
۸۷۹	۲	۲۶	[طہرانِ آہنگران کے لیے دیکھیے یزدی، ۱: ۳۳۳]۔
(کراسہ ۱۵)			
۹۲۲	۱	۳	'باوجود' کے بجائے پڑھیے: باوجود [قب برنی، ص ۳۱۳ ببعد]۔
(کراسہ ۱۶)			
۹۶۳	۲	۱	یونانی عبارت کا ترجمہ: [وہ صحرا جہاں تانبے کا سانپ بنایا گیا]۔
۹۶۳	۲	۳	یونانی عبارت کا ترجمہ: [صحرائے سین جہاں منّ و سلوی بھیجے گئے تھے]۔
۹۹۷	۱	۷	میں بڑھائیے: نیز دیکھیے *Dreams of Tipu Sultan* (انگریزی ترجمہ، شائع کردۂ پاکستان ہسٹوریکل سوسائٹی، کراچی)۔
۱۰۱۰	۲	۳ از آخر	[ابن خلکان نے یتیمۃ الدہر کے ذیلوں اور ذیلوں کے ذیلوں کا ذکر کیا ہے، مگر ان سے مفصل تر فہرست کمال بن الشعّار الموصلی (م ۶۵۴ / ۱۲۵۶ء) نے عقود الجمان میں دی ہے، جس کی نقل (مجموعۂ اسعد افندی، استانبول کے نسخے (عدد ۲۳۲۳، ورق ۳) سے ڈاکٹر احسان الٰہی نے لی اور وہ ملخصاً ذیل میں ترتیب وار درج کی گئی:

ابو عبداللہ محمد بن عمران المرزبانی الکاتب: کتاب معجم الشعراء

الثعالبی: یتیمۃ الدہر فی محاسن شعراء العصر

[علیّ بن الحسن] ابو الحسن بن ابی الطیب الباخرزی: دمیۃ القصر و عصارۃ اہل العصر

ابو المعالی سعد بن علیّ بن القاسم الحظیری الکتبی: زینۃ الدہر فی لطائف شعراء العصر

ابو حامد محمد بن محمد بن حامد الکاتب الاصفہانی: خریدۃ القصر و جریدۃ العصر

ابو القاسم علی بن جعفر بن علی السعدی الصقلی النحوی المعروف بابن القطاع: کتاب الملح العصریۃ (الدرۃ الخطیرۃ فی شعراء الجزیرۃ)

ابو علی الحسن بن رشیق الازدی المہدوی: کتاب الانموذج فی شعراء القیروان

الحکم ابو الصلت امیۃ بن ابی الصلت: کتاب الحدیقۃ (فی شعراء العصر)

القاضی ابن العلاء محمد بن محمود بن ابی الحسن بن الحسین الغزنوی [بیان الحق]: سر السرور

عمارۃ بن ابی الحسن علی بن زیدان الیمنی [کتاب فی شعراء عصرہ]

ابن بشرون الصقلی: کتاب المختار فی النظم و النثر لافاضل اہل العصر

القاضی ابو الحسن علی بن زید بن محمد الحسینی البیہقی: وشاح دمیۃ القصر [و درۃ الوشاح = تتمۃ وشاح دمیۃ القصر۔ رک بہ تتمۃ صوان الحکمۃ، ص ۱۷۱]

کمال ابن الشعّار الموصلی: عقود الجمان فی فوائد الشعراء ہذا الزمان (المذیل علی کتاب معجم الشعراء لمحمد بن عمران المرزبانی)]

تصحیحات

صفحہ	عمود/سطر	خطا	صواب
(کراسہ ۱)			
الف	۲/۷	قاتو مبر	کاتو مطر
ج	۲/۱۰	ڈکوزتی	دکوزتی
ج	۱/۳	* ۔۔ مقالے پر مقالہ نگار کی خود نظرثانی کے	اس علامت اور عبارت کو حذف سمجھیے
۱ ۲	۱۵/۲ ۱۸/۱	فریشتل	فرنیل
۳	۱۴/۱	الکریوس [۲] غوطۃ الورب [۱] ص ۲۰ / ۲۰۵	الکاریوس (دیکھیے واضح) ؛ روضۃ الادب فی طبقات شعراء العرب، بیروت ۱۸۵۸ء ص ۳۷ بعد
۳	۱/۲۲	ہراو	ہراے
۹	۲/۱۶		
		(و مواقع دیگر) مار تواوت	مارکار
۱۱	۲/۷	ہلیشفورز	ہلسنگفورز
۱۶	۲/۱۱	کورا باسک	کورا باچک
۲۰	۲/۱۸	المقامات	زبدۃ المقامات
۳۰	۲/۱۲	سرنگر	شیرنگر
(کراسہ ۸)			
۱۳۹	۱/۲۹	نیز	ای ور
۱۳۹	۱/۹	نے اور	نے
۱۳۹	۲/۱۰	عربون < ערבן > ἀρραβών	عربون < ערבן > ἀρραβών
۱۳۶	۲/۲۳	[illegible]	[illegible]

صفحہ	عمود/سطر	خطا	صواب
۱۴۲	۲/۲۵	تھی اس کی پیدائش	نہ اس کی پیدائش ہی
۱۴۳	۲/۲	مجاہدۃ	مجاہدہ
۱۵۰	۲/۸	طریقہ کو	طریقے کو
۱۵۶	۱/۲۵	دہلی نما کے	سلطنت نما
۱۵۷	۱/۱	دارالسلطنت	دارالسلطنت
۱۶۶	۱/۲۱	فریڈرک	فریڈرک
۱۶۹	۱/۳۰	قلیح	قلیج
۱۶۹	۲/۳۰	جب کہ تک	جب تک کہ
۱۷۰	۱/۱۱	مدارالمہام	نائب السلطنۃ
۱۷۰	۲/۱	محمد عطا حسین خاں	رسالۂ معاصر، پٹنہ شمارہ ۵، ص ۸۷ تا "حسین دلخراش" صحیح نام قرار دیا ہے
۱۷۱	۱/۵	ایک اور ترجمہ میر امن دہلوی مرحوم رکھ	یعنی نوطرز مرصع کو سامنے رکھ کر میر امن دہلوی نے مرتب کیا
۱۷۱	۱/۷	ترجمہ	کتاب
۱۷۱	۱/۲	تاریخ ادبیات اردو	تذکرۂ شعرائے ہند
۱۷۳	۱/۲۹	[illegible]	[illegible]
۱۸۱	۲/۱۲	[illegible]	[illegible]
۱۸۸ ۱۸۹	[illegible]	سبزاری	سبزواری

صفحه	عمود/سطر	خطا	صواب
(کراسه ۴)			
۱۹۳	شکل ۹ ۱/۵	بنی	بنی
۲۱۱	۱/۱۰	ویو	وایو
۲۳۸	۲/۲۵	[illegible]	جو
سر ورق ۳ نیچے سے	س ۳	اگست ۱۹۵۹ء	نومبر ۱۹۵۹ء
(کراسه ۵)			
۲۶۸	۲/۵	اله	خانه
۲۸۳	۲/۲۷	کرنی ہیں	کرتی ہیں
(کراسه ۶)			
۳۱۵	۱/۱۳	[illegible] کا مادہ [illegible] تصور ہے پہلے [illegible] ص ۲۸۵ کے بعد آنا چاہیے تھا	
(کراسه ۷)			
۳۰۷ حاشیه		مقالات	مقالات
۳۳۶	۲/۲۳	اشاریه	اشاریّه
(کراسه ۸)			
۳۵۵	۱/۹	Bekuchtung	Beleuchtung
۳۵۶	۲/۱۱	لائیڈن ص ۳۱ بعد	لائڈن: ۳/۱ ; ۵
۳۶۱	۱/۹	Persian	Persien
۳۶۱	۱/۵ و ۶ از آخر صفحه	*Ethnogra-v.* [1882], 3) *phie*	*Ethnographie*, v. (1892), 3)
۳۶	۲/۵ از آخر صفحه	انبیاء و رسل	الله کے رسولوں
۳۶۳	۱/[illegible]	سرعدار	سربدار
[illegible]	۱/سطر آخر	تغلبية	تغلبيّة
(کراسه ۹)			
۵۱۶	۱/۱۸	کے روح	کی روحیں
۵۳۹	۱/سطر آخر	منگربلیا	منگربلیا

صفحه	عمود/سطر	خطا	صواب
۵۳۰	۱/۲۵	بلاذری	بلاذری
۵۳۸	۱/۳	کشتری	کشتوں
۵۵۳	۱/۳	کاخیتھیا	کاخیتھیا
۵۵۶	۲/۲	خارتھلیا)	)خارتھلیا
۵۶۰	۱/۳۰	گرجستانیوں	گرجستانیوں
۵۸۲	۲/۱۳	البحاری	البخاری
	۲/۱۵	مختصر	مختصر
۵۹۳	۱/۱۲	باد	ایاد
۵۹۷	۱/۱۳	جتائی	جتائی
۶۰۲	۲/۳۴	منڈھیے	منڈھیاں
۶۲۸	۲/۲۸	تامسان	تلمسان
۶۳۱	۱/سطر آخر نہیں		انہیں
۶۳۳	۱/۱۸	جھیلی	جھیلیں
۶۳۹	۲/۲۵	جنوبیہ	جن
۶۴۴	۲/۲۶	بن ھانی	ابن ھانی
۶۴۴	۲/۳۰	ھانی	ھانی
۶۴۷	۱/۲۱	ذوبیب	ذوبیب
۶۵۰	۱/۳ از آخر صفحه	*Corarbeiten*	*Vorarbeiten*
۶۵۲	۲/۹ از آخر صفحه	گہنکار	گہنکار
۶۵۳	۱/۲ از آخر صفحه	سخاؤ	زخاؤ
۶۵۵	۱/۱۱	Masqueray	Masqueray (۳)
۶۵۵	۱/۱۲	*II*	*IV*
۶۶۹	۲/۱۸	معدیوں	معدیوں
۶۶۹	۲/۲ از آخر صفحه	نبائل	قبائل
۶۷۳	۱/۲۳ و ۲/۸	هرقل هرقل	هرقل
۶۷۵	۲/۷	قرضے تھا	قبضے میں تھا

صفحہ	عمود/سطر	خطا	صواب
٦٨٠	١/٣ (از آخرِ صفحہ)	٣ : ٩	٣ : ٨
٦٨١	٢١/٢	النفس	النفسِ
٦٨٣	٢٨/١	وحدته	وحدته
٦٨٦	٨/٢	تہ کے	تہ کہ
٦٩٧	١٥/١	حوارج	خوارج
	١٣/٢	جو	جز
٧١٣	٢٠/١	آلہ آباد	الٰہ آباد
٧٢٥	٩/٢	برسٹ	برِسٹ
٧٣٥	٢/سطرِ آخر	وغمرہ	وغیرہ
٧٣٧	٢١/٢	النوریۃ	التوریۃ
٧٥٥	١٢/١	وصول	وصولِ
٧٥٦ تا ٧٧٥	٢/سر صفحہ	تونس	تونس (دارالملک)
٧٦٣	حاشیہ ٣	بربری	بربری
٧٧٠	٢٣/١	آواخر	اواخر
٧٧٢	١١/١	طولون	طُولُون
٧٧٢	١٢/٢	لاوِ گری	لاوی ژری
	٢٣/٢	لاوِ گری	لاوی ژری
٧٧٢	١٤/٢	گلاسیٹہ	گلا سیٹیر
٧٧٣	٢٨/١	سیدی عبداللہ	سیدی عبداللہ
٧٧٣	٢٩/١	ملّہ	میلے
٨٠١	١٧/١	میلے	میلے
٧٧٥ تا ٧٩٢	٢/سرِ صفحہ پر	تونس	تونس (ملک)

صفحہ	عمود/سطر	خطا	صواب
٧٨٣	١٠/١	نے	کے
٧٨٩	١٥/٢	گیا	ہو گیا
٧٩٨	١/سطرِ آخر	سیور	سیور
٧٩٩	١٣/١	مالی	ملکیت اراضی کے
٨٠١	٢٠/١	فلاں داں	فلاں دین
٨٠١	٢٢/١	مانکیرون	ماس رون
٨١٢	١٢/١	نوتزز	تونوز
٨٢٣	٢٩/١	مرداس	مرداس
٨٢٨	٧/٢	ملکشن	ملک شاں
٨٣١	١١/٢	بستارک	بسمارک
٨٣٣	١٨/١	س	جس
٨٣٥	٦/٢	چاھیں	چاہییں
٨٥٠	٧/١	دسوں	دسیوں
٨٨١	١/٢ از آخر صفحہ	اس میں	ان میں
٨٨٢	٨/١	مؤطّا	موطّا
٨٩٢	١٦/١	ساوِنیا ک	ساوِنیا ک
٩٠٥	١/٦ از آخر صفحہ	نسبتہٗ	نسبۃً
٩٧٨	٣١/٢	طریقی	طریقے
٩٨٣	٣/١	مع	جمع
٩٩١	٣/١	Gicig	Gleig)
٩٩٧	٣٢/١	گوت	گوت منار
١٠٠١	١/٢	نسخۃ	نسخہ
١٠٠٣	١٨/٢	مدرس	مدرس
١٠١١	٢٧/١	کوبہرولو	کوپرولو
١٠٢٣	٣/٢	ثقیف	ثقیف :

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

طبع: اوّل
ناشر: مسٹر اے رحیم، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
مقام اشاعت: لاہور
سال طباعت: ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

مطبع: مطبعۃ المکتبۃ العلمیہ، ۱۵۔ لیک روڈ، لاہور
خان عبید الحق ندوی، ناظم مطبع
صفحہ ۱ تا ۲۵۶

مطبع: نیولائٹ پریس، ۳۰۔ افتخار بلڈنگ بہاول شیر روڈ، چوبرجی، لاہور
طابع: چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۲۵۷ تا ۳۲۰

مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع: امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
صفحہ ۳۲۱ تا آخر و سرورق

بار دوم: (رجب ۱۴۲۶ھ/اگست ۲۰۰۵ء)
ناشر: ڈاکٹر محمد نعیم
رجسٹرار دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع: محمد خالد خان
سپرنٹنڈنٹ پریس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
جلد ساز: اقبال بک بائنڈرز، [illegible] روڈ، لاہور

Urdu

Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Vol. Vi

(Ta' - Al-Thaur)

1381/1962

2nd Print 1426/2006